Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Fünfundfünfzigster Band
1931

Innsbruck ★ Druck und Verlag von Felizian Rauch

28969

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

J. Santeler, Die Lehre von der Analogie des Seins 1
U. Holzmeister, Der Tag der Himmelfahrt des Herrn . . . 44
J. A. Jungmann, Was ist Liturgie? 83
A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik 177. 403. 562
H. Rahner, Pompa diaboli 239
P. Gächter, Maria in Kana (Jo 2,1—11) 351
O. Lutz, Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden? . 438
P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters 515

Kleinere Beiträge

H. Rahner, „De Dominici pectoris fonte potavit" 103
L. Hertling Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte 109
L. Hertling, Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten Mittelalters 274
L. Lercher, Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes 287
J. Stufler, Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi . . . 467
U. Holzmeister, Die Neuordnung der theologischen Studien durch Papst Pius XI 592
O. Bardenhewer, Zur Mariologie des hl. Irenäus 600
J. A. Jungmann, Beginnt die christliche Woche mit Sonntag? . 605

Seite

Rezensionen

F. Rüsche, Blut, Leben und Seele (F. Schlagenhaufen) 123
L. Dennefeld, Le Messianisme (J. Linder) 124
J. Jeremias, 1. Jerusalem zur Zeit Jesu; 2. Golgotha (P. Gächter) . . 130
H. Koch, Adhuc virgo (F. Mitzka) 136
J. G. Machen, The Virgin Birth of Christ (P. Gächter) 294
F. Diekamp, Katholische Dogmatik (J. Stufler) 297
J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus (A. Schmitt) . 301
F. Schönsteiner, Grundriß des Ordenrechtes (I. Zeiger) 303
H. Schwamm, 1. Joannis de Ripa doctrina de praescientia divina; 2. Robert Cowton über das göttliche Vorherwissen (J. Stufler) 476
C. Nink, 1. Grundlegung der Erkenntnistheorie; 2. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (L. Fuetscher) 480
F. S. Müller, Origo divino-apostolica doctrinae evectionis b. Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus (F. Mitzka) 484
J. Schmid, Matthäus und Lukas (P. Gächter) 622
E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule (F. Lakner) 630
W. Elert, Morphologie des Luthertums; *A. Adam*, Die Aufgabe der Apologetik (F. Schlagenhaufen) 635

Neuerscheinungen

Philosophie 140. 487
Altes Testament 305
Neues Testament 155. 641
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 315
Dogmatik und Dogmengeschichte 333. 652
Moral- und Pastoraltheologie 500
Kirchengeschichte 162
Liturgik 508
Aszetik und Mystik 343. 658
Allgemeines 662

P. Leopold Fonck † 172
P. Josef Biederlack † 174

Die Lehre von der Analogie des Seins

Von **Josef Santeler** S. J.—Innsbruck

Die Frage nach der Analogie des Seins kann heute als eine der meist erörterten angesehen werden. In der Tat, sobald jemand an metaphysische Fragen herantritt, stößt er mit Notwendigkeit auf das scheinbare Paradoxon, alles ist Sein und nur Sein und doch herrscht so große Verschiedenheit im Reiche des Seienden; wie läßt sich dieser scheinbare Gegensatz wissenschaftlich überbrücken und befriedigend lösen. Die Auflösung dieses verwickelten Knotens unternimmt die Lehre von der Analogie des Seins. Wie verschieden jedoch sind die Wege, die auch von katholischen Philosophen auf dieses Ziel hin beschritten werden!

Den Anstoß zu vorliegender Arbeit gab die ausführliche Darstellung der Analogielehre von G. M. M a n s e r O. P. in der Artikelreihe „Das Wesen des Thomismus“[1]). Neben vielem Anregenden und auch neuen Gesichtspunkten begegnet man darin so starken Angriffen gegen die suaresianische Analogieauffassung, daß ein Eingehen auf die wichtigsten Einwände geboten erscheint; allerdings soll es nicht in Polemik geschehen, sondern mehr positiv darlegend und in aufrichtiger Liebe zur objektiven Wahrheit, wo immer sie sich zeigen sollte. Nach dem angegebenen Zweck kann es sich dabei nicht um eine vollständige, nach allen Seiten aufgebaute Analogielehre handeln, sondern um einen dem jetzigen Fragestand entsprechenden Beitrag zu derselben.

Zweckentsprechend wird es zunächst sein, die Sinnbedeutung des Wortes „analog“ festzulegen, allerdings mehr philosophisch als philologisch (I); sodann wird die erkenntnistheoretische Seite der Frage von der Analogie des Seins zu beleuchten sein (II). Ist die Objektivität des Seinsbegriffes erwiesen, dann erst kann auf den Inhalt dieses Begriffes eingegangen und die grundlegende Frage nach dessen Einheit gestellt werden (III); daß trotz dieser Einheit

[1]) Divus Thomas 6 (1928) 385—404; 7 (1929) 3—30, 322—347, 373—399.

nicht die Univozität des Seins folge, wird daraufhin nachzuweisen sein (IV). Endlich sollen ganz kurz die Analogiearten, die zwischen Gott und den Geschöpfen angenommen werden können und müssen, gekennzeichnet werden (V).

I. Die Bedeutung des Wortes „analog"

Ursprünglich bedeutet „analog" soviel wie entsprechend, etwas, das in einem guten Verhältnis steht, ἀνὰ λόγον, eigentlich etwas, was nach der Vernunft ist[1]). Diese noch recht allgemeine Bedeutung hat sich im Laufe der Zeit immer mehr differenziert und festgelegt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man im heutigen philosophischen Sprachgebrauch zwei nicht zu verwechselnde Bedeutungsgruppen unterscheidet. Man sagt z. B., wir hätten nur eine analoge Erkenntnis vom Geistigen, von Gott, vom Unendlichen; aber in demselben Atemzuge gebraucht man analog etwa in dem Sinne, es sei nur eine analoge Ausdrucksweise, wenn man einen tapferen Menschen einen Löwen nenne. Es liegt auf der Hand, wie verschieden derselbe Ausdruck in beiden Fällen genommen wird. Suchen wir die beiden Bedeutungswerte näher zu bestimmen.

1. Die analoge Erkenntnis. Es leuchtet sofort ein, im ersten Falle bezeichnet der Ausdruck „analog" eine bestimmte Art und Weise der Erkenntnis; wir wollen damit ausdrücken, unsere Erkenntnis sei nicht vollkommen, nicht erschöpfend, das Objekt nach seinem Ansichsein nicht voll und ganz erfassend, anders ausgedrückt, in solchen Fällen wird die analoge Erkenntnis der eigentlichen gegenübergestellt. Welches ist nun der innere Wesensunterschied zwischen diesen beiden Erkenntnisarten?

Von eigentlicher Erkenntnis kann man jedenfalls nur dann sprechen, wenn man von den betreffenden Erkenntnisgegenständen nicht bloß anzugeben weiß, was sie nicht sind, sondern wenn man sie durch positive, in ihnen selbst liegende Merkmale oder Eigenschaften zu bestimmen weiß. Diese Art von Erkenntnis ist offenbar dann gegeben, wenn das Objekt dem denkenden Geiste unmittelbar gegenwärtig ist, wie etwa das Grünphänomen oder die Existenz der Bewußtseinstatsachen. Es wäre jedoch verfehlt, die eigentliche Erkenntnis auf das unmittelbare Erkennen einzuschränken; ich kann dazu auch auf dem Umweg des schlußfolgernden Denkens gelangen. Dieser Fall wird eintreten, so oft ich von adäquaten, vollwertigen Wirkungen auf deren Ursachen schließen kann. So vermag auch der kritische Realist aus den verschiedenen Sinnesphänomenen auf zugeordnete Entsprechungen im Objekt zu schließen und von diesen

[1]) Vgl. Manser: Divus Thomas 7 (1929) 3.

wiederum auf die spezifischen Substanzen der verschiedenen Körper, da diese Substanzen als unfrei und mit Notwendigkeit wirkend in einem bestimmten Verhältnis zu ihren akzidentellen Eigenschaften stehen müssen. Daß sie nämlich stets dieselbe Erscheinungsweise haben, dafür kann der Grund nur in einer weitgehenden Zuordnung liegen.

Bei der analogen Erkenntnis dagegen muß zwar auch ein Begriffsbestandteil, der allgemeinerer Natur ist, in eigentlichem Erkennen erworben sein, aber dazu muß noch eine weitere Bestimmung treten, die eben das Objekt näherhin kennzeichnet. Das kann wiederum in doppelter Weise geschehen. a) Das mehr allgemeine Merkmal, etwa das Sein, die Substanz, wird einfach durch eine oder mehrere Negationen bestimmt. Damit habe ich freilich nicht alles gewonnen, jedoch wird der Gegenstand dadurch gegen andere abgegrenzt und damit ein wichtiges Erkenntnisziel erreicht; denn was heißt definieren anders als abstecken, abgrenzen. Bleibt noch eine *ignorantia* vom Gegenstand, so ist es doch eine *docta ignorantia*. b) Zum allgemeinen Merkmal kann aber auch bei der analogen Erkenntnis eine andere, positive hinzukommen, aber diese Bestimmungen sind nicht wie bei der eigentlichen Erkenntnis gewonnen aus unmittelbarer Schau des Gegenstandes noch auch durch Rückschluß aus vollkommen ähnlichen Wirkungen, sondern auf dem Umweg über andere, eigentlich erkannte Objekte, die aber nur im Verhältnis einer unvollkommenen Ähnlichkeit zu dem zu erkennenden Gegenstand stehen. So kann sich etwa ein Blinder auf dem Umweg über die Töne doch eine positive Vorstellung machen, was das Ding sei, das die Sehenden mit dem Worte Farbe bezeichnen; Farbe ist etwas und zwar nach Art der Töne. In diese Kategorie von Erkenntnissen gehört größtenteils unser Wissen um Gottes Natur und Vollkommenheiten, wenn wir von den Geschöpfen als nicht adäquaten Wirkungen, von ihrer Schönheit, Weisheit, Barmherzigkeit zu den entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufsteigen. In all diesen Fällen vollzieht sich die Begriffsbildung mit Rücksicht auf das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen dem eigentlich erkannten und dem zu erkennenden Gegenstand; auf welche Gründe hin diese Ähnlichkeitsrelation anzunehmen sei, ob die Kausalrelation oder besser gesagt das Prinzip: jede Wirkung muß eine entsprechende Ursache haben, diesen Grund hergibt, oder ob wir auf Analogieschluß hin zur Annahme eines solchen Verhältnisses gelangen, bleibt eine hier nicht weiter zu erörternde Frage[1]).

[1]) Diese Gedanken zur Unterscheidung von eigentlicher und analoger Erkenntnis verdankt der Verfasser im wesentlichen seinem verehrten Lehrer der Philosophie, P. Heinrich Timp S. J., dzt. Professor der Theologie in Klagenfurt.

2. Die ontologische Analogie. Kehren wir nun zum zweiten ursprünglichen Beispiel zurück; man nennt einen tapferen Menschen einen Löwen und bezeichnet auch diese Ausdrucksweise als analog. Man sieht sofort ein, dabei handelt es sich in keiner Weise um eine analoge Erkenntnis im dargelegten Sinne; man will offenbar nicht sagen, unsere Erkenntnis von einem kühnen Menschen sei uneigentlich; analog wird hier lediglich der Gebrauch des Wortes „Löwe" zur Bezeichnung eines Menschen genannt. Denselben Fall haben wir, wenn das Wort Sammlung etwa gebraucht wird für eine Münzen- oder Markensammlung und für die innere Sammlung als geistige Konzentriertheit.

Um nun diese Art von Analogie tiefer zu erfassen, haben wir uns zu fragen: was ist der Grund für den Gebrauch derselben Wörter für so verschiedene Gegenstände? Eine oberflächliche Betrachtung könnte vermuten, dieser Gebrauch rühre von der Armut des betreffenden Sprachschatzes her; man habe nicht für alles eigene Ausdrücke; darum nehme man dasselbe Wort für ganz verschiedene Sachen, da der Kontext selbst den Wortsinn genügend bestimme. Man kann diese Erscheinung zunächst auch als dichterische Freiheit, den Wörtern eine ungewohnte, überraschende Sinnbedeutung zu geben, deuten. Auch mag des öfteren eine gewisse Bequemlichkeit dahinter stecken; statt zu sagen: das Lehrbuch der Dogmatik von Lercher, sagt man viel kürzer und bequemer: Lercher. Aber alle diese Deutungen, mögen sie auch mitbestimmend sein, sie treffen nicht den Kern der Sache.

Von vornherein liegt die Annahme nahe, wie unsere Erkenntnisse von den Gegenständen her normiert sind, so werde auch die Terminologie in irgendeiner Weise objektiv bestimmt. Freilich in so allgemeiner Fassung darf dieser Grundsatz nicht auf die Sprache angewandt werden, wie er auf dem Gebiete der Erkenntnis Geltung beansprucht. Die Wörter sind ja in den meisten Fällen willkürliche Zeichen für unsere Gedanken und die damit gemeinten Gegenstände; daher kann es nicht überraschen, wenn man Ausdrücke vorfindet, die so ganz verschiedene Dinge bezeichnen, ohne daß irgendein Anhaltspunkt für dieselbe Namensbenennung ersichtlich wäre. Man heißt derartige Wörter äquivoke Ausdrücke, das heißt solche, die, wie das Wort selbst andeutet, nur darin übereinkommen, daß sie materiell gleich lauten, die aber ganz verschiedene Gegenstände bezeichnen. So bedeutet das Wort „Strauß" einmal den bekannten Vogel, aber auch ein Blumenbouquet oder es wird gebraucht als Familienname.

Diese äquivoken Ausdrücke jedoch werden und dürfen nur einen Ausnahmefall darstellen; die Sprache selbst würde illusorisch,

sobald Wörter zu oft in dieser Weise gebraucht würden; ja es wäre geradezu gegen den Zweck der Sprache, der eben darin besteht, für bestimmte Sachen auch bestimmte, geeignete Zeichen zur Verfügung zu stellen. Aber ebenso würde man ins andere Extrem verfallen, wollte man für jegliches Sein einen eigenen, neuen Ausdruck verlangen. Wie schwer ist es schon, z. B. die Bezeichnungen für die verschiedenen Pflanzenarten sich einzuprägen; was wäre erst zu sagen, wenn jeder Grashalm oder jedes Sandkörnchen seine eigene Benennung hätte. Dieser moralischen Unmöglichkeit kommt es nun zustatten, daß die Weltdinge unter sich mannigfaltige Beziehungen der Ähnlichkeit, der Abhängigkeit aufweisen. Ähnlichkeit, vielleicht gar Gleichheit unter den Dingen, gibt jedenfalls einen Anlaß, sie mit demselben Namen zu bezeichnen.

Nun kann aber diese Übereinstimmung dieses Ähnlichkeitsverhältnis größer oder kleiner sein, es gibt Abstufungen in der Ähnlichkeit. Allerdings wird diese Ähnlichkeit nie so groß werden, daß zwei existierende Wesen in gar allem übereinstimmen. Mag es auch zweifellos richtig sein, daß es, rein vom Standpunkt der Möglichkeit aus betrachtet, angeht, zwei Dinge quidditativ und qualitativ d. h. in ihren wesentlichen und in ihren akzidentellen Bestandteilen zusammenfallen zu lassen, die Existenz selbst können sie nie und nimmer gemeinsam haben; sonst wären es ja nicht mehr zwei Existenzen, sondern eine. Mag nun in der Erfahrungswelt niemals dieser denkbar höchste Grad von Übereinstimmung angetroffen werden, jedenfalls gibt es eine Reihe von Dingen, die in ihrem Wesen (Sosein) zusammentreffen, sei es ihrem ganzen spezifischen Wesen nach oder wenigstens in irgend einem Bestandteil *(genus)*. Wörter, die und insofern sie derartig gleiche Wesenheiten von mehreren Dingen bezeichnen, werden univoke Ausdrücke genannt, d. h. nicht bloß gleich lautende, sondern auch gleich bedeutende Ausdrücke; es sind also Wörter mit einem Bedeutungsinhalt, der mehreren Gegenständen so zukommt, daß er gleichsinnig definiert werden kann und muß, z. B. die menschliche Natur mit Rücksicht auf die einzelnen Menschen oder das sinnliche Lebewesen bei Tieren und Menschen.

Außer den genannten hohen Graden von Ähnlichkeiten gibt es eine Reihe von Verkettungen und Verwandtschaften der Weltdinge untereinander, Beziehungen von verschiedener Ähnlichkeit, Beziehungen der Abhängigkeit von Ursachen und Wirkungen, Relationen des Ganzen zum Teil, des Gefäßes zu seinem Inhalt usf. Werden nun Gegenstände auf Grund eines solchen Verhältnisses mit demselben Namen bedacht, so erhalten wir eine mittlere Klasse von Wörtern, die zwischen die univoken und äquivoken zu stehen kommen; sie sind nicht mehr äquivok, dagegen spricht eben dieses

besondere Verhältnis, sie sind aber auch nicht univok, da dieses Verhältnis nicht ausreicht, daß der bezeichnete Inhalt gleich zu definieren wäre. So kann das Wort Vorstellung das sinnliche Phantasiebild, eine geistige Idee, eine Theatervorstellung bedeuten; offenbar ist der Bedeutungsinhalt des Wortes Vorstellung in diesen Fällen auch verschieden zu definieren, trotzdem ist es gewiß kein Zufall, daß dieses Wort die dreifache Bedeutung haben kann. Ähnliches gilt vom Worte Herz, insofern es einmal das leibliche Herz bezeichnet, aber ebenso vom gesamten Träger des ethischen Lebens verstanden wird, vom Worte Kelch als Gefäß und zugleich als Inhalt dieses Gefäßes usw. Es bleibt eine philologische Frage, welche Bedeutung im einzelnen Fall das Wort ursprünglich gehabt habe. Aus dem Gesagten ergibt sich die allerdings noch recht schematische Definition der analogen Wörter. Analog sind solche sprachliche Ausdrücke, die verschiedene Dinge derart bezeichnen, daß der Bedeutungsinhalt *(ratio significata)* einzelnen Analogiegliedern in verschiedener, nicht gleich zu definierender Weise zukommt, wobei jedoch ein in den Gegenständen selbst gelegener Grund für dieselbe Namensbenennung gegeben ist.

Die wichtigsten Analogiearten. Die analogen Ausdrücke sind also gegen die äquivoken und univoken auf Grund eines bestimmten, eigenartigen Verhältnisses abzugrenzen. Weil jedoch diese Verhältnisse verschieden geartet sein können, so hat man durch eine Einteilung der Analogien wenigstens die wichtigsten Verhältnisse einzufangen versucht. Unter diesen Verhälnissen nehmen ohne Zweifel die Beziehungen bestimmter Ähnlichkeit und die der Abhängigkeit den ersten Platz ein. Vielleicht dürfte es nicht zu gewagt sein und klärend wirken, wenn man in der Verschiedenheit dieser beiden Verhältnisse gerade das Unterscheidungsfundament für die beiden, von allen Neuscholastikern vertretenen Analogie arten, nämlich für die Analogie der Proportionalität und der Attribution, zu finden glaubt.

Die Analogie der Proportionalität. Diese Art von Analogie ist dann gegeben, wenn das gleiche Wort gebraucht wird für verschiedene Gegenstände auf Grund eines unvollkommenen Ähnlichkeitsverhältnisses; unvollkommen nennen wir diese Analogie begründende Ähnlichkeit im Gegensatz zur vollkommenen Ähnlichkeit d. h. quidditativen Gleichheit bei der Univozität, was allerdings später noch ausführlicher zu erklären sein wird. Was besagt nun genauer der Ausdruck Proportionalität und warum gebraucht man nicht das einfachere und geläufigere Wort Proportion? Proportion besagt, wenigstens in diesem Zusammenhange, ein einfaches Verhältnis, etwa A : B, Proportionalität dagegen ein Ver-

hältnis von einfachen Verhältnissen, etwa A : B = C : D. Nun finden wir, wie Manser[1]) gut dargetan hat, gerade in dieser Analogie eine Anlehnung an mathematische Verhältnisse; mathematische Gleichungen aber sind stets Verhältnisse von Verhältnissen A : B = C : D. Es wird später zu untersuchen bleiben, ob diese Angleichung an die Mathematik allwegs glücklich sei, jedenfalls wird aus dem Gesagten klar, warum man den Ausdruck Proportionalität dem an sich einfacheren Wort Proportion vorzieht.

Übrigens dürfte auch ein rein sachlicher Grund mitbestimmend sein. Die Weltdinge werden am besten und tiefsten erfaßt, wenn man sie erkennt in dem Verhalten des betreffenden Subjekts zu seinen wesentlichen oder akzidentellen Eigenschaften und Tätigkeiten oder auch, wie wir später sehen werden, aus dem Verhältnis ihrer Wesenheit zu ihrem Dasein. Dasselbe gilt dann auch für die Untersuchung auf ihre Ähnlichkeit hin. Man könnte auch vielleicht einen mehr historischen Grund hinzufügen. Der hl. Thomas spricht des öfteren von der Analogie der Proportion im eben dargelegten Sinne, z. B. De veritate q. 2 a. 11, er verlangt aber außerdem eine *determinata* (gleichsam meßbare) *distantia* zwischen den Gliedern der Analogie (den Analogaten). Da man aber mit diesem Ausdruck von einer *determinata distantia*, wie es scheint, nicht viel anzufangen wußte, so hat man ihn und damit die Analogie der Proportion im Laufe der Zeit ausgeschaltet. Damit soll allerdings mehr eine Vermutung als eine apodiktische Behauptung ausgesprochen werden.

Die Analogie der Proportionalität, auf die es hier ankommt, ist also dann vorhanden, wenn in zwei oder mehreren Gegenständen Verhältnisse wenigstens gedacht werden können, die untereinander eine Beziehung unvollkommener Ähnlichkeit aufweisen, oder wie Johannes a S. Thoma richtig definiert: *Quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem secundum similitudinem seu convenientiam proportionum*[2]). Wenn gesagt wurde, ein Verhältnis müsse wenigstens gedacht werden können, so soll damit angedeutet werden, daß nicht notwendig ein solches Verhältnis in den Dingen eine reale Relation mit real verschiedenen Relationsgliedern sein müsse, daß vielmehr eine logische Relation genüge.

Die Proportionalitätsanalogie kann selbst wieder doppelter Art sein, sie kann eine eigentliche, innere oder aber eine uneigentliche, rein äußere, metaphorische sein. Letztere ist dann vorhanden, wenn das Analogon *(ratio significata)* nur im einen Analogieglied im eigentlichen Sinne verwirklicht ist, während das andere Glied nur

[1]) Divus Thomas 7 (1929) 4 f.

[2]) Joh. a S. Thom., Curs. phil., 1 Log. p. 2 q. 13 a. 3.

auf Grund einer mehr äußerlichen Ähnlichkeit am gleichen Namen partizipiert. Das Lachen wird von dem Menschen und der Wiese ausgesagt, weil die Wiese sich ähnlich verhält, wenn sie im Blütenschmuck prangt, wie der Mensch, wenn er lacht und doch kommt das Lachen nur dem Menschen im eigentlichen Sinne zu, nicht der Wiese. Findet sich jedoch das Analogon in beiden Gliedern, wenn auch in verschiedener Weise verwirklicht vor, wie z. B. das Sehen im Auge und im Geiste, so haben wir es mit der inneren Proportionalitätsanalogie zu tun.

Die Analogie der Attribution. Diese Analogieart in unserem Sinne ist dann gegeben, wenn zwei oder mehrere Gegenstände auf Grund eines Abhängigkeitsverhältnisses denselben Namen tragen, jedoch so, daß das eine Glied wesentlich nicht an die Vollkommenheit des anderen heranreicht; wäre letzteres der Fall, dann hätten wir ja univoke und nicht analoge Glieder (etwa Vater und Sohn). Das eigentlich Unterscheidende gegenüber der Proportionalitätsanalogie liegt in dieser Auffassung gerade in dem Abhängigkeitscharakter, der natürlich meist kausaler Natur sein wird.

Diese Bedeutung der Attributionsanalogie ist nun freilich nicht allgemein angenommen; so will z. B. Manser mit vielen Thomisten das tiefste Wesen dieser Analogieart darin erblicken, daß das Analogon *(ratio significata)* nur im Hauptglied der Analogie formell verwirklicht sei, während es den übrigen Gliedern nur mit Rücksicht auf das *analogatum principale* zuerkannt (attribuiert) werde[1]). Manser beruft sich dafür auf den hl. Thomas und darauf, daß man nur so der Wortbedeutung von *attributio* gerecht werde. Prüfen wir die Sachlage etwas genauer.

Das Wort *attributio*, so lautet der letzte Grund, wird in seiner Bedeutung nur dadurch genügend erklärt, daß sich bei dieser Analogie das Analogon nur im Hauptanalogatum formell findet, während es den übrigen auf Grund des Hauptanalogatum zuerteilt wird. Was wird nun streng genommen zuerteilt? Vielleicht das Analogon selbst? Das wäre doch sicherlich eine falsche Auffassung; die Medizin kann doch niemals im gleichen Sinne wie das Lebewesen gesund genannt werden. Somit bleibt nichts anderes übrig, als daß eigentlich nur der gleiche Name den sekundären Analogiegliedern zuerteilt wird. Eine derartige Auffassung kann aber nicht vollauf befriedigen.

Gewiß würde man dem reinen Bedeutungscharakter von *attributio* allenfalls gerecht, es wäre ja eine Zuerkennung desselben

[1]) Manser, a. a. O. 330: „In welchem Momente liegt die *ratio formalis* der *Attributio?* Darin doch sicherlich, daß das Analogon — *sanum* — nur in einem Analogatum — *animal* — *proprie*, formell sich findet, von dem die übrigen Analogata daher die Analogonform erhalten, gleichsam borgen müssen.

Namens. Ebenso gewiß ist, daß eine derartige Attribution gegeben ist. Aber ist denn das das einzige unterscheidende Merkmal gegenüber der Proportionalitätsanalogie? Haben wir nicht auch dabei eine Namenszuerkennung an die anderen Analogaten? Bei der äußeren Proportionalitätsanalogie haben wir sogar in dieser Hinsicht genau denselben Fall, daß den übrigen Gliedern ein Namen beigelegt wird, dessen Bedeutungsinhalt sich gar nicht formell in ihnen vorfindet.

Vielleicht kommen wir zu einer tieferen Auffassung, wenn wir uns fragen, unter welcher Rücksicht man gerade von einer Analogie der Proportionalität spreche und ob man nicht in derselben Richtung den eigentümlichen Charakter der Attributionsanalogie zu suchen habe. Wie wir sahen, bekommt die Proportionalitätsanalogie ihr eigentümliches Gepräge vom objektiven Ähnlichkeitsverhältnis von Gegenständen oder besser gesagt, von Verhältnissen in diesen Gegenständen; die Zuerteilung desselben Namens an alle Analogaten ist im Grunde genommen sekundärer Natur. Verlegen wir nun das Eigentümliche der Attributionsanalogie auch wiederum in ein objektives Verhältnis und zwar im Unterschiede von der ersten Analogieart in das Verhältnis der Abhängigkeit, so erhalten wir eine viel tiefere Auffassung, weil so der Einteilungsgrund für die beiden Analogiearten einheitlicher wird und zugleich das Unterscheidende mehr ersichtlich wird.

Aber, so könnte man einwenden, wird damit nicht die ursprüngliche Bedeutung von *attributio* ganz abgeschwächt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt? Dem scheint nicht so zu sein. Schon rein philologisch betrachtet fällt die Bedeutung der *attributio* als irgendwie ontologisches Verbundensein eines Gegenstandes mit einem anderen keineswegs aus dem Gesamtbereich des ursprünglichen Bedeutungsfeldes von *attributio* heraus. Das deutet schon A. Forcellini[1]) zur Genüge an, wenn er unter dem Stichwort *attributio* schreibt: *Attributio est etiam idem, quod adjunctum, circumstantia, et quidquid rem aliquam vel antecedit vel comitatur vel consequitur.* Danach wäre also die Analogie der Attribution dann vorhanden, wenn mehrere Gegenstände mit demselben Namen bezeichnet werden, weil sie ontologisch irgendwie verbunden sind; denn offenbar handelt es sich bei den Ausdrücken *antecedere, consequi* nicht bloß um ein rein zeitliches Verhältnis. Ontologische Verbundenheit aber besagt ein Abhängigkeitsverhältnis.

Zu Gunsten unserer Auffassung können wir auch auf den hl. Thomas verweisen und zwar auf eine jener Stellen, die Manser für seine Behauptung anführt. Es handelt sich um De pot. 3,5: *Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo, in quo perfectissime invenitur,*

[1]) Ae. Forcellini, Totius Latinitatis Lexikon, Leipzig und London 1839.

attribuatur omnibus illis, in quibus imperfectius invenitur. Wird hier *attribuere* in dem Sinne genommen, daß das unvollkommen Partizipierende mit demselben Namen belegt wird wie das Vollkommene? Mit nichten. Schon die Überschrift des Artikels: *Utrum possit esse aliquid, quod non sit a Deo creatum,* legt es nahe, daß der Ausdruck *attribui* gar nichts anderes besagen kann als kausal abhängig sein. Das ist aber auch tatsächlich der Sinn des Textes, wie ohne weiters einleuchtet; es ist ein ähnlicher Gedankengang, der sich in der Summa theol. 1, q. 2 a. 3 findet: *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis.* Um allen Zweifel auszuschließen, sei noch eine Stelle aus demselben Artikel De pot. erwähnt: *Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua causa esse attribuatur.* Diese Texte lassen deutlich werden, wie geläufig dem Heiligen der Gebrauch des Wortes *attribui* für abhängig sein war. Dazu will es ein böses Geschick, daß in diesen Stellen gerade das Gegenteil von dem behauptet wird, was Manser als das tiefste Wesen der Attributionsanalogie ansieht, daß nämlich das Ding, dem zugeteilt wird, innerlich und eigentlich wenn auch unvollkommen an dem Anteil hat, von dem es ihm zuerteilt wird. Nur so läßt sich die Gegenüberstellung von *in quo perfectissime invenitur* und *illis, in quibus imperfectius invenitur* verstehen; *imperfectius* bedeutet doch nicht uneigentlich oder äußerlich, wie die Gesundheit etwa der Medizin zukommt; die Gesundheit des Lebewesens kommt der Medizin nicht unvollkommener, sondern im eigentlichen Sinn gar nicht zu.

Zur weiteren Bekräftigung unserer Ansicht, daß irgendein Abhängigkeitsverhältnis die Grundlage für die Attributionsanalogie bilde, kann auch darauf hingewiesen werden, daß alle von jeher unter diese Analogieart gerechneten Beispiele tatsächlich ein solches Abhängigkeitsverhältnis aufweisen; so, um nur einige zu nennen, das Beispiel vom Gesunden: die Medizin ist die Ursache der Gesundheit des Menschen, die gesunde Gesichtsfarbe deren Wirkung; der Ausdruck fromm, insofern er etwa ein Buch, den Menschen und dessen Haltung bezeichnet: das Buch wird fromm genannt, da es zu frommen Gedanken anregt, die äußere Haltung beim Gebete verdient die Bezeichnung fromm, wenn sie ein Ausfluß der inneren Frömmigkeit ist usf. Daß dieses Zusammentreffen von Attributionsanalogie und dem Auftreten eines Abhängigkeitsverhältnisses rein zufällig sein soll, wird niemand im Ernste behaupten wollen.

Die Analogie der inneren und die der äußeren Attribution. Wir haben unsere Auffassung von der Natur der Attributionsanalogie deshalb so ausführlich begründet, weil gerade in dieser Auffassung die von Manser[1]) bekämpfte Einteilung dieser Analogieart in eine äußere und innere allein verständlich wird. Die innere und äußere (uneigentliche) Proportionalitätsanalogie

[1]) A. a. O. 331.

unterscheiden sich dadurch, daß bei der inneren das Analogon, der mit dem analogen Wort bezeichnete Inhalt, sich in allen Analogiegliedern formell findet, während bei der uneigentlichen das Analogon sich nur im Hauptgliede findet. Dasselbe gilt von der Attributionsanalogie; innerlich wird diese Analogieart genannt werden müssen, wenn die Analogieglieder irgendeine ontologische Verbundenheit aufweisen und wenn außerdem das Analogon formell allen Gliedern zukommt; als Beispiel mag die Seinsanalogie zwischen Gott und den Geschöpfen dienen. Äußerlich wird die Attributionsanalogie sein, wenn zwar wiederum irgendein Abhängigkeitsverhältnis *(attributio)* die Beilegung desselben Namens begründet, wobei jedoch die sekundären Glieder nicht selbst das Analogon formell enthalten. So findet sich die Gesundheit des Lebewesens nicht formell in der gesunden Medizin. Scharf charakterisiert Suarez die beiden Klassen:[1])

Deinde observandum est, duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente.

Aus dieser Stelle wird auch ersichtlich, daß er die *attributio* wesentlich nicht in der Zuerkennung desselben Namens an Gegenstände, die ihn eigentlich nicht verdienen, erblickt, sondern darin, daß diese Namensbeilegung erfolge auf Grund einer *attributio* im Sinne einer Hinordnung, die aber nicht willkürlich subjektiv, sondern primär als objektive, ontologisch gegebene angesehen werden muß. Ja, er steht nicht an, die Ausdrücke *attributio* und *habitudo* einander gleichzusetzen[2]).

Mit dieser Erklärung der Attributionsanalogie, das soll zugestanden werden, steht und fällt die eben aufgestellte Einteilung. Würde nämlich *attributio* bloß Beilegung desselben Namens und Zuerkennung der Analogonform an Glieder, denen sie an sich nicht zukommen, besagen, dann wäre es allerdings um die innere Analogie der Attribution geschehen, da ja auch die sekundären Glieder die Analogonform in sich besitzen; in diesem Falle aber wäre die *attributio* als Namensbeilegung und als Zuerkennung der Analogonform etwas ganz überflüssiges, da ja alle Analogaten selbst und in sich dieselbe besitzen und auch denselben Namen ohne eigene *attributio* verdienen.

---

[1]) Suarez, D. M. 28 s. 3 n. 14.

[2]) A. a. O. n. 16: *Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum.*

Zum Schluß dieses Teiles noch ein Wort zum Verhältnis der analogen Erkenntnis und der ontologischen Analogie. Über die Verschiedenheit des Wortes „analog" in beiden Fällen besteht nach dem Gesagten wohl kein Zweifel mehr. Der Unterschied darf auch nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, bloß darin gesucht werden, daß im ersten Falle Ideen, im zweiten Wörter als analog bezeichnet werden; diese Abgrenzung ist mehr äußerlich und stimmt auch nicht durchwegs; ontologisch analog sind eben auch die Ideen, z. B. die Idee des Seins. Negativ gefaßt kommt der wesentliche Unterschied durch Berücksichtigung ihres jeweiligen Gegensatzes am besten zum Ausdruck; die analoge Erkenntnis steht der eigentlichen gegenüber, die analogen Wörter (Ideen) bilden das Gegenstück von äquivoken und univoken Ausdrücken (Ideen).

Aber auch positiv lassen sich die beiden verschiedenen Bedeutungen von „analog" abgrenzen. Bei den analogen Erkenntnissen intendiert der Geist e i n e n Gegenstand, der allerdings mit Hilfe eines anderen und nicht unmittelbar erkannt wird; aber beide Gegenstände tragen eigene Namen, z. B. materiell, immateriell. Bei den analogen Ausdrücken im Sinne der ontologischen Analogie dagegen haben wir einen gemeinsamen Namen (Sinngehalt), der in Beziehung gebracht wird zu zwei, bzw. mehreren Gegenständen, die zum Sinngehalt als irgendeine Art von logischen Gliedern *(inferiora)* in Beziehung stehen. Trotz dieser Verschiedenheit weisen die beiden Bedeutungen von analog auch wiederum eine gewisse Verwandtschaft auf. In den allermeisten Fällen bildet gerade die ontologische Analogie die Brücke für das Fortschreiten unserer Erkenntnis von der eigentlichen zur analogen. Im folgenden haben wir es nur mit der ontologischen Analogie zu tun.

II. Der Begriff des Seins

Der nähere Gegenstand dieser Abhandlung bildet die Analogie des Seins. Der hier zu entwickelnden Wahrheit wird meist die kurze Fassung gegeben, der Begriff des Seins ist analog. Welcher Begriff ist damit gemeint? Diese wichtige Frage erhebt sich gleich an der Schwelle der Lehre von der Seinsanalogie. Um den eigentlichen Fragepunkt deutlicher hervortreten zu lassen, soll zunächst von der genaueren Bestimmung des Inhaltes dieses Begriffes vom Sein abgesehen werden und nur um den Begriff selbst gefragt werden. Es braucht nicht eigens bemerkt zu werden, daß wir mit dieser Fragestellung bereits erkenntnistheoretischen Boden betreten haben. Mit Recht bemerkt dazu M a n s e r[1]: „Die Lösung des Analogieproblems

[1] A. a. O. 7.

wird eine verschiedene sein, je nach der verschiedenen Erkenntnislehre, die jemand vertritt."

1. Subjektiver oder objektiver Begriff. Der Ausdruck „Begriff" ist leider selbst recht vieldeutig und unbestimmt. M. Honecker weist nicht weniger als 17 Bedeutungen nach[1]). Für unseren Zweck mag es genügen, auf die übliche Einteilung in subjektive und objektive Begriffe etwas näher einzugehen. Der subjektive Begriff umfaßt in seiner Ganzheit den Aktvollzug und die Erfüllung des Aktes mit einem Erkenntnisinhalt. Nach dieser doppelten Seite kann der subjektive Begriff wieder in einem doppelten Sinne genommen werden, einmal als Akt nach seinem psychologischen Sein betrachtet *(conceptus subiectivus entitative spectatus)*, sodann als Aktinhalt *(conceptus subiectivus repraesentative spectatus)*. Der objektive Begriff wird dann dieser Inhalt rein absolut betrachtet sein. Von diesem objektiven Begriff kann und muß sodann gefragt werden, ob er objektiven Wert hat; er besitzt ihn, wenn er den gemeinten Objekten entspricht, sie zum Ausdrucke bringt.

Bei der Analogiefrage kommt nun der objektive Begriff allein in Betracht, es handelt sich eben um den Inhalt des Begriffes absolut gefaßt. Darum geht es zunächst, ob z. B. der Begriffsinhalt von Substanz und der vom Akzidenz univok oder analog seien. Aber unser Erkenntnisziel sind in erster Linie nicht die idealen Gebilde, sondern die Wirklichkeiten; darum wird alles von der Frage abhängen, ob die Begriffe des Seins den Wirklichkeiten entsprechen, ob sie objektiven Wert besitzen. Dies gilt namentlich für die Analogiefrage; wie der wirkliche Gott und die wirklichen Geschöpfe, trotzdem beide ein wahres Sein haben, nicht zusammenfallen, das ist die Frage. Außerdem kommt bei der Analogie alles darauf an, wie das Sein auszusagen ist; die Aussagen und Urteile aber gehen naturgemäß auf gegebene Sachverhalte und Gegenstände. Mit Recht sagt M. Limbourg: Wenn es sich um die Aussage eines Begriffes überhaupt handelt, wird dieser notwendig in Beziehung gesetzt zu den seinen Umfang ausmachenden Objekten[2]). In dieser Hinsicht stimmen wir mit der Auffassung von Manser überein, der ebenfalls die Objektivität des Seinsbegriffes betont[3]).

2. Rechtfertigung des objektiven Wertes des Seinsbegriffes. Wesentlich kommt es bei der Frage nach der Analogie des Seins auf den objektiven Begriff an. Da wir aber nur durch unser Denken die Gegenstände in den geistigen Besitz nehmen

[1]) M. Honecker, Logik, Berlin und Bonn 1927, 76—81.
[2]) M. Limbourg, Die Analogie des Seinsbegriffes: ZkTh 17 (1893) 688.
[3]) A. a. O. 8.

können, stellt sich gleich die Frage ein: wie können wir wissen, daß unser Denken vom Sein auch eine objektive, gleichsinnige Entsprechung habe. Manser macht sich die Beantwortung dieser Frage allerdings sehr leicht. Jede Erkenntnis wird einfach als ein *medium in quo* hingestellt, so zwar, daß das nach seiner Meinung von dem Erkentnisinhalt real verschiedene Objekt das Ersterkannte ist[1]). Als Grund für diese Behauptung wird kurz angegeben: „Thomistisch gefaßt, erfassen wir das Objekt, die Sache selbst, die *ratio rei* zuerst und früher als unsere Erfassung, in der wir die Sache erfassen; denn würde kein Gegenstand erfaßt, wäre keine Erfassung da." Der Grund ist aber nur dann stichhältig, wenn eben schon feststeht, daß unsere Erkenntnis gerade eine derartige Erfassung ist, was selbst wieder zu zeigen wäre. Selbst das zugegeben, wäre noch gar nicht einzusehen, warum unsere Erfassung und die Erfassung des Objektes nicht gleichzeitig sein können, wenn nur eine ontologische Priorität des Objektes gegeben ist.

Übrigens werden durch eine derartige Formel alle Erkenntnisse über einen Leisten geschlagen und der große Unterschied der Erkenntnisweise bei den Bewußtseinstatsachen und den Gegenständen der Außenwelt übersehen. Für die Erfassung eines Objektes kann es offenbar nicht gleichgiltig sein, ob dieser Gegenstand in seinem Selbst (in persona) in der denkenden Seele sich findet oder ob er außerhalb des denkenden Subjektes gegeben ist.

Scharfe Stellungnahme Mansers gegen die Schautheorien. Nicht mit Stillschweigen darf an dieser Stelle das scharfe Vorgehen Mansers gegen die sogenannten Schautheorien übergangen werden. Einmal werden wir damit näher bekannt gemacht mit der von vielen Thomisten vertretenen Art und Weise der Rechtfertigung unserer Erkenntnisse; sodann werden wir uns selbst durch eine kritische Prüfung der Sachlage und der gegen die Schautheorien ins Feld geführten Gründe die Bahn frei machen für unseren positiven Aufweis des objektiven Wertes unserer Erkenntnisse; denn, um es gleich jetzt schon zu sagen, wir rechnen uns getrost zu diesen gebrandmarkten Schautheoretikern.

Von Schau, Intuition, kann im eigentlichen Sinne nur bei der inneren Erfahrung die Rede sein; bei der Erfahrung der Bewußtseinstatsachen reden wir von Schauen. Das hat wohl auch Manser vor Augen, wenn er gerade die Ich schautheorie P. Descoqs S. J. namentlich anführt; das Ich kann nur Gegenstand der inneren Erfahrung sein. Damit besagt aber der intuitionsscheue Standpunkt nichts anderes als: Im rechtfertigenden Aufbau unserer Erkenntnisse spielen die Erkenntnisse der Bewußtseinstatsachen entweder

[1]) A. a. O. 8.

keine oder im besten Falle eine ganz untergeordnete Rolle; es kommt alles an auf die Bildung der allgemeinen Begriffe aus dem Rohstoffe der Außenwelt.

Für diese Behauptung wird nun vor allem der Grund namhaft gemacht: Würden unsere Erkenntnisse mit Intuitionen beginnen, dann wäre der Gegenstand singulär; der Allgemeinbegriff käme dann durch Nachbildung des Geschauten zustande und so würden die Allgemeinbegriffe überhaupt und somit auch der vom Sein zu rein subjektiven Zeichen herabsinken[1]). Ein weiterer Grund wird ebendaselbst allerdings mehr angedeutet als ausgeführt; er liegt in der eigentümlichen Lehre von der *materia quantitate signata* als Prinzip der Individuation. Ein solches Prinzip kann nach dieser Auffassung nur im Körperlichen gefunden werden. Um nun zum Begriff des allgemeinen Seins zu gelangen, müssen die individuellen Bestimmungen des betreffenden Gegenstandes weggelassen werden. Wenn nun dieses Losschälen am Körperlichen zu geschehen hat, eben weil bloß an ihm streng individuelle Bestimmtheiten sich finden, so begreift man es, warum man auch den allgemeinen Begriff des Seins einzig und allein durch Abstraktion von Gegenständen der äußeren Erfahrung gewinnen läßt.

Für diese Ansicht könnte auch geltend gemacht werden, unsere Erkenntnisfähigkeiten werden zunächst durch die äußeren Sinne und diese selbst eben durch die Gegenstände der Außenwelt zum Denken angeregt, darum müsse auch der Weg der Rechtfertigung unseres Erkennens über die Sinne und deren Objekte gehen. Ferner hat man von jeher in allen scholastischen Schulen das Intelligibile in sensibili als den proportionierten Gegenstand der sinnlichgeistigen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen angesehen, wieder ein Wink dafür, wo die Rechtfertigung einzusetzen habe.

Die vorgebrachten Argumente mögen alle mehr oder weniger Wahrheitsgehalt besitzen, keiner jedoch fällt zu Gunsten der thomistischen Ansicht entscheidend in die Wagschale. Prüfen wir sie, indem wir von den letztvorgebrachten den Anfang machen. Es soll nicht geleugnet werden, daß der Grundsatz der Alten: *Cognitio incipit a sensibus,* einen Sinn haben kann; ob damit notwendig die äußeren Sinne zu verstehen seien, ist schon nicht so ausgemacht; warum sollte das Kind nicht zuerst seinen Schmerz, sein Wohlbefinden wahrnehmen? Aber auch zugegeben, die ersten Anregungen zum Erkennen rührten von der Tätigkeit der äußeren Sinne her, daraus würde höchstens folgen, daß die Gegenstände der äußeren Erfahrung in gewisser Hinsicht ontologisch das Erste sind, aber noch nicht, daß sie es auch in der logischen Ordnung sind. Zum mindesten müßten

[1]) A. a. O. 9 f.

die Akte einer solchen Erkenntnis gleichzeitig um sich selbst und sich als je unsere wissen; sonst hätte man vielleicht wohl eine Erkenntnis, aber eine solche, von der niemand etwas wüßte. Damit ist aber schon die Priorität der äußeren Erfahrungstatsachen auf Kosten der Bewußtseinsgegebenheiten, von anderen Schwierigkeiten noch ganz abgesehen, aufgehoben.

Der andere Grundsatz, daß das Materielle das unserem Erkenntnisvermögen zugeschnittene Objekt sei, muß richtig verstanden werden; er will wohl besagen, das Materielle ist das entsprechende Objekt, wenn es sich um die Erkenntnis der spezifischen Natur handelt im Gegensatz zur Erkenntnis der eigentümlichen Natur des Geistigen, die nur schlußweise vom Körperlichen ausgehend erfaßt wird. Dem steht nicht im Wege, daß wir z. B. unsere geistigen Akte in ihrem Dasein früher erkennen und auf dem Wege der Rechtfertigung der Erkenntnisse überhaupt davon ausgehen. Man darf nicht vergessen; Intuition besagt noch gar nicht volles Erfassen der spezifischen Natur dessen, wovon wir Intuition haben; es genügt, daß wir die geistigen Akte als seiend, daseiend erkennen. So erleben wir auch das eigene Ich intuitiv bei jedem Akt, der als je meiniger sich kundgibt, und doch wie schwer und kompliziert bleibt die Aufhellung der leiblich-geistigen Natur dieses Ich.

Nicht durchschlagender scheint der an die *materia quantitate signata* anknüpfende Beweisgrund zu sein. Es soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden auf eine Widerlegung der *materia quantitate signata* als Prinzip der Individuation, noch darauf, wie diese Auffassung notwendig zu einem *universale formale* in den Dingen führt. Wie ungenügend eine solche Ansicht ist, davon kann uns ein einfacher Blick auf die geistigen Akte etwa des Erkennens, um die es uns hier besonders geht, überzeugen. Jedermann wird zugeben, daß diese Akte etwas Letztbestimmtes, Individuelles darstellen. Wodurch werden sie individuell? Nach dieser Auffassung nicht durch sich selbst; also durch die denkende Seele; die Seele selbst aber durch ihre Beziehung zur *materia quantitate signata*. Schon das Letzte ist schwer zu denken, noch viel schwerer aber, daß diese Akte durch ihre Beziehung zur Seele und diese wiederum durch die Beziehung zur Materie individuell werden. Oder will man gar behaupten, daß jedes dieser geistigen Akzidentien selbst wieder eine *species* für sich bildet, wie es der hl. Thomas von den Naturen der Engeln anzunehmen scheint?

Wieviel einfacher und ungezwungener ist es, wenn man mit Suarez in diesen Akten selbst wie überhaupt bei allen Dingen den Formalgrund der Individuation sucht und zwar derart, daß das Sosein der Dinge mit den qualitativen Eigenschaften den Grund für

die qualitative, die Existenz aber den Grund für die numerische Individuation hergeben[1]). Damit wird aber der ganze Beweisgrund hinfällig. Zum ersten von den angeführten Gründen werden wir im Verlaufe unserer positiven Darlegung Stellung nehmen.

Positive Begründung des objektiven Wertes des Seinsbegriffes. Wie der hl. Thomas gern sagt: *Amor incipit ab ego,* so möchten wir *mutatis mutandis* auch sagen: *Cognitio incipit ab ego.* Außer allem Zweifel steht, daß wir denken, fühlen, lieben usw. Jeder bewußte Akt weiß um sich (direktes Bewußtsein), weiß um sein Objekt, sei es ein reales, z. B. Schmerz, oder phänomenales, z. B. Grün, weiß endlich sich als je meiniger und damit erlebt er auch das Dasein des eigenen Ich. Die Akte sind konkret, das Ich ist konkret. Aus diesen konkreten Gegebenheiten als Daseienden kann nun die abstrakte Form des Daseins abstrahiert werden[2]). Die Tatsache dieser Abstraktion wird durch das Bewußtsein selbst verbürgt, die Art und Weise läßt sich so erklären: Der Geist erfaßt in der Intuition etwas Daseiendes. Damit ist schon irgendwie wenigstens verschwommen ein Unterschied zwischen einem Subjekt, das Dasein hat, und dem Dasein wahrgenommen. Das Subjekt ist eben daseiend durch das Dasein. Das genügt vorläufig, um vom Subjekte selbst abzusehen und die Form des Daseins allein zu denken. Diese Abstraktion muß dann allerdings als objektiv berechtigt eigens erwiesen werden. Das kann aber dadurch geschehen, daß man etwa den Denkakt als etwas Kontingentes dartut; die Kontingenz aber ersieht man daraus, daß man sich erinnert, daß der Akt früher nicht da war und daß deswegen das Etwas das Dasein nicht als Wesensmerkmal in sich schließt.

Im abstrahierenden Akte haben wir also eine neue Idee, deren Inhalt eben die abstrakte Form der Existenz ist. Der objektive Begriff, der dem subjektiven entspricht, ist mithin nichts anderes als die Existenz, die in der Intuition konkret erfaßt wurde, absolut betrachtet[3]). Da nun die in der Intuition erfaßte Existenz wahrhaft verwirklicht ist, so gilt das auch von der Akterfüllung des abstrahierenden Aktes; denn inhaltlich fallen sie ja zusammen. Somit ist die Objektivität des Seinsbegriffes, Sein genommen im Sinne von Existenz, dargetan.

Auf Grund des bisher Gesagten sei Folgendes zum ersten Einwand Mansers gegen die Schautheorie bemerkt. Die abstrahierende Tätigkeit kann nicht schlechthin als ein Nachbilden des im intuitiven

[1]) Vgl. dazu auch J. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg 1923, 64 f, wo diese Individuationslehre scharf abgefertigt wird.

[2]) Vgl. J. de Vries, Intuition und Abstraktion: Scholastik 5 (1930) 396.

[3]) Vgl. Thomas, De ente et essentia, c. 4.

Akte Erkannten bezeichnet werden, sondern es ist auch wesentlich eben eine absehende Tätigkeit. Wenn es nun schon wenigstens mißverständlich klingt, die Abstraktion bloß in einem Nachbilden bestehen zu lassen, so ist es eine ganz willkürliche Behauptung, daß durch das Abbilden im abstrahierenden Akte der Inhalt desselben zu einem rein subjektiven Zeichen werde; ist denn nicht jede geschöpfliche Erkenntnis irgendwie ein Abbilden gegebener Objekte?

Sein bedeutet, wie wir bald sehen werden, nicht bloß Existenz, sondern auch Wassein, Wesenheit. Wie läßt sich der Seinsbegriff im Sinne von Wesenheit kritisch rechtfertigen, das ist jetzt die Frage. Bei Beantwortung dieser Frage muß wohl beachtet werden, daß es nicht genügt, den Begriff nur irgendeiner allgemeinen Wesenheit als objektiv darzutun, wie es bei der Existenz der Fall war. Die Wesenheiten sind gerade das Prinzip der Verschiedenheit der Dinge und die Lehre von der Analogie des Seins hat die Einheit in der V e r s c h i e d e n h e i t sichtbar zu machen. Darum ist es notwendig, die Hauptklassen von Wesenheiten kritisch zu rechtfertigen. Der Kürze halber soll dies hier nur so geschehen, daß die allgemeinen Richtlinien dieser Rechtfertigung angegeben werden, ohne daß ausführlich der ganze Fragenkomplex zur Behandlung käme.

Beim allgemeinen Begriff des Seins im Sinne von Existenz konnten wir uns auf die innere Erfahrung und die Abstraktion aus Erfahrungstatsachen beschränken. Auch in der Aufhellung unserer Wesenserkenntnis wird die innere Erfahrung reichlich heranzuziehen sein. Wir erleben in der inneren Erfahrung Lust und Freude, Schmerz und Trauer, Erkenntnis und Liebe, Abscheu und Reue; wir wissen uns als Ursache der verschiedenen, besonders der freien Akte, die eben durch unser Zutun entstehen, ohne allzu schwierige Reflexion in die Bewußtseinstatsachen erkennen wir unser Ich als den substantiellen Träger unserer inhärierenden, akzidentellen Akte. Damit stellt uns das Bewußtsein schon eine ganze Reihe von wichtigen Wesenheiten. Mag sein, daß ein solches einfaches Erleben nicht genügt für eine Definition der eben genannten Wesenheiten, aber es genügt, um die verschiedenen Zustände voneinander zu unterscheiden. Wie wichtig übrigens die innere Erfahrung für diese Begriffswelt ist, ersieht man auch daraus, daß es fast ein Ding der Unmöglichkeit ist, diese Begriffe anderen Menschen beizubringen, wenn sie nicht innerlich erfahren werden. Darum werden in methodisch einzig richtiger Weise diese Begriffe größtenteils dadurch an die Jugend herangebracht, daß man in ihr derartige Zustände etwa durch Erzählungen hervorruft.

Die Objektivität dieser so gewonnenen Begriffe leuchtet ohne weiteres ein; es handelt sich ja wiederum um Intuitionen, die diese

Zustände wahrhaft verwirklicht zum Gegenstand haben und weil die abstrakten allgemeinen Begriffe aus der Abstraktion aus diesen Wirklichkeiten entstehen, so haben auch sie, wie wir es schon bei der Existenz aufgezeigt haben, ebenfalls objektiven Wert. Trotzdem soll anerkannt werden, daß die so zu gewinnenden Begriffe von Wesenheiten den kleineren Teil unserer Gesamtbegriffswelt ausmachen; den größeren Teil danken wir der äußeren Erfahrung und selbst von den eben genannten Wesenheiten erlangen wir die Definitionen vielfach durch Beihilfe von anderen Menschen, mithin wiederum auf dem Umweg der äußeren Erfahrung. Ohne nun ausführlich auf die kritische Begründung der Außenweltserkenntnisse einzugehen, muß doch eine Bemerkung dazu gemacht werden.

Die Rechtfertigung dieser Erkenntnisse ruht auf zwei Pfeilern; der eine davon bildet das Kausalitätsprinzip, wonach alles Kontingente eine Ursache haben muß. Alle Begriffe nun, die zum Evidenzausweis dieses Prinzips erforderlich sind, können aus dem Bewußtseinsfeld gewonnen und durch Abstraktion zu Allgemeinbegriffen erhoben werden, wie z. B. Ursache, einer Ursache bedürfen, kontingentes Sein, Entstehen. Der Vergleich dieser beiden Begriffe „kontingentes Sein" und „einer Ursache bedürftig" führt auf nicht allzu schwerem Wege zur Erkenntnis der Allgemeingültigkeit und absoluten Notwendigkeit dieses Verhältnisses[1]). Nur eine speziellere Formulierung dieses Prinzips ist das ihm ganz verwandte: Jede Wirkung muß eine proportionierte Ursache haben.

Das andere Moment bilden die Phänomene des Ausgedehnten, des Farbigen, der Gestalt usw., die im Bewußtsein vorliegen, die aber vom Subjekt her nicht zu erklären sind und darum notwendig über das Subjekt hinausweisen. Auf Grund dieser beiden Faktoren komme ich zur Annahme einer entsprechenden außersubjektiven Ursache für diese Wirkungen im Subjekt mit bestimmter qualitativer Zuordnung. Wenn mir so unmittelbar bloß akzidentelle Bestimmtheiten am äußeren Gegenstand gegeben sind, so komme ich doch aus der Tatsache, daß bestimmte Gegenstände stets mit bestimmten akzidentellen Eigenschaften behaftet sind, zum berechtigten Schluß, es müsse auch da wieder eine Zuordnung bestehen zwischen diesen akzidentellen Eigenschaften und deren Trägern. Auf diese Weise dringt man, freilich oft nach langwieriger Denkarbeit und vielleicht selten in erschöpfender Weise zum eigentlichen Wesen der Dinge vor, wenn auch dieser Weg komplizierter ist als die thomistische Wesensschau im Phantasma, die der Erfahrung tatsächlich widerspricht. Was nützt auch das Phantasma etwa des Goldes, um das Wesen des-

[1]) Vgl. dazu L. Fuetscher S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 2 4) Innsbruck 1930.

selben zu bestimmen[1]). Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß mit all dem, was zur Rechtfertigung der inneren und äußeren Erfahrung gesagt wurde, auch die Grundlagen der natürlichen Gotteserkenntnis gegeben sind.

Noch eine Fähigkeit spielt in unserem Erkenntnisprozeß eine hervorragende Rolle, ich meine das Gedächtnis. Der objektive Seinsbegriff wird also ursprünglich aus den Gegebenheiten sei es der inneren, sei es der äußeren Erfahrung gewonnen und zwar insofern er allgemeiner Begriff ist, durch Abstraktion. Nachdem aber einmal diese Begriffe gebildet sind, werden immer irgend welche Gedächtnisspuren zurückbleiben, zwar nicht die Akte selbst, aber doch der Inhalt derselben. Kommt dann das Denken im weiteren Verlauf auf jene Begriffe, etwa bei Behandlung der Analogiefrage auf den Seinsbegriff, zurück, so wird der denkende Geist nur selten das Sein von Konkreten abstrahieren, sondern er wird einfach die Gedächtnisspecies neu aufleben lassen. In diesem Falle wird der objektive Begriff des Seins nichts anderes sein als der auf die angegebene Weise rechtmäßig entstandene Inhalt der Gedächtnisspecies.

Vielleicht hat auch Suarez das eben Gesagte vor Augen, wenn er zum Unterschied vom subjektiven (formalen) und objektiven Begriff etwas dunkel bemerkt: *Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti objici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo substantia et similia*[2]). Man fragt sich, was unter der *res universalis* zu verstehen sei. Nach unserer Auffassung ist es einfach der allgemeine Inhalt der Gedächtnisspecies. Sonst ist rein nichts anzugeben als *res universalis*, da ja alle verwirklichten Gegenstände wiederum konkret sind. Höchstens müßte man zur Annahme die Zuflucht nehmen, daß der Akt des Denkens selbst aus sich den allgemeinen Gegenstand hinaus projiziere. Übrigens hat Suarez den Unterschied zwischen dem subjektiven Akt nach seiner psychologischen und seiner inhaltlichen Seite zuwenig hervorgehoben. Es verschlägt nichts, daß der Akt seinem Sein nach kon-

[1]) J. de Vries macht zur Frage der Außenwelterkenntnis auch darauf aufmerksam, daß unsere Wahrnehmungen einen „Sinn" haben müssen, den sie nur dann haben, wenn den Erscheinungen der Außenwelt auch die Wirklichkeit weitgehend entspricht. Es soll nun durchaus nicht geleugnet werden, daß auch dieser Weg gangbar ist, vielmehr bildet er eine gute Ergänzung vom Finalitätsprinzip her. Wie aber das Prinzip vom hinreichenden Grunde in der Erkenntnisordnung früher ist, so dürfte auch der oben dargelegte Weg früher und leichter sein. Vgl. J. de Vries, Intuition und Abstraktion: Scholastik 5 (1930) 399.

[2]) D. M. 2, s. 1 n. 1.

kret, seinem Inhalt nach universell sei; dafür genügt eine begriffliche Unterscheidung von beiden, wenn sie auch nur eine Realität darstellen. Nach unserer Auffassung kommt auch das zur Geltung, daß unser geschöpfliches Denken immer vom Gegenstand determiniert werden muß, was in unserem Falle eben durch die Gedächtnisspur geleistet wird.

III. Inhalt und Einheit des Seinsbegriffes

Bisher wurde von der Bestimmung des Inhaltes des Seinsbegriffes ganz abgesehen, die Objektivität dieses Begriffes stand im Vordergrunde des Interesses. Für den Aufweis und die Erklärung der Analogie des Seins wird es von entscheidender Bedeutung sein, einen einheitlichen Begriff vom Sein zu gewinnen und die Einheitlichkeit wird eben vom Inhalt des Begriffes abhängig sein.

1. Der Inhalt des Seinsbegriffes. Da alles, was ist und sein kann, irgendwie am Sein teilhat, so wird es vor allem darauf ankommen, einen solchen Begriffsinhalt zu entdecken, der allen Dingen zukommt, von denen das Sein aussagbar ist. Offenbar handelt es sich darum, einen möglichst weitreichenden Begriffsinhalt zu finden. Dazu wird man kommen, wenn man den Begriff vom Sein möglichst von Bestimmtheiten entkleidet; je unbestimmter der Begriffsinhalt, um so mehr Seiendes wird er umfassen nach dem logischen Gesetz: Der Begriffsinhalt und der Begriffsumfang sind invers proportional.

Mithin ist beim Begriff Sein jedenfalls jedes einzelne Existierende als solches wegzulassen, auch die Soseinsbestimmungen im einzelnen. Was besagt also das Sein im allgemeinen? Abstrahiere ich von dieser oder jener Existenz, so bleibt Existenz im allgemeinen, abstrahiere ich von bestimmten Wesenheiten, so bleibt Wesenheit im allgemeinen. Die Frage ist nun, wie bringe ich diese zwei, Existenz und Wesenheit, auf eine Begriffsform? Sind sie nicht mehr reduzierbar auf einen beide umfassenden Begriffsinhalt, dann klaffen sie unrettbar auseinander, dann sind sie äquivok und bilden damit zwei gegensätzliche Welten. So ist es aller Mühe wert, nach einem sie einigenden Bindeglied Ausschau zu halten.

Man könnte den Versuch machen, alles auf den Begriff der Existenz zurückzuführen. Tatsächlich scheint der hl. Thomas, der in genialer Weise das Problem bereits fühlte, diesen Weg gegangen zu sein. Dafür sprechen die Stellen: *Ens dicitur ab esse*[1]*; Esse dicitur de omni eo, quod est*[2]*; omnibus autem commune est*

[1]) De veritate q. 1 a. 1.
[2]) S. c. g. 2,15.

esse[1]). Mit Recht bemerkt J. Habbel[2]) zu den angeführten Texten: „Das *esse* bezeichnet für Thomas den *actus essendi*, das Wirklichsein von diesem und jenem — also das Existieren, das Bestehen von etwas." Aus all dem wird klar, daß nach Thomas die Existenz das Letzte und Gemeinsamste ist und den Inhalt für den allgemeinsten Seinsbegriff hergibt.

Für diese Überlegenheit der Existenz vor dem Sosein scheint auch die Tatsache zu sprechen, daß das Existierende in der logischen Ordnung das Ersterkannte ist, nach den Thomisten allerdings bloß in dem Sinne, daß aus dem Existierenden die Wesenheiten erschaut werden. Ebenso scheint die Existenz alles, was Sein hat, in sich zu umfassen, das Existierende und auch das Mögliche; letzteres scheint eben ein solches nur dadurch zu sein, daß es existieren kann. Ein weiterer Beleg für diese Anschauung kann auch aus der Bedeutung des Wortes *ens*, seiend genommen werden. *Ens* als Partizip drückt doch die tatsächliche Ausübung der Bedeutung des Verbums *esse* aus; die tatsächliche Ausübung von Sein, so scheint es wenigstens, kann nur die reale Existenz sein.

Doch bei aller Anerkennung der Wichtigkeit der Existenz im Seinsbegriff scheint dieser Versuch nicht zum Ziele zu führen. Einmal läßt sich fragen, ob man nicht ebensogut umgekehrt alles unter dem Gesichtswinkel des Soseins betrachten könnte; man kann doch auch, und es geschieht in philosophischen Lehrbüchern tatsächlich, vom Wesen (Sosein) der Existenz sprechen.

Ausschlaggebend ist jedoch die Schwierigkeit bei den Möglichkeiten, den idealen Wesenheiten. Gewiß kann eine derartige Wesenheit in ihrer Beziehung zu ihrem realen Verwirklichtsein in realer Existenz gedacht werden. Sie kann aber auch als Komplex von Soseinsmerkmalen ohne diese Beziehung gedacht werden und auch so betrachtet hat sie ein wahres Sein. Schon M. Liberatore hat auf diesen doppelten Sinn von Möglichkeit aufmerksam gemacht:

„Kurz, in einer Wesenheit kann man entweder die gegenseitige Consonanz der charakteristischen Merkmale betrachten, insofern sie nicht im Gegensatz zueinander stehen; oder die hieraus sich ergebende Fähigkeit zu ihrer Verwirklichung ... Im ersten Falle haben wir die innere Möglichkeit ihrem Fundamente nach *(implicite)*; und diese fällt mit dem Begriff der Wesenheit zusammen. Im zweiten Fall haben wir die innere Möglichkeit in ihrem formalen Begriff *(explicite)*[3]).

[1]) Ebd.

[2]) Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, Berlin, Regensburg, Wien 1928, 42.

[3]) Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin, übersetzt von E. Franz, Mainz 1861, 226 f.

Wenn demnach die Wesenheiten auch für sich ein Sein, wenn auch nur in Abhängigkeit vom ersten Sein, von Gott, haben, so geht es nicht an, einfachhin das Sein im weitesten Sinne auf die Existenz *(esse)* zurückzuführen. Übrigens ist auch der angegebene Grund, daß das Seiende *(ens)* das Konkrete ausdrücke, das das Sein ausübe und somit das Existierende bedeute, nicht stichhaltig, da man auch beim idealen Seienden das Subjekt und die Form, wodurch es ideal seiend ist, unterscheiden kann.

Mit aller Deutlichkeit hat sich Suarez bei Behandlung der Seinslehre die Frage über das Verhältnis von Existenz und Wesenheit unter der genannten Rücksicht gestellt[1]). Die Frage ist ihm: worin kommen das aktuelle und das potentielle Sein überein, haben sie noch irgend etwas Gemeinsames (n. 8)? Terminologisch stellt er fest, daß das *ens* als Partizip des Verbum *esse* das aktuell Existierende bedeute, das *ens* aber *nominaliter* genommen von der aktuellen Existenz absehend nur das bedeute, was und insofern es existieren kann: *ens enim in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo.* — In der Beantwortung der gestellten Frage werden drei Möglichkeiten ins Auge gefaßt. Entweder hat Sein als rein Mögliches und als Existierendes nichts gemeinsam, das heißt sie sind äquivok, oder, was eigentlich fast dasselbe besagt, sie sind analog, aber ohne gemeinsame *ratio*, oder es läßt sich von ihnen ein neuer, gemeinsamer Begriffsinhalt gewinnen (ebd.).

Suarez entscheidet sich für die erstgenannte Möglichkeit. Das Sein bedeutet nicht einen dem möglichen und wirklichen Sein übergeordneten, gemeinsamen Begriff, sondern es hat unmittelbar zwei verschiedene Bedeutungen, es bezeichnet entweder das Sosein abstrahiert vom Dasein oder das Sosein mit dem Dasein. Daher ist die Bedeutung desselben Ausdruckes Sein äquivok oder im besten Falle analog, aber nicht im Sinne einer inneren Analogie, sondern im Sinne einer rein äußeren Proportionalitätsanalogie (n. 9). Um aber die beiden letzten Seinsbedeutungen nicht ganz auseinander fallen zu lassen, betont Suarez, auch das *ens nominaliter* genommen negiere nicht das Verwirklichtsein, sondern es sehe bloß davon ab, und so könne das *ens nominaliter* genommen eingeteilt werden in das verwirklichte und das mögliche Sein. Das wird deswegen so hervorgehoben, weil das *ens* auf jedes Sein angewendet wird, das *ens* jedoch, insofern es die Existenz negiert, nie und nimmer von Gott ausgesagt werden kann (n. 11). Eine gemeinsame *ratio* will er für das rein Mögliche und das Daseiende deshalb nicht annehmen, einmal weil

[1]) D. M. 2, s. 4 n. 8—12.

nicht anzugeben sei, worin diese hinter dem Möglichen und Daseienden zurückliegende *ratio* bestehe, dann weil die dem Ausdrucke *ens* zuerteilte Bedeutung das eine von beiden oder beide zugleich bezeichne, aber nicht einen den beiden gemeinsamen Begriffsinhalt (n. 8).

Eigentümlich ist dieser Auffassung die starke Betonung des Soseins in seiner Selbständigkeit. Wenn die beiden Bedeutungen des Seins im Sinne von Wesenheit und Dasein geradezu als äquivok bezeichnet werden, so finden wir keine Spur mehr von der Auffassung des hl. Thomas, die Existenz als den primären, alles einigenden Begriffsinhalt vom Sein hervortreten zu lassen. — Jedoch auch diese Lösung des Knotens kann nicht befriedigen. Das Sein wäre gemäß dieser Auffassung doch unmittelbar in zwei Welten getrennt, die begrifflich nichts mit einander zu tun hätten, die alles durchdringende Analogie des Seins wäre konsequent nicht mehr aufrechtzuerhalten. Schon von vornherein ist nicht leicht anzunehmen, daß es rein zufällig sein sollte, daß Sosein und Dasein auch mit demselben Worte bezeichnet werden. Unschwer läßt sich feststellen, daß beide, Sosein und Dasein, dem Nichts entgegenstehen, wenn auch in verschiedener Weise. Liegt aber in dem „Dem nichts entgegengesetzt sein" des Daseins ebensogut wie des Soseins nicht eine beiden Welten überspannende Eigenschaft? Somit erhalten wir, wenn wir diese gemeinsame Eigenschaft des „Nicht nichts sein", abstrahieren, den entblößtesten, unbestimmtesten, aber auf alles applizierbaren Begriffsinhalt, mag man ihn nun mit den Ausdrücken etwas, Realität, oder *ens ut sic* wiedergeben. Darin kommt alles überein, sich irgendwie aus der schaurigen Nacht des nichts zu erheben, angefangen vom nicht existierenden Sosein bis hinauf zum notwendig existierenden unendlichen Gott. Ähnlich wie von dieser und jener Wesenheit Sosein als solches abgehoben wird, so wird von Dasein und Sosein abstrahiert, das Sein ganz im allgemeinen gebildet.

2. Die Einheit des Seinsbegriffes. Darin kommen wohl alle scholastischen Philosophen überein, daß der Begriff des Seins irgendeine Einheit aufweist, daß man zu einem Seinsbegriffe gelangen kann, der irgendwie auf alles Seiende anwendbar ist. So schreibt auch Manser: „Der *conceptus objectivus* des Analogon *ens* muß irgendwie eine reale Seinseinheit und daher Identität in den Analogata ausdrücken[1]). In der Erklärung aber dieser Begriffseinheit gehen die Meinungen weit auseinander.

Eine sehr verbreitete Ansicht geht dahin, den *Ens*begriff als *explicite* einheitlich zu deuten, während er gleichzeitig *implicite* die Inferiora mitenthält. Zu diesem Standpunkt kommen die einen aus

[1]) A. a. O. 11 f.

erkenntnistheoretischen Erwägungen; es sind jene Philosophen, die die sogenannte *praecisio obiectiva* oder die eigentliche Abstraktion ablehnen. Nach ihnen kann von einem Gegenstand niemals ein Merkmal, das mit anderen real identisch verbunden ist, so allein gedacht werden, daß die übrigen Merkmale gänzlich außer Acht gelassen werden. Denkt man z. B. den Menschen als ein sinnliches Lebewesen, so würde man *implicite* auch die Rationalität mitdenken. Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Auffassung von Abstraktion auch nicht mehr den Namen einer solchen verdient, sich vom Nominalismus nicht unterscheidet und den Bewußtseinstatsachen von der Bildung von Allgemeinbegriffen nicht gerecht wird. — Es besteht aber auch eine zweite Auffassung, die speziell vom Seinsbegriff behauptet, daß die Inferiora *implicite* mitgedacht werden. In diesem Sinne ist wohl Manser zu verstehen, wenn er schreibt: „In diesem Sinne spricht man in der Analogie von einer *abstractio* und *praecisio imperfecta*, die die Vielheit der Analogata nicht ignoriert, sie aber als solche vor der Einheit zurücktreten und abblenden, gleichsam im Schatten läßt"[1]). Danach wäre der Seinsbegriff *explicite* zwar einfach und einheitlich, er enthielte aber doch verdeckt die Analogata[2]). Der Grund zu dieser Ansicht liegt zunächst nicht in einer ungenügenden Auffassung der Universalbegriffe, sondern in dem alles durchdringenden Charakter des Seins selbst.

Diese Ansicht jedoch, mag sie aus welchem Grunde immer vertreten sein, ist nicht haltbar. Alle konkreten Wesen kommen, wie wir sahen, darin überein, daß sie dem nichts entgegengesetzt sind. Allerdings sind sie als konkrete Gegenstände je in ganz bestimmter und zwar in verschiedener Weise nicht nichts. Das hindert aber nicht, von der bestimmten Art des Gegensatzes zum nichts abzusehen und sie nur zu denken unter der allgemeinen Rücksicht, worin sie zusammentreffen, daß sie dem nichts entgegengesetzt sind. Damit haben wir zwar einen recht unausgefüllten, aber dafür einheitlichen Begriffsinhalt, der allen Dingen, den möglichen wie den verwirklichten zukommt.

Gewiß soll zugegeben werden: wenn ich den so gewonnenen Begriff des Seins etwa auf einen Menschen appliziere und ihn vom Menschen aussage, so denke ich mit dem Sein die ganze Realität des Menschen; denn die *ratio* des Seins ist nicht eine eigene, von den übrigen wesentlichen Merkmalen des Menschen losgetrennte Realität. Aber ich betrachte diese Realität bloß unter der Rücksicht des unbestimmten Seins, *rem totam*, aber nicht *totaliter*. Dasselbe haben wir bei den eigentlichen Universalbegriffen; denke ich den Menschen als

[1]) A. a. O. 29.

[2]) Vgl. dazu auch Habbel 45 f.

sinnliches Lebewesen, so denke ich wiederum die ganze Realität, aber nur unter der Rücksicht des Lebewesens. Auf diese Eigenart bei der Abstraktion hat schon der hl. Thomas scharfsinnig aufmerksam gemacht: *Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa, quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, nec differentia est forma, sed a forma sumpta ut significans totum*[1]).

Dem entspricht auch die Tatsache, daß wir von jedem Seienden das Sein als solches *(ens ut sic)* aussagen: Gott ist Sein, das Geschöpf ist Sein. Wäre das Sein nicht der schlechthin einfachste Begriff, *explicite* und *implicite*, so könnte das Prädikat Sein von niemandem ausgesagt werden. Würde das Sein auch nur *implicite* die bestimmten Differenzen beinhalten, so könnte z. B. von Gott nicht gesagt werden, daß er Sein ist; denn dann würde das Sein auch das akzidentelle Sein unmittelbar mitenthalten, das doch Gott nicht zukommen kann; dasselbe würde von allen geschöpflichen Dingen gelten, denen das Aussichsein niemals zukommen kann. Würde der Begriff des Seins auch nur *implicite* die bestimmten *modi* des Seins einschließen, *modo confuso*, so kann man sich fragen welche. Da alles Sein ist, auch die Individualitäten Sein sind, so müßte man konsequent behaupten, daß schließlich alles und jegliches Sein nicht bloß dem Begriffsumfang nach, was tatsächlich der Fall ist, sondern auch dem Begriffsinhalt nach mitenthalten sei, was wohl niemand im Ernste behaupten wird. Der Seinsbegriff wäre dann nicht mehr der einfachste, sondern der komplizierteste, der sich denken läßt. Dem widerspricht auch, was der hl. Thomas über diesen Begriff sagt: *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens ... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*[2]). Würde der Seinsbegriff auch nur *implicite* die verschiedenen *modi* des Seins enthalten, so könnte man wohl von einer *analysis*, aber nicht von einer *additio* sprechen.

Daß der positive Weg von Manser, durch die metaphysische Proportionalitätsidentität die letzte Einheit des Seins zu erklären, nicht gangbar ist, soll später eigens gezeigt werden, wenn wir die Analogiearten zwischen Gott und Welt behandeln. Gerade aus der Einfachheit und Unbestimmtheit des Seinsbegriffes erklärt es sich auch, warum der hl. Thomas so gern behauptet[3]), das Sein sei das

[1]) De ente et essentia c. 3.

[2]) De veritate q. 1 a. 1.

[3]) A. a. O.: ebenso S. theol. 1 q. 94 a. 2.

Erste in unserer Erkenntnis, eben weil es das Leichteste ist. Nicht das Sein als Proportionalitätsidentität ist offenbar das Leichteste, wohl aber der inhaltlich leerste Seinsbegriff im dargelegten Sinne. Darum geben in der Tat auch die Kinder auf die Frage, was ist das oder jenes, am liebsten und schnellsten die Antwort: etwas.

Diese Einfachheit des Seinsbegriffes schließt aber auch jede weitere Definition oder Erklärung aus. Darum ist es eine vergebliche Mühe, wenn M. Heidegger[1]) zwar die Undefinierbarkeit des Seins im allgemeinen zugibt, aber doch die Frage nach dem Sinn des Seins stellt. Den Sinn könnte man nur dann näher bestimmen, wenn man eben auch das Sein schon bestimmter sein ließe; aber dann handelt es sich bereits nicht mehr um den allgemeinsten Seinsbegriff, sondern um einen konkreteren. Diese Frage wird auch nicht durch die Heranziehung der weiteren Frage gefördert· wer stellt die Frage nach dem Sein und aus welcher Verfassung heraus wird sie gestellt. Denn der Inhalt des Seinsbegriffes ist etwas objektiv Gegebenes, das für jeden denkenden Verstand ein Gleiches darstellt.

Am Schluß dieses Teiles soll noch zusammenfassend bemerkt werden, daß die Einheit des Seinsbegriffes einen doppelten Sinn haben kann; einmal versteht man darunter die nicht weitere Zerlegbarkeit des Begriffsinhaltes, eben die Einfachheit des Begriffsinhaltes. Sodann spricht man von der Einheit dieses Begriffes, insofern durch den einen Begriff ein Inhalt gedacht wird, der allem Seienden zukommt (die logische Einheit). Offenbar ist gerade die Einfachheit des Begriffsinhaltes der Grund der logischen Einheit.

IV. Einheit und Analogie des Seinsbegriffes

Was wohl die meisten Thomisten abhält, der Einheit des Seinsbegriffes im angegebenen Sinne beizupflichten, ist die Furcht, es sei damit um die Analogie geschehen. Diese Folgerung zieht Manser gegenüber Suarez, der ja mit Nachdruck die Einheit des Seinsbegriffes betont hat: „Der absolut einheitliche *conceptus obiectivus* des Seins hätte Suarez logisch zur *univocatio entis* und damit wieder logisch zur Leugnung jeder wahren Analogie, aber auch der tatsächlichen Vielheit der Dinge führen müssen“[2]). Manser hat es allerdings unterlassen, diese Konsequenz als solche im System des Suarez aufzuweisen; mit Ausdrücken wie: „Weitere Kommentare über diese Theorie sind unnötig, es springt förmlich in die Augen“, ist natürlich nichts ausgemacht. Es wird also unsere Aufgabe in diesem Teile sein, zu zeigen, daß eine solche Furcht ganz unbegründet ist, daß die in unserem Sinne verstandene Seinseinheit die Analogie durchaus nicht gefährdet, sondern sich sehr wohl mit ihr verträgt.

[1]) Sein und Zeit, Halle 1927, 4.

[2]) A. a. O. 17.

Wenn wir von der Einheitlichkeit des Seinsbegriffes sprachen, so meinten wir den objektiven Begriff, das heißt den Inhalt des Seinsbegriffes rein absolut betrachtet, auch abstrahiert vom subjektiven Akt. Es ist mithin nichts anderes als die *ratio*, die *forma*, wodurch sowohl das Mögliche wie das Wirkliche sich rein formell vom nichts unterscheidet. Wir sahen weiter, dieser Begriffsinhalt hat objektiven Wert, insofern er von allen Weltdingen überhaupt aussagbar ist. Die Frage ist nun: folgt daraus schon die Univozität des Seinsbegriffes? In einem gewissen Sinne ist mit ja zu antworten, insofern es nämlich eine ganz einheitliche Form gibt, die von allem aussagbar ist. Wir nennen sie eine rein logische Univozität; rein logisch, weil sie allen Dingen nur in abstrakter Form und abgesehen von der Art ihrer Verwirklichung zukommt. Aus der abstrakten Form aber, rein für sich betrachtet und ohne auf die Art der Verwirklichung zu sehen, läßt sich noch gar nichts entnehmen, wie diese *ratio* von den Dingen auszusagen sei, ob univok oder analog. Bei der Analogiefrage geht es aber gerade darum, wie die *ratio* des Seins in den Dingen verwirklicht sei und wie man sie dementsprechend von den Dingen auszusagen habe. Es handelt sich also gar nicht um die logische, sondern um die ontologische oder metaphysische Univozität, bzw. Analogie.

Um mit Manser eine gemeinsame Basis zu haben, wollen auch wir von der anerkannten aristotelischen Definition der Univokation ausgehen, die Manser so übersetzt: Etwas, was von vielen, deren Name derselbe ist, dem Namen entsprechend, auch als Definition der Sache dieselbe ist[1]). Suchen wir nun die einzelnen Bestandteile der Definition mehr hervortreten zu lassen und gleichzeitig die Anwendung auf das Sein zu machen. a) In der Definition ist die Rede von vielen; damit soll angedeutet werden, daß die betreffende *ratio*, um deren univoken, bzw. analogen Charakter gefragt wird, in Beziehung zu den vielen Dingen zu setzen sei; dazu wird erforderlich sein, daß die vielen in ihrer Eigenart zu erkennen sind. Als solche aber werden sie erkannt, wenn man um ihre metaphysische Wesenheit weiß; dadurch werden sie charakterisiert, das primär und radikal Unterscheidende sind eben die Wesenheiten der Dinge. b) Deren Name derselbe ist; dieses Element kennen wir schon. Auf unseren Fall angewendet, wissen wir ebenfalls schon, daß alle Dinge ohne Ausnahme an dem Namen Sein partizipieren; wir werden aber vier Seinsklassen, um so zu reden, herausgreifen: Gott als *ens a se*, die Geschöpfe als *entia ab alio*, die Substanz als *ens per se* und das Akzidens als *ens in alio*, weil es auf diese besonders ankommt. c) Es heißt in der Definition weiter: dem

[1]) A. a. O. 12.

Namen entsprechend. Damit soll gesagt sein, die Wesenheiten, die in den vielen in Betracht kommen, müssen selbst unter den Bedeutungsumfang des Namens fallen; haben wir z. B. den Ausdruck: sinnliches Lebewesen, dann wird eben nur dieser Wesensbestandteil vom Tier und vom Menschen diesem Namen entsprechen, aber nicht die Vernünftigkeit bzw. die Vernunftlosigkeit. Anders jedoch verhält sich die Sache mit dem Namen Sein; zu seinem Bedeutungsumfang gehört nicht bloß ein Teil der betreffenden Wesenheiten, sondern die ganze Wesenheit mit allen den betreffenden Merkmalen, da das Sein alles durchdringt und durchzieht. d) Das Entscheidende in der Definition der Univokation liegt aber, alles bisher Gesagte vorausgesetzt, darin, daß die Definition der Sache dieselbe sei. Wenden wir nun dieses entscheidende Moment auf das Sein an, so haben wir die verschiedenen Wesenheiten, etwa die Wesenheit Gottes und die der Geschöpfe auf ihre Definition hin zu prüfen. Nun ist klar: die metaphysische Wesenheit Gottes, man mag sie des genaueren nach den verschiedenen Meinungen der Scholastiker verschieden erklären, muß in irgendeiner Form das zum Ausdruck bringen, daß sie die Existenz formell in sich schließt[1]). Will man dagegen die geschöpfliche Wesenheit, einerlei welche definieren, so wird die Existenz als nicht zum Wesen gehörig wegbleiben müssen und zwar wegen der Kontingenz oder in letzter Linie wegen der Endlichkeit des Geschöpfes. Damit klaffen aber die Definitionen der beiden Wesenheiten mit Notwendigkeit auseinander, allerdings nicht so, daß sie nichts Gemeinsames mehr hätten, beiden kommt es ja zu, daß sie dem nichts entgegengesetzt sind, aber wegen der radikal verschiedenen Art dieses Gegensatzes zum Nichts. Etwas ähnliches gilt von Substanz und Akzidens, die zwar nicht im selben Sinne durch das verschiedene Verhalten zur Existenz sich scheiden, aber doch durch die nicht weiter zurückführbaren Definitionen von *ens in se* und *ens in alio* wiederum notwendig auseinander gehen.

Von der Univokation des Seinsbegriffes kann nach dem Gesagten keine Rede mehr sein; da jedoch diese Wesenheiten trotz weitgehender Verschiedenheit auch eine Ähnlichkeit aufweisen, indem sie dem Nichts entgegenstehen, und außerdem Abhängigkeitsbeziehungen zwischen ihnen sich vorfinden, sind sie auch keine Äquivoka, sondern Analoga. Dies gilt nun sowohl von den objektiven Begriffen der betreffenden Wesenheiten als auch von den verwirklichten Wesenheiten. Auch die Begriffe von Gott und dem Geschöpf gehen in dem angegebenen Sinne auseinander und weil diese Begriffe objektiven Wert haben, darum gilt ein gleiches von den Wirklichkeiten.

[1]) Vgl. L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien 235.

Man kann den analogen Charakter des Seins auch dadurch beleuchten, daß man einem dreifachen Zustand eines Sinngehaltes im allgemeinen unterscheidet, ganz entsprechend der Lehre des hl. Thomas[1]). Nach dem Heiligen kann man nämlich einen Sinngehalt nach der physischen, nach der absoluten (metaphysischen) und nach der logischen Ordnung betrachten.

In der physischen Ordnung wird er genommen, insofern er rein tatsächlich im Wirklichen gegeben ist. So aufgefaßt wäre z. B. der Sinngehalt *animal* weder mit Rücksicht auf Tiere und Menschen, noch auch hinsichtlich der Menschen unter sich univok, da ja der Inhalt *animal* bei den Menschen mit der Vernünftigkeit, bei den Tieren mit der Unvernünftigkeit, und bei den Menschen unter sich mit verschiedenen Individualitäten zu einer identischen Realität verwachsen ist.

Man kann ferner eine *ratio*, ein Merkmal oder einen Komplex von Merkmalen einfach nach seinem reinen Sinngehalt betrachten, eben wie er zu definieren ist; es ist die absolute Betrachtungsweise, wobei zwar womöglich abstrahiert wird von der Individualität oder auch anderen Merkmalen z. B. der Rationalität beim Menschen, aber doch nicht so, daß die abstrahierte *ratio* als abstrakt angesehen wird. Diese Betrachtungsweise haben wir bei den meisten Urteilen, so im einfachen Urteil: der Mensch ist ein Lebewesen, Petrus ist ein Mensch; die Prädikate in solchen Urteilen sind nichts anderes als das, was das direkte Universale ausdrückt ohne die Form der Universalität; wäre diese Form dabei, dann könnte man nur Urteile fällen, in denen das Subjekt selbst wieder ein formell Allgemeines ist, aber nicht in den viel häufigeren Fällen, wo es sich um ein konkretes Subjekt handelt. Aber, so könnte man einwenden, ist nicht der Inhalt des allgemeinen Seinsbegriffes das unbestimmte *nonnihil*? Damit wären wir wiederum in der Univokation des Seins gefangen. Allein dem wäre nur dann so, wenn ich das Sein so abstrahieren könnte, daß der übrige Inhalt der Inferiora eben nicht Sein wäre, zum Sein als etwas ganz Neues, außerhalb des Begriffsumfanges des Seins Liegendes hinzukäme, was nicht der Fall ist. Daraus ergibt sich, daß das Sein analog wird in der absoluten, metaphysischen Ordnung und daß man darum mit Recht von der metaphysischen Analogie des Seins spricht.

Die dritte Betrachtungsweise betrifft die rein logische Ordnung. Wiederum wird ein Inhalt von einer Gegebenheit abstrahiert und dieser Inhalt betrachtet, insofern er allgemein ist, sei es nun als direktes Universale mit dem Modus der Abstraktion oder gar das reflexe Universale, d. h. das Allgemeine, insofern es vielen zukommt.

[1]) De ente et essentia c. 4.

So haben wir das Sein in der logischen Ordnung, wenn es als abstrakt und als den vielen zukommend gedacht wird. So gesehen ist allerdings das Sein univok mit dem Inhalt *nonnihil*.

Das Verhältnis des Analogon *ens* zu den Analogata. Um das Gesagte noch deutlicher zu machen, wird es am Platze sein, zusammenfassend noch einmal auf das Verhältnis des Analogon *ens* zu seinen Analogata einzugehen. Es möchte nämlich den Anschein erwecken, als ob doch das *ens* bloß den Inhalt *nonnihil* besage, nicht etwa den Sinngehalt *ens a se, ens ab alio;* wenn aber die Analogie vom Sein ausgesagt werde, insofern es in den Inferiora *ens a se* usw. ist, so werde die analoge Prädikation dem *ens* gewissermaßen von außen angeklebt, angehängt. Einer solchen Auffassung könnte auch die manchmal gebrauchte Ausdrucksweise Vorschub leisten, daß der Seinsbegriff nur *per denominationem quasi extrinsecam* analog sei und wenn dann darauf hingewiesen wird, daß in ähnlicher Weise auch der Akt des Schreibens vom Willensakt her frei genannt werde.

Von einer solchen Denomination läßt sich bei der Seinsanalogie in dem Sinne reden, daß wenigstens zwei verschiedene Realitäten als Analogata erforderlich sind; wird nun das Sein in dem einen Glied definiert, so liegt selbstredend das Sein des anderen Gliedes real außerhalb des anderen. Das ist jedoch nicht gemeint. Der Ausdruck *denominatio quasi extrinseca* soll offenbar nur das eine besagen: Wird das Sein als *nonnihil*, also in seiner allgemeinsten Bedeutung analog genannt, so wird zwar das, was *nonnihil* ist, *(ens ut sic specificative sumptum)* so geheißen, aber nicht als solches, *ens reduplicative sumptum*, sondern insofern das *nonnihil* eben in verschiedener Weise verwirklicht ist. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die *ratio entis* als *nonnihil* und die bestimmte Verwirklichungsweise nicht zwei Momente darstellen, die in Wirklichkeit auseinander liegen, sondern sie bilden eine und dieselbe Wirklichkeit, die sich nicht einmal begrifflich in zwei adäquat verschiedene Komponenten zerlegen läßt; denn die bestimmte Verwirklichung kann niemals als von dem Merkmal *nonnihil* losgetrennt auch nur gedacht werden. Etwas ganz anderes haben wir beim erwähnten Beispiel, wenn der Akt des Schreibens *per denominationem extrinsecam* frei genannt wird. Hier haben wir sogar eine reale Scheidung zwischen dem den Namen hergebenden freien Willensakt und dem befohlenen Akt des Schreibens.

Das Verhältnis des Analogon *ens* zum Analogatum kann auch durch den Vergleich mit dem Verhältnis des Genusbegriffes etwa zu seiner spezifischen Differenz veranschaulicht werden. Nehmen wir die beiden Objekte: Substanz und Mensch, oder der Einfachheit halber

die entsprechenden objektiven Begriffe. Nun wird vom Substanzbegriff das Sein abstrahiert, d. h. ich denke die Substanz als *ens*, ebenso abstrahiere ich vom Begriff Mensch sinnliches Lebewesen und denke den Menschen als *animal*. Beidemale erfasse ich im abstrakten Begriff das ganze Objekt, aber nicht unter allen Rücksichten, sondern eben im ersten Falle die Substanz als *ens*, den Menschen als *animal*. In einem zweiten Punkte kommen beide überein: Erfasse ich den Menschen als *animal*, so kann ich nicht durch bloße Begriffsanalyse von *animal* fortschreiten zum *animal rationale;* dazu ist ein erneuter Blick auf den objektiven Begriffsinhalt Mensch zu machen. Dasselbe gilt von *ens*. Wiederum hilft mir die Begriffsanalyse nichts, um von der Substanz, gedacht als *ens*, zur Substanz als Substanz zu gelangen; es wird vielmehr auch dabei notwendig sein, den ursprünglichen Begriffsinhalt von Substanz in Augenschein zu nehmen. In diesem Sinne muß auch der fast stereotype Ausdruck verstanden werden: Der Seinsbegriff werde *per expressiorem conceptionem eiusdem realitatis* zu seinen Inferiora bestimmt; es soll damit nicht gesagt werden, das Sein als solches werde durch eine deutlichere Erfassung zum differenzierten Sein, sondern der Nachdruck liegt auf dem Ausdruck *eiusdem realitatis*.

Noch in einem dritten Punkte herrscht Übereinstimmung; in beiden Fällen wird durch das Hinzufügen sei es der *perseitas*, sei es des *rationale*, der Begriffsumfang des *ens*, bzw. des *animal* verengert. Aber nun tritt die große Verschiedenheit ein: Durch das Hinzufügen von *rationale* tritt ein Element zum Lebewesen hinzu, das auch außerhalb des Begriffsumfanges von *animal* liegt. Nicht so bei der *perseitas;* auch die *perseitas* als Weise des Seins liegt innerhalb des Begriffsumfanges des Seins; sie ist wirkliches, wahres, wenn auch schon sobestimmtes Sein.

Zur Lehre von Suarez. Es erübrigt noch, ganz kurz einige Bemerkungen zur Auffassung von Suarez zu machen und namentlich auf die Stelle einzugehen, die Manser als Beleg für die Unmöglichkeit der suaresianischen Analogieerklärung anführt[1]). Suarez schreibt:

Ideo licet ratio communis (entis), ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas et per illos ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua et ita debet definitio univocorum exponi[2]).

[1]) A. a. O. 16.

[2]) D. M. 28, s. 3 n. 21.

Der erste Satz dieses Textes enthält in gedrängter Form nichts anderes als die gerade vorgetragene Ansicht von der Analogie des Seins. Es wird kurz gesagt, in welchem Sinne der *Ens*begriff einheitlich sei; es ist, wie betont wird, die *ratio entis ut abstracta;* alle Dinge sind Seiende, mithin kommen sie im Sein als solchem überein; diese *ratio* nun kann von allen abstrahiert werden und insofern sie allen zukommt, als gemeinsam, *ut abstracta,* beinhaltet sie nicht mehr als *nonnihil* und ist ganz einheitlich. Fragen wir aber, wie diese *ratio* in den einzelnen Wesen verwirklicht ist, wie das Sein aussieht, wodurch die Weltdinge konstituiert werden *(rationes constituentes singula entia),* so sind sie eben auch notwendig verschieden; es ist die absolute metaphysische Betrachtungsweise, nach welcher die Dinge eben analog sind.

Um aber das Sein als solches und einheitlich gefaßt mit den Verwirklichungsformen desselben enger aneinander zu ketten oder besser gesagt, um die eigentümliche Verbindungslinie zwischen dem Sein als solchem mit den Inferiora, die gerade der Univokation den Todesstoß versetzt, mehr hervortreten zu lassen, betont Suarez im weiteren Verlauf der Stelle, daß das Sein als solches die verschiedenen Abstufungen des Seienden mit verschiedenen Beziehungen der Abhängigkeit geradezu f o r d e r e. Aber heißt das nicht den einheitlichen Charakter des Seinsbegriffes wiederum preisgeben? Wie kann das Sein in seiner Leere und Unbestimmtheit die Verschiedenheit von Seiendem aus sich postulieren? Damit werden, so scheint es, doch wiederum stillschweigend die verschiedenen Differenzen des Seins in die abstrakte Natur des Seins zurückverlegt.

Bevor wir den Sinn der Stelle bei Suarez genauer bestimmen, wollen wir zuerst ganz allgemein fragen, wie man berechtigt sein könnte, den allgemeinen Seinsbegriff die Inferiora fordern zu lassen. Gewiß ist einmal, daß man nicht durch Analyse des Seinsbegriffes zu den Inferiora herabsteigen kann; das widerspricht der inhaltlichen Einfachheit dieses Begriffes. Man könnte weiters aus dem allerdings denkbar ärmsten Inhalt in einer etwas anderen Art zu den existierenden Wesen fortzuschreiten versuchen. Ist der Inhalt zwar klein, so bedeutet er doch etwas, allerdings abstrakt gefaßt das, wodurch etwas (ein Subjekt) seiend ist. Man könnte nun vermuten, dieses Etwas verlange doch auch einen ontologischen Grund, warum es ist und nicht nichts ist. Am ehesten könnte man meinen, in Gott diesen ontologischen Grund zu finden. Gewiß ist dem so, aber es ist eine andere Frage, ob ich das aus der *ratio entis* erkenne oder vielmehr erst aus der anderweitig erkannten göttlichen Wesenheit. Es dürfte schwer fallen, einen Seinsgrund der *ratio* des Seins aus ihr zu beweisen, der von ihr real verschieden wäre.

Mehr Aussicht, von dem allgemeinen Sein zu den Inferiora zu gelangen und darum in einem gewissen Sinne das Sein die Inferiora fordern zu lassen dürfte die Besinnung auf den Weg bieten, wie man in der Erkenntnis fortschreitend zum allgemeinen Begriff des Seins gelangt ist. Der Seinsbegriff wurde durch Abstraktion gewonnen und zwar durch Abstraktion von einem Existierenden, das als etwas sei es in uns Befindliches, sei es in der Außenwelt Vorgefundenes, Endlichkeitscharakter an sich trägt; jedes existierende endliche Wesen aber verlangt wenigstens mittelbar ein aus sich existierendes Wesen. Damit haben wir aber schon die zwei wichtigsten Analogaten. In diesem Sinne kann man sagen, daß die abstrakte *ratio* des Seins aus sich oder besser gesagt aus der Art der Bildung des Begriffes die Ausgliederung von verschieden Seienden verlange.

Es besteht von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit, daß Suarez an eine dieser Weisen des Forderns dachte. An der zitierten Stelle finden wir keine Handhabe, um herauszubekommen, in welchem Sinne er die Worte versteht. Aus einem anderen Text dagegen läßt sich unzweideutig seine Auffassung erkennen. Wo er von der Analogie zwischen Substanz und Akzidens spricht, lesen wir:

At vero illi modi, quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inaequalitatem quam habet in substantia et accidente[1]).

Der Grund des Forderns ist also nach Suarez keineswegs darin zu erblicken, daß die unbestimmte *ratio* des Seins irgendwie versteckt doch in sich die näheren Bestimmungen enthielte, sondern darin, daß die *ratio* des Seins derart die bestimmten Verwirklichungsweisen (Inferiora) durchdringt, daß diese Weisen niemals adäquat vom Seinsbegriff abstrahiert werden können, was doch zur Univokation unbedingt erforderlich wäre.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Suarez auch in dieser schwierigen Frage die richtige Mitte gefunden, indem er zwar die Einheit des Seinsbegriffes stark betont, aber trotzdem durchaus nicht Gefahr läuft, einer pantheistischen Auffassung zu unterliegen, indem er im gleichen Atemzuge wieder hervorhebt, daß dieses Sein verschieden verwirklicht sei in den vielen Dingen der Welt. Das eine soll zugegeben werden, daß er manchmal in zu starken Ausdrücken die Einheit des Seinsbegriffes verficht, so z. B. D. M. 2 s. 2 n. 36, was nicht wundernehmen kann, wenn man bedenkt, wie sehr die Schule des Cajetanus diese Einheit bis zu bloßer Namenseinheit verflüchtigte.

[1]) D. M. 32, s. 2 n. 15.

V. Die Analogiearten zwischen Gott und Welt

Die Analogie ist bisher nur in den allgemeinsten Umrissen entwickelt worden; das Gebiet der Anwendung und konkreteren Ausgestaltung ist so groß und weit wie das Reich des Seins selbst. Kein Teilgebiet aber ist wichtiger und bewegt den Menschengeist tiefer als die Analogie zwischen Gott und Welt; von ihr allein soll hier noch die Rede sein[1]). Dabei soll es mehr um die Erklärung und die Arten der Gott - Welt - Analogie als um den Aufweis der Tatsächlichkeit derselben gehen, obwohl sich die beiden Fragen kaum streng trennen lassen. Übrigens steht die Tatsache der Seinsanalogie wenigstens bei katholischen Autoren außer Frage; um so mehr gehen sie in der Erklärung derselben auseinander; es gibt solche, die zwischen Gott und Welt nur die Proportionalitätsanalogie annehmen (viele Thomisten, z. B. Manser), andere wollen im Gegenteil bloß die innere Attributionsanalogie gelten lassen (Suarez), wieder andere reden beiden Analogiearten auch zwischen Gott und Welt das Wort; wir rechnen uns zu dieser letzten Klasse. Damit sind die Fragepunkte dieses letzten Teiles gegeben: Besteht die Proportionalitätsanalogie zwischen Gott und Welt und wie ist sie näher zu erklären? Kann auch berechtigterweise von einer Attributionsanalogie gesprochen werden? Endlich in welchem Verhältnisse stehen die beiden zueinander?

1. Die Proportionalitätsanalogie. — Das Streben Mansers gipfelt bei allen seinen Ausführungen darin, die Proportionalitätsanalogie als die eigentliche Lösung des ganzen Analogiegeheimnisses sichtbar werden zu lassen. Mit Rücksicht auf die uns hier beschäftigenden Analogaten schreibt er: „Weil die Proportionalität als Verhältnisidentität zweier Verhältnisse den Maßstab des Seins in den beiden Verhältnisgliedern unbegrenzt läßt, ermöglicht sie, die Kluft zwischen *ens a se* und *ens ab alio* zu wahren und zu überbrücken"[2]). Die Attributionsanalogie wird natürlich abgelehnt und in seinem Sinne mit Recht, da er nur eine rein äußere Attribution kennt. Neben der Ausschließlichkeit, die damit dieser Analogieart zuerkannt wird, fordert namentlich die Erklärung der Eigenart dieser Analogie zum Widerspruch heraus. Sehr richtig sucht Manser auf eine Einheit des objektiven Seinsbegriffes hinauszukommen. Da er aber die so natürliche Auffassung von Suarez verschmäht, sucht er ein Ersatzmittel und glaubt es in der Verhältnisidentität zweier Verhältnisse zu finden. Welche Verhältnisse sind wohl gemeint, die

[1]) Vgl. wiederum L. Fuetscher 224—240.
[2]) A. a. O. 383.

zueinander in einem Identitätsverhältnis stehen sollen? In jedem Analogatum finden sich, da wir uns in der Frage nach der Gott-Welt-Analogie auf die existierenden Geschöpfe beschränken können, Wesen und Dasein und gerade das Verhältnis dieser beiden bringt den eigentümlichen Charakter der Dinge am besten zum Ausdruck. So werden wir am ehesten an diese Verhältnisglieder denken. Daß auch Manser sie vor Augen hat, erhellt aus der Stelle: Wir drücken das proportionale Verhältnis wohl richtig aus in der folgenden Formel: wie das potentielle Sein aus seinem Wesen die Existenz nur von einem anderen besitzt, so hat das erste aktuelle Sein seine Existenz aus seinem Wesen nur von sich[1]).

Gegen diese Formel ist allerdings nichts einzuwenden; nur wird keineswegs ersichtlich, wo denn da eine Verhältnisidentität zwischen dem göttlichen Wesen und seinem Dasein einerseits und dem geschöpflichen Wesen und seinem Dasein andererseits gegeben sein soll. Daß Manser eine strenge Identität meint, erhellt schon daraus, daß er stets von Identität einfachhin ohne mildernde Apposition spricht. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn er zur Erklärung derselben die mathematischen Gleichungsverhältnisse heranzieht z. B. $4 : 8 = 100 : 200$, und meint, beim metaphysischen Identitätsverhältnis werden einfach statt der Ausdehnungsgrößen Inhaltsgrößen gesetzt[2]). Daran wird auch nichts geändert, wenn diese Identität nicht als eine absolute, sondern als eine Relations- oder Beziehungsidentität bezeichnet wird[3]); es ist zwar richtig, daß die relative Identität gegenüber der absoluten einen gewissen Spielraum für die Verhältnisglieder offen läßt, wie an dem eben erwähnten Beispiel aus der Mathematik ersichtlich wird; aber gerade an den Beispielen aus der Mathematik ersieht man, daß trotz der verschiedenen Größen der einzelnen Glieder doch alle Glieder als Zahlen, als *entia rationis*, eben im generischen Begriff der Zahl übereinkommen und daß damit die Identität der Verhältnisse selbst gerade an den univoken und nicht analogen Charakter der Zahlen geknüpft ist.

Freilich stehen die göttliche Wesenheit und die göttliche Existenz in unendlichem Abstand von Wesen und Dasein der Geschöpfe, aber Manser scheint übersehen zu haben, daß der unendliche Abstand selbst gerade von der radikalen Verschiedenheit dieser Verhältnisse selbst abhängt. Wenn dann doch wieder von Manser behauptet wird, der tiefste Unterschied von Gott und den Geschöpfen bestehe darin, daß bei Gott Wesenheit und Dasein real identisch, bei den Geschöpfen die beiden real verschieden sind, so wird zwar nicht der radikalste Unterschied berührt, der wesentlich in der meta-

[1]) A. a. O. 382. [2]) A. a. O. 4 f.
[3]) A. a. O. 21.

physischen Verschiedenheit, bzw. Nichtverschiedenheit liegt, aber doch dürfte auch in seiner Auffassung die Gleichheit der Verhältnisse inkonsequent wieder fallen gelassen sein. Es ist eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß Manser durch sein Betonen der Gleichheit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein konsequent, selbstredend gegen seine Absicht, in jene Irrtümer verfällt, die er seinen Gegnern in die Schuhe schiebt; denn die Gleichheit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein wird und kann sich nur dann vorfinden, wenn entweder alles vergöttlicht wird (Pantheismus), oder wenn alles in die Endlichkeit herabsinkt (Atheismus). Weiters würde folgen, daß wir Gott niemals erkännten, falls es keine andere Seinseinheit gäbe als die proportionelle. Was nützte uns die Gleichheit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein bei Gott und den Geschöpfen? Wir hätten im besten Falle eine Gleichung mit zwei Unbekannten, Gottes Wesen und Dasein sind ja erst durch das Dasein und das Wesen der Geschöpfe zu erkennen. Man braucht nun kein großer Mathematiker zu sein, um einzusehen, daß man mit einer Gleichung mit zwei Unbekannten nichts anfangen kann.

Manser kann sich allerdings auf den hl. Thomas berufen und zwar auf den berühmten Artikel *De veritate* q. 2, a. 11, wo der Heilige tatsächlich die Analogie der Proportionalität vorlegt. Wenn man jedoch den Artikel vorurteilsfrei durchliest, so kommt man zur Überzeugung, dem hl. Thomas ist es nur darum zu tun, eine Analogieart zu finden, die den unendlichen Abstand zwischen Gott und Welt nicht antastet. Ein naheliegendes, aus der Welt genommenes Beispiel dafür bieten ihm die Verhältnisse der Zahlen. Mit keiner Silbe aber erwähnt er, daß dieser Vergleich auch allwegs, namentlich bezüglich der Gleichheit der Verhältnisse stimme; vielmehr war sich der Heilige über das Hinken auch dieses Vergleiches wohl im klaren. Daß er nicht die Identität oder Gleichheit der Zahlenverhältnisse als den springenden Punkt des Vergleiches ansah, darauf deuten auch seine eigenen Worte hin: *Convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum*[1]). Der Heilige weiß bekanntlich sonst recht wohl zwischen *identitas, aequalitas* einerseits und *similitudo* andererseits zu unterscheiden; warum wählt er gerade hier den Ausdruck *similitudo*, wenn er Identität verstanden wissen wollte?[2]). Daß Thomas mit diesem Artikel nicht die ganze Lehre von der Analogie vortragen wollte, zeigen seine Ausführungen in seinen späteren Werken, wo er kaum noch einmal auf diese Auffassung der Analogie zu reden kommt[3]), wohl auch ein Zeichen dafür.

[1]) Ebd.
[2]) Vgl. auch Habbel 55 f.
[3]) Vgl. Habbel 56—65.

daß er in seinen reifsten Werken diesem Beispiel von den Zahlenverhältnissen keine allzu große Bedeutung beimißt.

Aber ist es nach unserer Kritik an der Manserschen Proportionalitätsanalogie nicht um diese Analogieart zwischen Gott und den Geschöpfen überhaupt geschehen? Suarez hat allerdings in etwa diesen Schluß gezogen: *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas*[1]). Bei genauerem Zusehen aber erklärt sich diese ablehnende Haltung bei Suarez lediglich daraus, daß er unter der eigentlichen Proportionalitätsanalogie nur die rein äußere, metaphorische (Das Lachen des Menschen und das der Wiese) versteht: *Omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens*[2]). Es ist mithin ein rein terminologischer Grund, der ihn zurückhält, diese Analogie bei Gott und den Geschöpfen anzunehmen. Auch ist es nicht richtig, wenn A. Breuer schreibt: Da er (Suarez) Potenz und Akt nicht wie Th. als Prinzipien des Seins gelten läßt (D. 15, 9; 31, 2, 23 ff), wird er zwangsweise zur Leugnung der *analogia proportionalitatis* gedrängt[3]). Suarez hat niemals geleugnet, im Gegenteil immer betont, daß sich im geschöpflich Daseienden Wesen und Dasein verhalten wie die metaphysische Potenz zum metaphysischen Akt, mit anderen Worten ausgedrückt: in den Geschöpfen schließt das Wesen in keiner Weise begrifflich das Dasein ein; damit aber ist die Proportionalitätsanalogie im wesentlichen grundgelegt. Zuzugeben ist allerdings, daß Suarez in terminologischer Enge befangen niemals die wahre Proportionalitätsanalogie zwischen Gott und Welt vorgetragen hat; sachliche Schwierigkeiten lagen ihm niemals hindernd im Wege.

Positive Darlegung. Gott und Welt kommt wahres, wirkliches Sein zu; damit ist die äußere, metaphorische Analogie der Proportionalität ausgeschaltet, da beiden Analogaten das Analogon Sein im eigentlichen Sinne zukommt. Von Proportionalitätsanalogie kann aber nur dann die Rede sein, wenn in beiden Analogaten irgendein Verhältnis von Sosein und Dasein zu entdecken ist, wenn weiters diese Verhältnisse eine unvollkommene Ähnlichkeit, nicht Gleichheit, aufweisen. Von diesen Bedingungen hängt auch die Analogie der Proportionalität bei Gott und Welt ab. Nun freilich werden die Thomisten, wenigstens konsequent zu ihrer Auffassung, das Gott das *esse* im Sinne von Existenz sei, Mühe haben, noch

[1]) D. M, 28, s. 3 n. 11. [2]) Ebd.

[3]) A. Breuer S. D. S., Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez, Freiburg (Schweiz) 1929, 58.

irgendeine, wenn auch noch so abgeschwächte Unterscheidung zwischen Gottes Dasein und seinem Wesen zu finden. Eine gewisse Schwierigkeit liegt hier allerdings vor, da ja jedenfalls Gottes Wesenheit formell das Dasein in sich schließt. Da wir jedoch Gott notwendigerweise mit aus der Welt geschöpften Begriffen zu erfassen haben, so ist es doch am Platze, auch die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in irgendeinem abgeschwächten Sinne auf Gott zu übertragen, wie wir es auch bei den übrigen Eigenschaften Gottes zu tun pflegen, obwohl wir auch dabei uns bewußt sind, daß auch sie formell im Wesen Gottes enthalten sind. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes sinnvoll gestellt werden; nur so erklärt es sich auch, daß die Scholastiker aller Schattierungen vom Wesen und vom Dasein Gottes sprechen. Daß man bei den Geschöpfen die Wesenheit und das Dasein in ein Verhältnis setzen kann, versteht sich bei ihrem kontingenten Charakter von selbst.

Dies vorausgesetzt wird es nicht mehr schwer sein, im Verhältnis des Soseins zum Dasein in Gott und den Geschöpfen eine unvollkommene Ähnlichkeit zu entdecken. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß, wie Gottes Sosein durch das Dasein verwirklicht ist, so auch das potentielle Sosein des Geschöpfes durch sein Dasein; diese Ähnlichkeit ist aber nur eine unvollkommene, da Gottes Wesenheit aus sich die Existenz erheischt, während die geschöpfliche Wesenheit die Existenz niemals aus sich hat und haben kann, sondern sie nur von einem anderen empfangen kann oder kurz ausgedrückt: die göttliche Wesenheit schließt formell die Existenz ein, was bei der geschöpflichen Wesenheit eben nicht der Fall ist.

Die Analogie der Attribution. Die Attributionsanalogie ist dann gegeben, wenn zwei oder mehrere Gegenstände irgendeine Verwandtschaft auf Grund eines Abhängigkeitsverhältnisses aufweisen und deshalb mit demselben Namen bezeichnet werden. Weiters sahen wir, dieses Abhängigkeitsverhältnis kann verschiedene Grade zulassen; es kann bloß derart sein, daß das Analogon sich nur im Hauptanalogatum formell findet; aber es kann auch der Fall eintreten, daß es sich auch in den übrigen Gliedern formell und zwar auf Grund der Abhängigkeit findet. Wenn wir nun das auf Gott und Welt anwenden, so ist es allerdings richtig: Gott und Welt können nicht im ersten Sinne analog genannt werden. Schränkt man also, wie Manser mit vielen Thomisten es tut, die Analogie der Attribution bloß auf den ersten der beiden gerade genannten Fälle ein, so kann bei Gott und den Geschöpfen in diesem Sinne von einer Attributionsanalogie keine Rede sein. Aber diese Einschränkung wird rein willkürlich vorgenommen, wie wir oben sahen.

Wie ist nun die Attributionsanalogie zwischen Gott und Welt näherhin zu denken? Es läßt sich unschwer nachweisen, daß alles rein Mögliche nur im Sinne einer Spiegelung, einer Nachahmung des göttlichen Wesens ein Sein haben kann, daß das endlich Daseiende nicht bloß als Nachahmung, sondern auch wirkursächlich wenigstens mittelbar vom notwendig und aus sich Seienden hervorgebracht und auf letzteres zweckursächlich hinbezogen allein richtig gedacht werden kann. Damit soll allerdings nicht behauptet werden, das geschöpfliche Sein müsse jedes Mal mit dieser Beziehung gedacht werden, es könne gar nicht als Sein ohne die Abhängigkeitsbeziehung erfaßt werden, sondern nur das eine soll damit gesagt sein, das geschöpfliche Sein sei nicht vollkommen erfaßt und erklärt ohne diese Beziehung. Damit sind alle Bedingungen für die Attributionsanalogie, die man vernünftigerweise stellen kann, erfüllt. Gott und die Geschöpfe sind wahrhaft seiend, ja existierend; Gott kommt aber dieses Sein notwendig, aus sich und darum ganz unabhängig von allem, was nicht Gott ist, zu; Gott ist das *analogatum principale;* alles übrige Daseiende ist nur da und seiend, insofern es eine Nachahmung des höchsten Wesens darstellt, von ihm das Dasein empfangen und zu ihm als Ziel hingeordnet ist, mit anderen Worten: alles außer Gott ist daseiend und verdient daher mit Recht den Namen des Seins auf Grund von einem mehrfachen Abhängigkeitsverhältnis von Gott. Eine tiefer gehende Attribution läßt sich in der Tat nicht mehr ausdenken.

Es ist ein eigentümliches Zusammentreffen: Suarez will nur von einer äußeren, metaphorischen Analogie der Proportionalität wissen und verschließt sich damit die Tore für eine tiefere Erfassung der Proportionalitätsanalogie zwischen Gott und den Geschöpfen; Manser dagegen mit vielen Thomisten bleibt bei der rein äußerlichen Attributionsanalogie stehen und verliert den Blick für die innere Attribution; freilich den tiefsten Grund dafür bilden nicht rein sprachliche Erwägungen, wie es bei Suarez der Fall war, sondern die unannehmbare Auffassung von der Einheit des Seins als Proportionalitätsidentität.

Verhältnis der beiden Analogiearten zum Gottesbeweis und zueinander. Der Klarheit und Vollständigkeit halber wird es noch angezeigt sein, mit einigen Strichen den logischen Fortgang der Gedankenentwicklung bei dem Gottesbeweis und den beiden Analogiearten anzudeuten. Manser meint, man habe bisher beim Aufweis der Existenz Gottes die Analogie viel zuwenig berücksichtigt: „alle Gottesbeweise ruhen auf der Analogie“[1]). Diese Ansicht bedarf wenigstens der Klärung. Gewiß ist

[1]) A. a. O. 380.

es wahr, es würde vergeblich ein Gottesbeweis versucht werden, wenn nicht ontologisch ein Analogieverhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen gegeben wäre; aber eine ganz andere Frage ist es, ob die Analogie auch in der logischen, in der Ordnung der Erkenntnisse das Frühere sein müsse oder ob nicht, was auch sonst bei unserem unvollkommenen Erkennen häufig der Fall ist, das ontologisch Frühere das logisch Spätere sei. Dem ist in der Tat so. Die Frage nach der Analogie zwischen Gott und Welt kann doch erst dann vernünftigerweise gestellt werden, wenn ich eben um das *ens a se* schon sinnvoll weiß; sinnvoll weiß ich aber darum erst auf Grund des Schlusses von den endlichen, begrenzten Wesen zum *ens a se*. Dasselbe bezeugt auch die Tatsache, daß man ohne Rücksicht auf die Analogie Gottesbeweise führen kann. Man entdeckt in sich wie in der Welt draußen endliche, veränderliche Wesen; nun kann gezeigt werden, daß etwas Endliches niemals aus sich sein kann. Vielleicht wird es noch leichter sein, von dem Werden vieler uns bekannten Dinge auszugehen, daraus ihren kontingenten Charakter zu erschließen, d. h. jene Eigenschaft, wonach ihre jeweilige Wesenheit nicht die Existenz begrifflich in sich schließt; wäre nämlich das der Fall, dann könnten sie niemals werden. Durch das Prinzip der Kausalität folgt dann mit Notwendigkeit, daß als letzte und notwendige Ursache des Kontingenten nur ein Sein in Betracht kommt, dessen Wesenheit die Existenz formell in sich schließt.

Dazu ist noch zu bemerken, daß man bei diesem Beweisgang keineswegs von den Geschöpfen *(entia ab alio)* als solchen ausgeht, das wäre freilich eine *petitio principii;* sondern die Weltdinge zeigen sich derart beschaffen, daß sie mit Notwendigkeit über sich hinaus weisen. Damit erledigt sich auch ein Einwurf von J. Habbel, wenn er schreibt: Gesucht ist zunächst die genaue Bestimmung dieses Verhältnisses und dadurch die Bestimmung des anderen, unbekannten Verhältnisgliedes: Gottes. Man soll demnach aus einem Relationsglied und einer teilweisen Kenntnis der Relation, deren Natur möglichst umfassend zu ergründen ist, das andere Relationsglied erkennen. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß doch im allgemeinen eine Relation selbst erst erkannt wird, wenn man beide Relate kennt, während hier die Relation gerade das Mittel zur Daseins- und Wesenserkenntnis des einen Relatum, Gottes sein soll[1]). Nicht die Relation ist das Mittel des Aufstieges zu Gott, sondern die Weltdinge in ihrer Kontingenz, die als solche keineswegs eine Relation besagt, sondern zunächst gar nichts anderes als, daß das Sosein dieser Wesen das Dasein nicht formell einschließt. Erst aus diesem eigentümlichen Charakter der Kontingenz wird mit Hilfe des Kausalprinzips die Existenz Gottes und gleichzeitig die Relation zwischen den Geschöpfen und Gott erschlossen.

Somit ist der Gottesbeweis in der Erkenntnisordnung das erste; aber in welchem Verhältnis stehen die beiden Analogiearten zuein-

[1]) A. a. O. 1.

ander, das ist jetzt die Frage. Nun, daran kann nach dem Gesagten kein Zweifel bestehen, daß die Proportionalitätsanalogie in mehrfacher Hinsicht vor der Attributionsanalogie im Vorteil ist. 1) Nicht die Abhängigkeitsrelation bildet den Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis, sondern das eigentümliche Verhältnis zwischen Sosein und Dasein im Kontingenten als solchem; dieses Verhältnis aber findet seinen entsprechenden Ausdruck gerade in der Proportionalitätsanalogie. Allerdings wird die Bedeutung der Abhängigkeitsbeziehung wieder unterschätzt, wenn man sie als bloßes Akzidens am kontingent Daseienden bezeichnet[1]). Versteht man unter Akzidens ein logisches Akzidens, dann ist eine solche Auffassung einfach ein Widerspruch, da es in dieser Annahme ein kontingent Daseiendes geben könnte, das keine Abhängigkeitsbeziehung hätte; versteht man aber darunter ein metaphysisches Akzidens, das gleichzeitig eine logische Proprietät ist, so wäre sie mit dem ganzen Sein des kontingent Daseienden notwendig mitgegeben, aber der Ausdruck Akzidens bliebe mißverständlich. 2) Auch das Ersterkannte in Gott ist wiederum entsprechend dem Gottesbeweis gerade jene Eigenschaft, wonach er *ens a se* ist, also wiederum als Seiendes, dessen Wesen formell das Dasein in sich schließt und damit das Verhältnis zwischen Sosein und Dasein, das in der Proportionalitätsanalogie zum Verhältnis zwischen dem endlichen Wesen und seinem Dasein in Beziehung gesetzt wird. 3) In diesem doppelten Verhältnis wird der radikalste und tiefste Unterschied zwischen Gott und Welt erfaßt und ihr eigentümliches Sein am besten erkannt. 4) In der Verschiedenheit dieser Verhältnisse liegt auch der ontologische Grund für die volle Abhängigkeit des endlichen vom unendlichen Sein.

Sticht so die Proportionalitätsanalogie unter mehrfacher Rücksicht gegenüber der Attributionsanalogie vorteilhaft ab, so wird doch letztere deswegen keineswegs überflüssig. Läßt die Proportionalität Gott und die Geschöpfe gewissermaßen in ihrem Nebeneinander deutlich werden, so bringt die Attributionsanalogie eine andere Seite, ich meine die innige Verbindung des Geschöpfes mit Gott zum Ausdruck. Die wirkursächliche Abhängigkeit ergibt sich bereits aus der Kontingenz der endlichen Wesen, die soseinsmäßige und finale Dependenz dagegen wird erst durch eine weitere Entwicklung des Begriffes des *ens a se* ins volle Licht gerückt; es ergibt sich nämlich durch eine nicht allzu schwere Deduktion, daß das *ens a se* notwendig ein unendliches Wesen sein muß, das alle Vollkommenheiten in sich schließt; mithin kann dieses Wesen bei seiner Tätigkeit nach außen nicht von einem außer ihm liegenden Zweck bestimmt werden, sondern muß den Grund seiner Tätigkeit in sich

[1]) A. Breuer 54.

tragen und dieser Grund als *finis operantis* muß auch der Zweck der Geschöpfe *(finis operis)* sein.

Wenn Manser die Wichtigkeit der Analogie für die Gottesbeweise stark betont, so hat er wohl vor allem die analoge Erkenntnis vor Augen, die wir von der ontologischen Analogie scharf trennen zu müssen glaubten. Nun ist gewiß zuzugeben, daß, wie die Natur so auch die Existenz Gottes von uns nur in analoger Erkenntnis erreicht werden kann. Beim Beweis der Existenz Gottes kann man aber die Frage, ob wir es mit eigentlicher oder analoger Erkenntnis zu tun haben, noch mehr oder weniger außer Acht lassen; voll bewußt und wissenschaftlich gerechtfertigt wird diese Erkenntnis als eine analoge gerade auf Grund der ontologischen Proportionalitätsanalogie, weil gerade dabei die Geschöpfe als Wirkungen Gottes sichtbar werden, die wesentlich nie die göttliche Vollkommenheit einholen können, und weil diese Wirkungen das ausschließliche Mittel für die Erkenntnis Gottes sind, so kann die Erkenntnis auf Grund von wesentlich unvollkommeneren Eigenschaften nie eine eigentliche *(propria)* werden.

Unsere Darlegungen dürften gezeigt haben, daß die Analogielehre von Suarez die Vorwürfe nicht verdient, die Manser gegen sie erhebt. Gewiß auch wir haben ohne Voreingenommenheit für irgendeine Schulmeinung besonders die Vernachlässigung der Proportionalitätsanalogie als einen großen Mangel bezeichnen müssen. Aber wir mußten noch viel stärkere Kritik üben an der Analogielehre von Manser selbst. Auch die Bedeutung der Analogielehre dürfte sichtbar geworden sein. Nicht ohne Grund spricht P. Wust einmal vom „Zauberstab der Analogie". Dieser Ausdruck ist insofern berechtigt, als die Lehre von der Analogie eine Reihe von lebenswichtigen Wahrheiten ins Gedächtnis zurückzaubert und, was die Hauptsache dabei ist, sie in harmonischen Einklang bringt. Die Lehre von der Einheit des Seinsbegriffes wahrt die Würde der Geschöpfe, die dabei nicht ins Nichts versinken. Als ein wahres Sein tragen sie etwas vom göttlichen Wesen an sich: *ipsius et genus sumus.* Aber das Geschöpfsein, wenn auch noch so vermehrt und vervielfältigt, bleibt stets wesentlich hinter dem göttlichen Sein an Vollkommenheit zurück; das besagt die nur unvollkommene Ähnlichkeit der Verhältnisse zwischen Sosein und Dasein bei Gott und den Geschöpfen *(analogia proportionalitatis).* Trotz des unermeßlichen Abstandes aber zwischen Gott und den Geschöpfen spinnt die Attributionsanalogie wieder ihre Fäden hin von den Geschöpfen zu Gott, der als ihr α und ω erscheint.

Der Tag der Himmelfahrt des Herrn

Von **Urban Holzmeister** S. J. — Innsbruck-Rom

Unter den Vorwürfen, welche gegen die Grundwahrheit unseres Glaubens, die Tatsache der Auferstehung Christi, erhoben werden, hat jener in der katholischen Literatur nicht genügende Beachtung gefunden, welcher die verschiedenen Angaben über den Tag der Himmelfahrt des Herrn zum Ausgangspunkt hat. Die zu Beginn der Apg (1,3) und im β-Texte 10,41 erwähnten 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt sollen im Gegensatz zum Lk-Evangelium und andern alten Berichten stehen, welche die Himmelfahrt des Herrn auf den Tag der Auferstehung verlegen. Dadurch würden natürlich die Erscheinungen des Auferstandenen, die nach Mt 28, 16—20 und Jo 21,1—23 in Galiläa erfolgten, als ungeschichtlich erwiesen werden.

Bereits D. Fr. Strauß wollte im Lk-Evangelium die genannte Chronologie finden[1]). Ein gemäßigter Kritiker redet von einem „ganz individuellen Irrtum des Lk, auf dem die Kritik die Behauptung eines unlöslichen Widerspruchs baut, in dem die Erzählungen von den Erscheinungen Jesu stehen und der sie samt und sonders als ungeschichtlich dartun soll“[2]). Klostermann betont: „Am Schlusse des Ev fällt ein völliges Auseinandergehen des Lk und Mt auf“[3]). — Man suchte die angebliche Chronologie des Lk auch in andern Evangelien zu finden. So wollte Gottfr. Kinkel[4]) auch aus Johannes nachweisen, daß „Christi Verklärung und somit die Himmelfahrt sogleich nach der Auferstehung müsse stattgefunden haben“. — Andere gingen noch weiter. Bei Johannes sollen „Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Parusie zusammenfallen“; dieser Nachweis habe „Auswahl und Darstellung der Ostergeschichten Jo 20,1—29“ in erster Linie bestimmt[5]).

[1]) Leben Jesu 2,612.

[2]) Bern. Weiß, Leben Jesu' 2,576.

[3]) Handbuch zum N. T. [1]2 S. 601; [3]5,233.

[4]) Historisch-kritische Untersuchung über Christi Himmelfahrt: Studien und Kritiken 14 (1841) 597—634, bes. 609.

[5]) W. Heitmüller, Die Schriften des N. T.[3] 4,179.

Selbstverständlich muß sich die Angabe Apg 1,3 die schlimmsten Vorwürfe gefallen lassen. Sie steht „völlig isoliert; die andern Evangelien wissen nichts von dem 40tägigen Zeitraum; sogar Lk 24,51 .. kann man nur so verstehen, daß die Himmelfahrt noch am Auferstehungstage geschehen sei, ebenso Mk 16,19“[1]). — Die „Abweichungen“ (zwischen den zwei Berichten des Lk) sind „schon insofern beachtenswert, als sie beweisen, wie leicht es Lk mit solchen Widersprüchen bei der Wiederholung einer und derselben Erzählung nahm“[2]). — Die Notiz über die 40 Tage „kann nur aus der messianischen Legende abgeleitet werden und ist gewiß konstruiert, aber nicht von Lukas selbst“[3]). „Die 40 Tage .. begegnen uns nur hier; sie sind wohl als Einleitung der Wirksamkeit des erhöhten Christus gedacht wie das 40tägige Fasten als die der Erdenwirksamkeit“[4]). — „Nun überrascht das in dem Evangelium noch nicht vorliegende ‚durch 40 Tage‘, da das Evangelium kaum über den dritten Tag [nach dem Tode Jesu] hinausreicht“[5]). — „Die Ansicht (daß Jesus am Auferstehungstag in den Himmel aufgefahren ist) ist trotz Act 1,3 keineswegs unbiblisch; der Verf. (der Epistola Apost.) könnte mit einem Scheine des Rechts als Vertreter der ältern Anschauung gelten, die in Lc 24,51 (vgl. Mc 16,19; Jo 20,17) die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlegen“[6]).

Allein man glaubte noch andere Ansätze für die Himmelfahrt Christi in altchristlichen, besonders in apokryphen Schriften gefunden zu haben. Die einen verlegen sie anscheinend in einen noch früheren Zeitpunkt, indem sie den Heiland vom Kreuze aus in den Himmel fahren lassen, andere aber setzen sie nach dem vierzigsten Tag an, auf das Pfingstfest oder noch später[7]). Angesichts dieser so verschiedenen Angaben hat Hugo Koch die Forderung erhoben, daß „diese Frage einmal eigens eingehend behandelt werden sollte[8]). Darum soll hier der Versuch[9]) unternommen werden, das gesamte Material, das die Bibel, die Apokryphen und die Väterzeugnisse bieten, vorzulegen und zu überprüfen.

Wir haben besonders Stellung zu nehmen zur Frühdatierung der Himmelfahrt, die in der doppelten Form vorliegt: (§ 1) die Himmelfahrt vom Kreuze aus und (§ 2) die Aufnahme des Herrn am Auferstehungstag. — Auch die Spätdatierung der Himmelfahrt erfolgte in verschiedener Form: (§ 3) die

[1]) E. Dobschütz, Ostern und Pfingsten S. 32.

[2]) O. Pfleiderer, Urchristentum[2] 1,474.

[3]) A. Harnack, Apostelgesch. S. 30; Sitzungsberichte Berlin 1910, S. 677.

[4]) E. Preuschen z. St., Handbuch 4/1 S. 4.

[5]) O. Holtzmann, Das N. T. 1,334.

[6]) K. Schmidt, Texte u. Unters. 43,301.

[7]) Walter Bauer, Leben Jesu im Zeitalter der neut. Apokryphen, Tübingen 1909, 265—7. 275—8.

[8]) Theol. Literaturzeitung 46 (1921) 203; vgl. ebd. 53 (1928) 263.

[9]) Auf katholischer Seite hat anscheinend nur J. Belser die Frage kurz gestreift: Theol. Quartalschrift 77 (1895) 70—73.

Himmelfahrt am Pfingsttag oder (§ 4) an einem noch späteren Termin. Dann haben wir uns (§ 5) mit der allgemeineren Fassung der an zweiter und dritter Stelle genannten Auffassungen zu beschäftigen, nach denen das Geheimnis an einem Sonntag erfolgte. — Nach diesen irrigen Ansätzen ist endlich (§ 6) die Stelle Apg 1,3 zu verteidigen und zu überprüfen; namentlich gilt es, den hier angegebenen Termin näher festzulegen.

In jedem Abschnitt sind zunächst (I) die Texte aus der altchristlichen Zeit möglichst vollständig vorzuführen, damit sie dann (II) einer genauen Überprüfung unterzogen werden können.

§ 1. Die Himmelfahrt Christi vom Kreuze aus

I. Texte. — Die unter dem soeben in der Überschrift genannten Titel veröffentlichte Arbeit von G. Bertram[1]) will zahlreiche Belege bringen, die aber meist gleich als unzutreffend erscheinen. Auffallend ist freilich die Hauptstelle aus dem Petrus-Evangelium, das mit dem stark veränderten vierten Kreuzeswort des Herrn Mt 27, 46 = Mk 15,34 unmittelbar, ohne eine Erwähnung des Todes des Herrn seine „Aufnahme" verbindet: Καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δυναμίς μου, ἡ δυναμίς μου κατέλειπας με!. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη[2]).

Es sei gleich hier bemerkt, daß dasselbe Apokryphon auch eine erst der Auferstehung des Herrn folgende Himmelfahrt erwähnt[3]). — Hierher gehört irgendwie ein Bericht der Acta Joannis[4]), dessen Bewertung indes durch den extremen Doketismus, der zugrunde liegt, erschwert ist. Während um die sechste Stunde des Karfreitags alles verfinstert ist, erscheint Christus dem in eine Höhle des Ölbergs geflüchteten Johannes und belehrt ihn darüber, daß sein Leiden nur scheinbar sei. Der Schluß des Berichtes erwähnt weder den Tod des Herrn noch seine Auferstehung, wohl aber seine „Aufnahme": Ταῦτα εἰρηκότος πρός με ἀνελήμφθη μηδενὸς αὐτὸν θεασαμένου τῶν ὄχλων. — Auch Irenaeus weiß, daß einzelne Gnostiker die Annahme vertraten, *quemadmodum .. Dominus .. non die tertia fecisset resurrectionem, sed super crucem expirans confestim utique abisset rursum* (Harvey *sursum*) *corpus relinquens terrae*[5]). Über dieselbe Irrlehre berichtet auch Filastrius[6]).

G. Bertram stützt sich indes beim Beweise für seine auffallende These mehr auf Schrifttexte. So faßt er das Gespräch

[1]) Festgabe für Ad. Deißmann, Tübingen 1927, S. 187—217.
[2]) 5,19 Texte u. Unt. 9/2 S. 10; Preuschen, Antilegomena[1] 15. [2]17 s.
[3]) S. unten S. 56.
[4]) 97—102 ed. Max. Bonnet, Acta Ap. apocrypha 2/1, 199—202.
[5]) AH 5,31,1 PG 7,1208; Harvey 2,411. [6]) H. 43 (71) CSEL 38,31.

des Herrn mit dem reuigen Schächer von einem am gleichen Tage bevorstehenden Kommen des Heilandes „in sein Reich" „ins Paradies" ohne weitere Erklärung als Beweis für eine Himmelfahrt vom Kreuze aus (S. 202). Das Wort des Herrn: „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen" (Lk 24,26) ist in diesem Sinne bereits von Joh. Weiß aufgefaßt worden[1]. Sodann verweist Bertram noch auf jene Stellen, welche die Kreuzigung und die Aufnahme in den Himmel unmittelbar verbinden, besonders Apg 2,24—33: „die Alttestamentlichen Texte (Ps 15 [16],8—11 und 109 [110],1) belegen nicht die Auferstehung aus dem Grabe, sondern die Entrückung und Erhöhung unmittelbar nach dem Tode" (S. 192 f. Anm. 1). „Im Hebräerbrief ist weder von der Auferstehung noch von der Auferweckung Christi die Rede" (S. 213 f.): der Opfertod wird unmittelbar mit der Aufnahme zur Rechten Gottes verbunden: Καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (1,3). Auch die christologische Stelle Phil 2,9 αὐτὸν ὑπερύψωσεν soll „eine unmittelbare Verbindung von Leiden und Erhöhung" (S. 197) aussprechen, obwohl man, wie schon hier zur Widerlegung bemerkt werden soll, weder eine klare Bezeichnung der Himmelfahrt noch eine unmittelbare zeitliche Verbindung in diesen Stellen finden kann.

Auch auf eine rabbinische Stelle wird verwiesen, nach der der Fromme nicht einmal den Geruch des Gehinnom riechen muß[2]). — Der Gebrauch der Quartodezimaner „bereits am Karfreitag mit dem Fasten aufzuhören" (S. 195), müßte erst einwandfrei feststehen[3]). Wenn sie zudem Tod und Auferstehung am gleichen Tag feierten[4]), so folgt noch nicht, daß sie beide Heilsgeheimnisse gegen den klaren Wortlaut der Evangelien auf den gleichen Tag ansetzten und die Himmelfahrt in der Auferstehung ganz aufgehen ließen.

Jul. Wellhausen will die Vorstellung, daß „Jesus unmittelbar nach dem Tode in den Himmel entrückt wäre", die „dem Bericht Mk 16 nicht widersprechen" soll, durch einen weit hergeholten Parallelismus mit der Verklärung Christi begründen[5]).

II. Kritik. — 1) Zur Lösung sowohl der vorliegenden Schwierigkeit als auch der im nächsten Abschnitt zu behandelnden Einwürfe ist es vor allem erfordert, die Bedeutung des Wortes ἀναλαμβάνεσθαι in der griechisch-christlichen Literatur festzustellen; es wurde ja gelegentlich den hier verwerteten Texten nur die eine

[1]) Die Schriften des N. T. [1]1,483; [3]1,509.

[2]) Nach Strack-Billerbeck 2,618 der Midraš zu Ps 15 (16) § 11.

[3]) Der Bericht des hl. Irenaeus (Fragm. 2 PG 7,1229) spricht überhaupt nur von einem eintägigen Fasten; auch Eusebius bietet kein klares Bild HE 5,22.

[4]) E. Preuschen, Prot. Real-Enz. 14,728, 1 f.

[5]) Das Evangelium Marci S. 77.

Erklärung beigefügt: „ἀνελήφθη . . ist im N. T. . Terminus technicus für die Himmelfahrt“[1]). A. Harnack hat die Zeitwörter und Verbalsubstantiva, die in den ersten zwei christlichen Jahrhunderten zur Bezeichnung der Himmelfahrt des Herrn verwendet wurden, zusammengestellt[2]). Allein er gibt nicht an, ob in den einzelnen Texten nur das Wort ἀναλαμβάνεσθαι bzw. eines seiner vielen Synonyma vorkommt oder ob das Präpositionalobjekt εἰς τὸν οὐρανόν bzw. eine gleichbedeutende Formel beigefügt ist. Eine Überprüfung aller Stellen ergibt, daß diese Bestimmung immer hinzugefügt wird, wo von der Himmelfahrt die Rede ist; nur in prophetischen Weissagungen, die vielleicht absichtlich in dunkler Sprache vorgelegt werden, bleibt eine solche Bestimmung gelegentlich weg.

Schon in der LXX bezeichnet ἀναλαμβάνεσθαι sechsmal die Himmelfahrt des Propheten Elias. Dieser kündet seine bevorstehende Entrückung nach Prophetenart auf dunkle Weise an 4 Reg 2,9: πρὶν ἢ ἀναληφθῆναί με ἀπὸ σοῦ; 10 ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπό σου. Aber V. 11 lesen wir: ἀνελήμφθη Ἠλειοὺ . . ὡς εἰς τὸν οὐρανόν, ebenso 1 Mach 2,58: Ἠλίας . . ἀνελήμφθη ἕως εἰς τὸν οὐρανόν, desgleichen bei Philo[3]): ἀναλαμβανόμενος . . ἵνα τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον διιπτάμενος εὐθύνῃ. Mit Äquivalenten findet sich dieses Zeitwort Sir 48,9; 49,14 (16 f.): ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρός, Ἐνὼχ . . ἀνελήμφθη ἀπὸ τῆς γῆς.

Im N. T. ist diese Bedeutung dem Aktivum ἀναλαμβάνειν durchaus fremd — es ist nur vom Aufnehmen von Reisenden (Apg 20,13 f; 23,31; 2 Tim 4,11) und dem Anziehen der geistigen Waffenrüstung (Eph 6,13.16) die Rede. — Aber das Passiv ἀναλαμβάνεσθαι wird nur von einer Aufnahme in den Himmel gebraucht; so Apg 10,16 ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν.

Die übrigen vier Stellen betreffen ausschließlich die Himmelfahrt des Herrn: der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν ist Mk 16,19 und Apg 1,11 zu finden, ein Äquivalent ist 1 Tim 3,16 beigefügt: ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. Jeder Zusatz fehlt nur in der Apostelgeschichte 1,2.22, also in der Einleitung und am Schluß des Berichtes über die Himmelfahrt, wo er als selbstverständlich ausbleiben konnte. — Aus der älteren nachbiblischen Literatur gehört hieher außer der Stelle des Petrus-Ev.[4]) nur der Pastor Hermae[5]). Dort spricht die Matrone von sich: ἀνελήμφθην, ἵνα σοῦ τὰς ἁμαρτίας ἐλέγξω πρὸς τὸν Κύριον; wiederum ist durch den letzten Zusatz die Himmelfahrt deutlich gekennzeichnet.

Auch bei den Synonymen von ἀναλαμβάνεσθαι bleibt der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν oder τοὺς οὐρανούς nur selten weg. So hat ihn ἀναφέρεσθαι immer

---

[1]) W. Bauer, Leben Jesu im Zeitalter der neut. Apokryphen, Tübingen 1909, S. 276.

[2]) Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christl. Literatur der zwei ersten Jahrhunderte, Anhang zu A. Hahn, Symbole[3], Breslau 1897, S. 364—90, S. 383 f. Man vergleiche E. J. Goodspeed, Index patristicus, und Index apologeticus, Leipzig 1907 u. 1912.

[3]) De vita Moysis 2,39,291 Cohn 4,268.

[4]) Oben S. 46. [5]) Vis. 1,1,5 Funk 416.

(nur Lk 24,51 und Ignatius, Eph 9,1 ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη), ebenso ἀναβαίνειν sowohl in den Fällen, wo dieses Zeitwort von Christus gebraucht wird (Jo 3,13; 20,17 πρὸς πατέρα) als auch in der allgemein gehaltenen Frage Rom 10,6 und im negativen Urteil über David Apg 2,34: οὐ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς. Man vergleiche Apk 11,12; die Himmelsstimme ruft: ἀνάβατε ὧδε, worauf berichtet wird: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανόν. — Statt dieses Ausdruckes erscheinen in völlig gleicher Bedeutung drei Formeln: ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (Eph 4,10), εἰς ὕψος (Eph 4,8 f: ἀναβὰς εἰς ὕψος . . τὸ δὲ ἀνέβη) und: ὅπου ἦν πρότερον Jo 6,62. Der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν steht in allen sieben patristischen Beispielen (Barnabas, Justinus, Irenaeus). Dies Präpositionalobjekt fehlt ebensowenig bei den weitern vier Zeitwörtern ἀναφέρεσθαι, διέρχεσθαι (τοὺς οὐρανούς Hebr 4,14), εἰσέρχεσθαι (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν Hebr 9,24) und πορεύεσθαι (Jo 14,28 πρὸς τὸν Πατέρα; Apg 1,10.11; 1 Petr 3,22 εἰς οὐρανόν). Ebensowenig bleibt es bei den beiden biblischen Umschreibungen aus: Hebr 7,26 (Chr.) ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (Hebr 7,26) und: ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι Apg 3,21. Dasselbe gilt von den nur bei Justinus verwendeten Zeitwörtern ἄγειν, ἀνάγειν, ἀνέρχεσθαι, ἀνιέναι.

Das Gleiche sehen wir bei den entsprechenden Verbalsubstantiven. Das der LXX und den Apostolischen Vätern fremde ἀνάληψις bezeichnet die Himmelfahrt Christi: ἀνάληψις αὐτοῦ steht in einer Handschrift des Testamentes der zwölf Patriarchen[1]) und die des Moses[2]). Ohne Objekt kommt es sonst nur an der dunklen Stelle Lk 9,51 vor: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Allein nach der Stelle Ps. Salomonis[3]) kann auch der Tod des Herrn gemeint sein. Von einer ἔνσαρκος εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψις des Herrn redet bereits Irenaeus[4]). Das synonyme ἄνοδος εἰς οὐρανόν erscheint nur bei Justinus[5]). Bei ihm findet sich auch dreimal ein der gesamten griechischen Literatur fremdes[6]) Nomen: ἡ ἀνέλευσις τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν οὐρανόν[7]).

Wie wenig wir in diesen Ausdrücken die in Frage stehende ausschließliche Bedeutung suchen dürfen, beweist eine allerdings dunkle Stelle bei Augustinus[8]). Der hl. Lehrer betont, daß die in aufsteigender Reihenfolge abgefaßte Genealogie des hl. Lukas von diesem mit dem Tage verbunden wurde, an dem der Heiland getauft wurde: *ibi est initium Ascensionis.*

---

[1]) Levi 18,2 Charles, The testaments 62; Apocrypha 2,314: μεγαλυνθήσεται ἕως τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ; PG 2,1068 A im Texte.

[2]) 10,12 Charles, The Assumption of Moses p. 44; Apocrypha 2,422.

[3]) 4,20 Viteau p. 276: ἐν μονίᾳ ἀτεχνίας τὸ γῆρας αὐτοῦ εἰς ἀνάλημψιν.

[4]) AH 1,10,1 PG 7,549 A; Harvey (1,2,2) 1,91: ἠνοίχθησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ διὰ τὴν ἔισαρκον ἀνάληψιν αὐτοῦ; 3,16,8 PG 929 C; Harvey (3,17,8) 2,90. Daneben findet sich noch zweimal die Formel ἀνάληψις εἰς οὐρανόν.

[5]) Dial. 82,3 PG 6,669 B; Otto 1/2 p. 296 ἄνοδος ἡ εἰς τὸν οὐρανόν.

[6]) Thesaurus linguae graecae 2,682; Sophocles 161; Preisigke 116.

[7]) Apol. I. 26,1; Dialogus 39,8; 87,10 PG 6, 368 A. 560 C. 684 C; Otto 1/1 76; 1/2 132. 318. — Eusebius ersetzt, wo er die erste Stelle zitiert, ἀνέλευσις durch ἀνάληψις: HE 2,13,3 Schwartz 134.

[8]) Sermo 83,4,5 PL 38,517.

Schon daraus ersehen wir, daß das einfache ἀναλαμβάνεσθαι keineswegs ein feststehender Fachausdruck für die Himmelfahrt ist, da es ebenso wie seine Synonyma stets eine nähere Bestimmung bei sich hat, einige prophetische Voraussagen abgerechnet. Es ist somit ein verfehlter Schluß, wenn es ohne weiters in diesem Sinne genommen wird.

2) Noch weniger kann somit das einfache ἀναλαμβάνεσθαι, namentlich an der Hauptstelle im Petrusevangelium, von einer körperlichen Aufnahme des Herrn im Himmel verstanden werden. Eine solche wird schon dadurch ausgeschlossen, daß bereits zuvor von der Abnahme des Leichnams Christi berichtet wird[1]). Auch G. Bertram muß gestehen: „aus Ps 31,6 (= Lk 23,46) wird deutlich, daß bei dem Begriff der Assumptio an eine leibliche Himmelfahrt nicht ohne weiteres zu denken ist" (S. 202). Allein es erhebt sich die Frage, ob der genannte Forscher berechtigt ist, auf Grund der erwähnten Stellen des Petrus-Ev. und Lk 23,42 f. 46 eine vorausgehende, im Augenblicke des Todes erfolgte geistige Aufnahme der Seele des Herrn in den Himmel anzunehmen. Die Antwort wird nur lauten können: eine solche Annahme ist durch die erwähnten Texte weder bewiesen noch auch irgendwie nahegelegt. Die Lehre von Schrift und Tradition weiß nur das eine, daß die Seele Christi nach dem Tode in die Unterwelt hinabgestiegen ist (Apg 2,24—31; Rom 10,7; 1 Petr 3,19—22). Eine ihr vorausgehende, auch nur vorübergehende Aufnahme, einen bereits damals erfolgten ersten Eintritt des Herrn in den Himmel kann man den genannten Zeugnissen nicht entnehmen. Das vom sterbenden Heiland gebrauchte Psalmwort ist nur ein Empfehlen der Seele an den Vater, das den Opferakt des Heilandes einleitete, sagt aber nichts über das, was der Seele des Herrn unmittelbar bevorstand.

Es fragt sich aber, ob im Worte des Herrn an den sterbenden Räuber das Wort Paradies den Himmel bezeichnet, wie vielfach ohne weiteren Beweis angenommen wird. Dadurch würde der Heiland auch von sich selbst eine unmittelbar bevorstehende Aufnahme in den Himmel ausgesagt haben.

Tatsächlich liegt die Bedeutung „Himmel" vor in dem einen der beiden neutestamentlichen Paralleltexte, 2 Kor 12,2—4, wo παράδεισος mit τρίτος οὐρανός synonym ist. Allein wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß der hl. Paulus hier wie anderswo eine neue Bedeutung mit einem bisher in einem andern Sinne gebrauchten Ausdruck verbunden hat. An der zweiten Stelle Apk 2,7: „essen vom Lebensbaum, der im Paradiese Gottes ist" ist die Rückkehr zum Paradies ein reines Bild; die eschatologische Idee ist weder aus-

[1]) 2,3—5 Texte u. Unt. 9, S. 8; Preuschen, Antilegomena² S. 16 f.

schließlich noch vorherrschend; Christus und der Geist nähren hier die Gläubigen mit der Lebensspeise[1]). Damit haben wir die Bedeutung „Seligkeit, Glück", wie sie dem Worte παράδεισος zukommt in den Ps Salomons[2]), wo im Anschluß an Ps 1 das Glück des Frommen beschrieben wird, und namentlich im Briefe an Diognet, wo 12,1—3 die Seligkeit, die der Christ auf Erden genießt, geschildert wird: οἱ γενόμενοι παράδεισος τρυφῆς. — Th. Zahn und M. J. Lagrange verweisen zur Begründung der Ansicht, daß der Herr hier von einem Zustand der Seligkeit redet, auf 4 Esr 7,36; Henoch 61,12 und rabbinische Parallelen.

Namentlich ist zu beachten, daß es dem sterbenden Heiland nicht in erster Linie darum zu tun sein konnte, dem ungebildeten Räuber eine Belehrung zu erteilen über den Ort, an den er gelangen sollte. Was dieser in seiner Kreuzespein ersehnte, war Hilfe und Linderung seines äußersten Elends, namentlich hinsichtlich des Loses, das ihn in Bewußtsein seiner Schuld für sein Sündenleben nach dem Tode erwartete. Da versichert ihm unser Erlöser, daß ihm nicht die jenseitige Pein, sondern die Seligkeit bevorstand.

Wenn wir uns den mannigfachen Erklärungen zuwenden, welche das zweite Kreuzeswort des Herrn in der Väterzeit gefunden hat, so sehen wir aus den vielen Vorschlägen den einen sichern Grundgedanken: die Stelle kann nicht im Gegensatz stehen zur Glaubenswahrheit vom Descensus. Die gesamte Überlieferung stand der Annahme, die Seele des Herrn habe gleich nach dem Tode den Himmel betreten, ablehnend gegenüber.

Einen Überblick gewährt Origenes[3]) durch die Frage: Πῶς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ποιήσει ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, [δς] ἅμα τῇ ἐξόδῳ ἐν τῷ παραδείσῳ ἔμελλεν ἔσεσθαι τοῦ θεοῦ κατὰ τό· ‚Σήμερον . .' Er gibt eine dreifache Antwort. Zuerst berichtet er, dies Wort sei wegen seines angeblichen Widerspruches mit den „drei Tagen" sogar als unecht erklärt worden: οὕτω ἐτάραξέν τινας ὡς ἀσύμφωνον τὸ εἰρημένον, ὥστε τολμῆσαι αὐτοὺς ὑπονοῆσαι προστεθῆσθαι τῷ εὐαγγελίῳ ἀπό τινων ῥαδιουργῶν αὐτὸ τὸ ‚Σήμερον . .' Origenes spricht dann zunächst die Vermutung aus, man könne vielleicht annehmen, Christus sei vor dem Descensus ins Paradies gegangen: Ἡμεῖς δέ φαμεν ἁπλούστερον μὲν ὅτι τάχα πρὶν ἀπελθεῖν εἰς τὴν λεγομένην καρδίαν τῆς γῆς ἀπεκατέστησεν εἰς τὸν παράδεισον . . τὸν εἰπόντα αὐτῷ . . . Allein er ist mit dieser Lösung nicht zufrieden und schlägt eine andere vor: βαθύτερον δὲ ὅτι πολλαχοῦ τὸ ‚σήμερον' ἐν τῇ γραφῇ καὶ ἐπὶ ὅλον παρατείνει τὸν ἐνεστηκῶτα αἰῶνα.

Wir finden hier drei Erklärungen: a) die Stelle ist unecht; b) der Herr habe „das Paradies" vor dem Descensus betreten; c) der Herr habe das Paradies dem Sünder für später verheißen.

[1]) E.-B. Allo, Apocalypse p. 23.

[2]) 14,2(3) Rendel Harris[2] p. 152; Kautzsch 143.

[3]) In Jo t. 32,32,395 PG 14,828 C; Preuschen 4,479 f.

Allein man versuchte noch auf andere Weise der Schwierigkeit zu entgehen, indem man sich oft d) auf die Allgegenwart Gottes berief, in der Christus stets bei der Seele des Räubers war, und e) das Wort Paradies nicht lokal auffaßte, sondern als Name für die Seligkeit betrachtete.

a) Sehen wir zunächst nach den Textveränderungen, welche diese Schwierigkeit veranlaßt hat. Es ist zwar niemand bekannt, der die ganze Stelle für eingeschoben erklärt hat. Um so öfter wird berichtet, wie man versuchte, die Schwierigkeit durch eine andere Satzverbindung zu lösen. Von ihnen meldet anscheinend als erster Joh. Cassianus[1]): *Carenda sane, immo toto horrore est detestanda pravissima haereticorum illa distinctio, qui, dum non credunt Christum potuisse eodem die, quo in inferna descendit, etiam in paradiso repperiri, ita distingunt: amen dico tibi hodie, et interposita distinctione inferunt: ‚mecum eris in paradiso', ut scilicet haec promissio non statim post transitum vitae huius impleta, sed post resurrectionis adventum intellegatur implenda, non intellegentes illud, quod ante resurrectionis suae diem protulit ad Iudaeos, . . nemo ascendit in caelum . . nisi . . filius hominis, qui est in caelo.*

Wir hören sodann von solchen Versuchen bei Makarius von Magnesia[2]), Hesychius von Jerusalem[3]), Theophylakt[4]) und in der Catena[5]). Tatsächlich findet sich diese Verbindung in Syrus curetonianus, wo nach dem Worte ‚heute' die Konjunktion d^e = ὅτι eingefügt ist, im Evangelium Nicodemi[6]): εἰπέ μοι· ὅτι ἀμὴν ἀμὴν σήμερον λέγω σοι . . und in manchen Scholien[7]). Sie wurde jüngst wiederum vorgelegt[8]).

b) Origenes wiederholt das an zweiter Stelle gemachte Zugeständnis, der Herr habe „das Paradies" gleich nach dem Tode betreten, an mehreren Stellen[9]). Ihm schlossen sich an Ps.-Justinus[10]) und Cyrillus von Jerusalem[11]). Allein keine dieser Stellen sagt, was unter Paradies zu verstehen sei[12]); niemand hat das Wort Paradies mit Himmel wiedergegeben. Diesen Schritt

[1]) Conl. 1,14,5 f. PL 49,503; CSEL 13,23.

[2]) Apocrit. 3,14 Blondell 91; Zahn Lk 702 n. 18.

[3]) Quaestio 49 PG 93,1432 f.

[4]) Ἐκβιάζονται τὸ ῥητόν . . . PG 123,1104 c.

[5]) Cramer 2,169.

[6]) Acta Pilati B, 10 Tischendorf, Ev. Ap. 309.

[7]) Tischendorf ed. 8. maior. z. St.

[8]) L. Reinhardt, Basel 1910; vgl. E. Nestle, Theol. Litblatt 31 (1910) 337 f; Th. Zahn, Lk S. 703 f, Anm. 18.

[9]) In Ps 1,3; In Rom l. 3,9 PG 12,1088 f; 14,953. Vgl. In Lev. h. 9,5 PG 12,513.

[10]) Quaest. ad orthodoxos 76 PG 6,1317 C; Otto 3,112.

[11]) Cat. 13,31 PG 33,809 C „Der Räuber hat das Paradies vor Abraham betreten".

[12]) Ild. de Vuippers, Le paradis terrestre au troisième ciel, Paris 1925, p. 33 f wollte das irdische Paradies annehmen, eine Ansicht, die bereits der hl. Bellarmin entschieden bekämpfte (De Sanctorum beatitudine 1,3 Opera omnia 2,426).

scheint erst Chrysostomus getan zu haben, indem er zugibt, daß der Herr den Räuber damals in den Himmel führte; freilich spricht auch er niemals von einer Himmelfahrt des Herrn. In der Predigt „De cruce et latrone", die in einer doppelten Rezension vorliegt, sagt er[1]): Χ . . τὸν παράδεισον . . σήμερον ἡμῖν ἠνέῳξεν· ἐν ταύτῃ γὰρ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ τὸν ληστὴν εἰσήγαγεν ὁ Θεός. Allein bald darauf gebraucht der hl. Lehrer für παράδεισος das Wort οὐρανός. Er hat ihn gemacht ἄξιον τῆς πολιτείας τῆς ἐν οὐρανοῖς, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγεν, ἀθρόον ἀπὸ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέπτη[2]). — In den Homilien zur Genesis wird diese Erklärung zunächst wiederholt, dann aber als von den Manichäern vorgetragen eingeführt[3]): Ληστὴν εἰσήγαγεν εἰς παράδεισον . . πρὸ τῶν ἀποστόλων . . ὅρα τάχος· ἀπὸ σταυροῦ εἰς οὐρανόν. Darauf heißt es: Τὸν παράδεισον, φασίν, ἐνταῦθα οὐ τὸν παράδεισον εἶπεν, ἀλλὰ τῷ τοῦ παραδείσου ὀνόματι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὠνόμασεν. Der hl. Lehrer spricht darauf zunächst seine Zustimmung aus: δέχομαι. Allein er fügt bei: εἰ δὲ βιαιοτέρα ἡ λύσις αὕτη, τὴν σαφεστέραν ἐπάξομεν und trägt die Auffassung vor, die an Origenes erinnert: das Versprechen des Herrn sei aufzufassen wie sein Wort Jo 3,18: *qui non credit, iam iudicatus est.* Der Räuber sei damals ins Paradies gekommen τῇ προφάσει, οὐ τῇ πείρᾳ; somit lehnt er es ab, daß hier ein Betreten des Himmels erwähnt sei. — Sonst scheint sich diese Erklärung nur bei Hieronymus zu finden[4]). Dort wird die Ps.-Stelle 23(24),7 *Eleramini portae aeternales* auf die Himmelstore bezogen, durch die Christus *iuxta victoriam crucis . . maior regreditur ad caelos quam ad terram venerat. Per hanc portam primus latro cum Domino ingressus est.* Allein wir werden uns der Bemerkung O. Bardenhewers[5]) erinnern müssen: „Manche befremdliche Einzelheit (der Homilien) mag überhaupt nicht auf des Redners, sondern auf der Nachschreiber Rechnung zu setzen sein."

c) Die anscheinend endgültige Meinung des Origenes, σήμερον bezeichne die ganze messianische Zeit, kehrt wieder bei Titus von Bosra[6]).

d) Auf die Allgegenwart Gottes berief sich zur Erklärung unseres Textes ein anonymes Scholion einer Catena[7]) sowie Euthymius Zigabenus[8]); wir fanden sie bereits S. 52 bei Cassianus und werden ihr noch S. 54 bei Augustinus begegnen.

e) Die Auffassung, daß εἶναι ἐν παραδείσῳ nicht einen bestimmten Ort, sondern das Glück bezeichnet, findet sich bei Ambrosius[9]): *Vita est esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum.* Man vergleiche eine Parallele[10]), wo ausdrücklich das Wort nicht als Bezeichnung für den Himmel verwendet wird: *ut per paradisum ad regnum perveniatur, non per regnum ad paradisum.*

[1]) n. 2 PG 49,401 f. = 409.
[2]) n. 3 Col. 412.
[3]) Hom. 7,4 PG 54,612—5.
[4]) In die dominica paschae, Anecdota Mareds. 3, p. 416 f.
[5]) Gesch. der altchristl. Lit. 3,642.
[6]) Cramer, Catena 2,168.
[7]) Cramer 2,168 πληρῶν τὰ πάντα τῇ θεότητι.
[8]) PG 129,1092 C.
[9]) In Lc. l. 10,121. PL 15,1927 B CSEL 32/4, 500.
[10]) Epist. 71 ad Horontium 8 PL 16,1296 C.

In dem Sinne: Paradies = Seligkeit scheint es Cyrillus von Alexandrien seiner kurzen Erklärung zugrunde gelegt zu haben[1]): Ταύτῃ τοι τῶν ἁγίων ἥρπασε κλῆρον. — Aus dieser Auffassung entwickelte sich folgerichtig die Ansicht, daß der Ausdruck ἐν τῷ παραδείσῳ εἶναι, wenn er lokal zu fassen ist, auch einen Aufenthalt in der Unterwelt bezeichnen könne. Augustinus belehrt den Bischof Dardanus[2]): *Non ex his verbis in caelo existimandus est paradisus, neque enim ipso die in caelo futurus erat homo Christus Jesus, sed in inferno secundum animum. Restat ergo, ut . . in inferno intellegatur esse paradisus, . . generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur.* Allein er findet einen *„sensus expeditior": „secundum divinitatis immutabilitatem numquam de paradiso . . recessisset" Christus.* In einer Parallele[3]) führt er nur diese Auffassung vor und gibt zu, daß die Seele des Schächers: *ipso die eum illo in paradiso erat, unde ille, qui ubicunque semper est, numquam discesserat.*

Die Ansicht, daß παράδεισος hier die Seligkeit bezeichne, wurde fast allgemein angenommen, seitdem der hl. Thomas sich zu ihr bekannte[4]): *Illud verbum Domini est intellegendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur, quicunque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, sed praemio in paradiso fuit, quia divinitate Christi fruebatur.* Man vergleiche die ganz ähnlichen Erklärungen bei Bonaventura[5]), Albertus Magnus[6]), Dionysius Carth.[7]), Suarez[8]), Benedikt XIV[9]).

Somit sehen wir, daß die Annahme einer geistigen Himmelfahrt der Seele Christi am Karfreitag keinen einzigen entschiedenen Vertreter im Altertum gefunden hat; die Bemerkung des heiligen Hieronymus S. 58 ist in einer von fremder Hand niedergeschriebenen Predigt enthalten. Wir vernahmen vielmehr soeben, wie Augustin sie direkt abgelehnt hat. Dasselbe tat früher Tertullian: *Nec ante ascendit (Christus) in sublimiora caelorum, quam descenderit in inferiora terrarum*[10]). Über den Ausdruck *spiritualis ascensio* ist noch unten S. 60 eine Kritik beizufügen.

§ 2. Die Himmelfahrt am Tage der Auferstehung

I. Texte. — 1) Bibelstellen. Wir fanden bereits (S. 44), wie oft a) das Lk-Evangelium als Zeuge für diese Auffassung angeführt wird. Wahr ist indes das eine, daß eine klare Scheidung der

[1]) In h. l. PG 72,937 C. — Vgl. Euthymius Zig. PG 129,1092 BC.
[2]) Ep. 187,2,3 PL 33,833.
[3]) In Jo tr. 111,2 PL 35,1927.
[4]) 3 q. 52, a. 4 ad 3.
[5]) In h. l. Opera 7,580.
[6]) Borgnet 23,732.
[7]) In h. l. Opera 12,242
[8]) In 3, q. 52, disp. 43, s. 4. Opera 17,460 f.
[9]) De festis 1,7 (De parasceve) n. 98 f. Opera 9,126.
[10]) De anima 55 PL 2,788 A.

Termine von Auferstehung und Himmelfahrt nicht vorgenommen wird. Im Schlußkapitel 24 ist sicher bis V. 43 von Ereignissen die Rede, die sich noch am Auferstehungstage vollzogen haben. Sodann wird mit der Formel καὶ λέγει eine Rede des Herrn eingeführt und V. 46 in derselben Art deren Fortsetzung. V. 50 beginnt die Erzählung von der körperlichen Himmelfahrt ohne jede Einführung: ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν. Es wird dabei darauf verwiesen, daß in manchen Handschriften (ℵ* D Syrosin., Itala) 24,51 die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν fehlen; vermutlich haben ihre Schreiber einen Widerspruch mit Apg 1,3 empfunden. b) Einen weiteren Beweis wollte Kinkel auch den andern Evangelien, speziell dem des Johannes, entnehmen[1]). Zunächst betont er, daß Jo 20,17 die Form ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου, also „nicht das Futurum steht, .. sondern das Präsens, das schlichteste Präsens." Sodann werden die oft mißverstandenen vorausgehenden Worte: μή μου ἅπτου in üblicher Weise mit „rühr mich nicht an" übersetzt. Dann wird aus der folgenden Erklärung „noch bin ich nicht aufgefahren" und der Stelle Lk 24,39 ψηλαφήσατέ με geschlossen: „Morgens verbietet Christus, ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sei, nachmittags erlaubt und gebietet er es ... Der Schluß ist der einfachste: zwischen Morgen und Nachmittag muß jener Grund des Nichtberührens weggefallen, also die Himmelfahrt geschehen sein." Ebenso W. Bauer[2]), der indes das Jo 20,27 erwähnte Wort des Herrn an Thomas verwendet. Desgleichen folgert E. Dobschütz[3]): „Lk 24,26 und Jo 20,17 rücken Auferstehung und Himmelfahrt ebenso aneinander wie das johanneische ὑψωθῆναι Tod, Auferstehung und Erhöhung zusammenfaßt". Auch nach J. Belser „kann man mit einem gewissen Recht sagen, der vierte Evangelist verlege die Himmelfahrt auf den Tag der Ostern", er betont aber kräftig die am 40. Tag erfolgte sichtbare Himmelfahrt d. h. das endgültige Scheiden Jesu[4]). c) Dobschütz möchte (a. a. O.) noch weiter gehen und auch in den Paulusbriefen diese Gleichsetzung finden.

„Vor allem aber kommt Paulus in Betracht, dessen ὤφθη 1 Kor 15,5—8 in ununterbrochener Folge von der Petruserscheinung bis zur Damaskusoffenbarung geht. Wir müssen uns von der Vorstellung trennen, es sei da ein tiefgreifender Einschnitt vorhanden gewesen, als hätten die Erscheinungen des Auferstandenen einen deutlichen Abschluß gefunden in einem Übergang zu anderer himmlischen Daseinsart, der dann noch eine andere Art von Christophanien bei

[1]) Studien und Kritiken 14 (1841) 597/6, bes. 619 f.
[2]) Leben Jesu ... 277.
[3]) Ostern und Pfingsten S. 32.
[4]) Johannes S. 534.

Paulus entsprochen hätte." Dasselbe hatte A. Harnack betont: „Die Art, wie Paulus 1 Kor 15 über die Christusvisionen berichtet und seine eigene miteinschließt, macht es ganz unwahrscheinlich, daß er die Abgrenzung der 40 Tage gekannt, bzw. gebilligt hat"[1]). Im gleichen Sinne spricht F. Kattenbusch[2]).

2) Nachbiblische Texte. a) In der altlateinischen Handschrift von Bobbio (Codex k) sind vor Mk 16,4 die Worte enthalten: *Subito autem ad horam tertiam tenebrae factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de coelis angeli et surgent in claritate vivi di (= Dei) simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est. Tunc istae (mulieres) accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem*[3]). b) Dieser Ansatz begegnet uns wiederholt in den Apokryphen. Nach dem Petrus-Evangelium[4]) empfängt Magdalena aus Engelmund die Osterbotschaft in der Form: ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν · . . ἴδετε, τὸν τόπον . . . ὅτι οὐκ ἔστιν, ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθε ἐκεῖ, ὅθεν ἀπεστάλη. — Im „Testamente der 12 Patriarchen", dessen christliche Überarbeitung dem zweiten Jahrhundert angehören dürfte, wird von Christus „vorausgesagt"[5]): Καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ἅδου ἔσται μεταβαίνων ἀπὸ τῆς γῆς πρὸς οὐρανόν. — In der Ascensio Isaiae[6]) lesen wir: Καὶ οἱ πιστεύσαντες τῷ σταυρῷ αὐτοῦ σωθήσονται καὶ ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτοῦ εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἦλθεν. Ehe der griechische Text vorlag, wurde die lateinische Übersetzung verwendet, welche noch klarer die Auferstehung mit der Himmelfahrt unmittelbar verbindet: *et resurrectio eius erit in septimum caelum*[7]). — In der „Epistola Apostolorum" findet sich eine eingehende Schilderung der Himmelfahrt des Herrn. Bereits früher[8]) wird sie angekündigt: „Ein Tag wird kommen und eine Stunde, daß ich hinaufgehe zu meinem Vater." Die Erfüllung dieser Weissagung erfolgt am Tage der Auferstehung, von dem seit c. 22 die Rede ist[9]): „Sehet, am dritten Tage und zur dritten Stunde wird der-

[1]) Apg S. 30 Anm. 1.

[2]) Das Apost. Symbol 2,648.

[3]) Old-latin biblical texts 2, p. 22 b. A. Resch, Agrapha[2], Texte u. Unt. 30/3,4 S. 41.

[4]) 13,56 Texte u. Unt. 9/2 S. 12: Preuschen[1] 18. [2]20.

[5]) Test. Beniamin 9,5 Charles, Testaments 227; Apocrypha 2,359; PG 2,1148 A.

[6]) 3,18 Charles, The ascension of Jesaiah p. 21. 93; Tisserant p. 112.

[7]) Nitzsch u. Gottf. Kinkel, Theol. Studien u. Kritiken 3 (1830) 235; 14 (1841) 631.

[8]) Äthiopischer Text 29 (40); Koptischer Text 25,10 Texte u. Unt. 43,94 f; vgl. S. 48. 60. 102.

[9]) Aeth. 51 (62) Texte u. Unt. 43,154 vgl. 300 s. Patrol. or. 9, 232. Der koptische Text fehlt.

jenige kommen, der mich gesandt hat, damit ich mit ihm hinweggehe. Und als er dies gesagt hatte, entstanden Donner und Blitz und Erdbeben und es taten sich die Himmel auf und es erschien eine lichte Wolke, die ihn emportrug. Und man hörte die Stimme vieler Engel .." c) Aus der patristischen Literatur gehört hieher die Stelle bei Tertullian[1]): *Ipse liberabit nos post biduum in die tertia, (Os 6,3), quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in caelos eum recepit, unde et venerat ipse Spiritus ad Virginem.* — Sodann wird ein angeblich von Venantius Fortunatus stammender Text zitiert[2]): „sei gegrüßt, festlicher Tag, an dem Gott die Unterwelt bezwang und das Sternenzelt einnahm". — Endlich ist noch die ganz einzelstehende Ansicht des Tritheisten Stephan Gobar zu erwähnen, der nach dem Zeugnis des Photius die Auferstehung auf den 15. Nisan, die Himmelfahrt auf den 16. Nisan verlegt[3]): ἐν δὲ τῇ ιγ' τὸ μυστικὸν δεῖπνον ὁ Κύριος παραδίδωσι τοῖς μαθηταῖς, ἐν δὲ τῇ ιδ' τὸ σωτήριον ὑπέστη πάθος, ἐν δὲ τῇ ιε' ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ τῇ ις' (= 16.) ἀνελήφθη.

Es ist hier nicht der Ort, diese merkwürdige Chronologie zu überprüfen; es genügt festzustellen, daß der 16. Nisan als Tag der Auferstehung anzusehen ist[4]), hier aber als Tag der Himmelfahrt bezeichnet wird.

Einige Väterstellen werden nur deshalb hieher bezogen, weil sie die Auferstehung und Himmelfahrt unmittelbar miteinander verbinden[5]).

So heißt es in der Apologie des Aristides[6]): μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. — Dieselbe unmittelbare Verbindung findet sich in

---

[1]) Adv. Judaeos 13 PL 2,677 A. Die Echtheit dieser Schrift wird besonders von Hugo Koch bestritten.

[2]) De resurrectione 40, bei Teipel, Theol. Quartalschrift 42 (1860) 638. Die Stelle fehlt PL 88; auch bei Mommsen, Mon. Germ. Hist., Auctores antiquissimi 4/1 ist sie anscheinend nicht enthalten.

[3]) Bibliotheca codicum 232 PG 103,1101 C.

[4]) So wohl schon 1 Kor 15,20: Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Mit ἀπαρχή wird die am 16. Nisan darzubringende Erstlingsgarbe bezeichnet (Lev 23,10). Dieser Tag mußte folgerichtig allen jenen als Tag der Auferstehung gelten, die den Tod des Herrn auf den 14. Nisan verlegten. Gelegentlich wird ausdrücklich die Auferstehung Christi auf den „sechzehnten Tag" festgelegt, so z. B. bei Johannes Philoponus (De mundi creatione 2,22, Bibliotheca Vet. Patrum ed. Gallandi 12,518 D).

[5]) H. Windisch, Handbuch zum N. T., Ergänzungsband S. 385.

[6]) 2,8 hrsg. von Reinhold Seeberg, Forschungen zur Gesch. d. Kanons 5/2, Erlangen und Leipzig 1893, S. 334; Hennecke, Texte u. Unt. 4/3, Leipzig 1888/9, S. 10 hat die Stelle als nur durch die syrische Übersetzung belegt in der Anm. gegeben.

einem Texte, der dem hl. Gregor von Nazianz zugeschrieben wird[1]): „Er (Christus) steigt in den Hades hinab, aber er führt die Seelen herauf und steigt in den Himmel empor." — In diesem Sinne wird auch die Angabe des Persers aš-Šahrastâni († 1153/4) verstanden[2]): „Nachdem er (Christus) getötet und gekreuzigt war, kam er herab und es sah ihn Šim'ûn as-ṣafa (= Kephas) und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt; dann verließ er die Welt und stieg gen Himmel." Allein hier ist offensichtig keine unmittelbare Verbindung von Auferstehung und Himmelfahrt ausgesprochen.

d) Man könnte sogar versucht sein, mit diesen Texten die älteste bildliche Darstellung der Himmelfahrt zu verbinden[3]), die sich auf der bekannten Elfenbeintafel des Nationalmuseums in München findet[4]). Das Bild zerfällt in zwei Hälften. Die linke Seite nimmt ein Grabbau ein, an dem zwei Wächter stehen, von denen einer schlafend dargestellt ist. Vor dem Grabe sitzt ein Engel und redet mit erhobener Rechten drei von rechts kommende Frauen an. Über diesen sieht man rechts oben den jugendlichen Christus zum Himmel emporsteigen, wobei ihm die Hand des Vaters unterstützt. — Der nächstliegende Sinn scheint zu sein, daß eine Himmelfahrt vom Grabe aus dargestellt ist — dieses liegt unmittelbar hinter dem Herrn. Allein wir wissen, daß vielfach zeitlich getrennte Ereignisse zusammen dargestellt sind. So gehört ja auch der Grabgang der Myrophoren einer Stunde an, da die Grabwache sich bereits entfernt hatte (Mt 28,4 f).

II. Kritik. — Wenn es nun gilt, die Darstellung der Evangelien und des hl. Paulus (1 Kor 15) in diesem Punkte zu beurteilen, so wird 1) in Bezug auf Lukas das Zugeständnis zu machen sein, daß seine Darstellung unvollkommen ist, sofern das Schlußkapitel nirgends darauf verweist, die Schlußszene gehöre einem spätern Zeitpunkt an. Andrerseits aber wird nirgends die Himmelfahrt ausdrücklich auf den Auferstehungstag verlegt wie die Erscheinung bei Emmaus V. 13: ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ. J. Wellhausen, der diese Identität wohl als „ursprüngliche Vorstellung" annehmen möchte, betont: „aus dem Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorausgehenden folgt es nicht, denn dieser Zusammenhang ist ganz künstlich .. Es müßte .. entweder tiefe Nacht oder der folgende Morgen sein"; beides wird als unmöglich abgelehnt[5]). Wir haben vielmehr, wie die Erklärer[6])

[1]) Zitiert von Teipel, Theol. Quartalschrift 42 (1860) 638. Er fehlt PG 34.

[2]) Abu-l-Fath' Muhammad asch-Schahrastanis Religionspartheien u. Philosophenschulen, hrsg. von Th. Haarbrücker I, Halle 1850, S. 261.

[3]) Ungenau Bertram 189.

[4]) Abbildung bei Künstle, Christl. Ikonographie 1,505, eine minderwertige im Dictionnaire d'Archéologie 1,2929. Betreff der Datierung beachte man das Urteil eines Fachmanns: Dieses „Wunderwerk unter den altchristlichen Sachen" „muß in die vorkonstantinische Zeit gehen", J. Strzygowski in der Byzantinischen Zeitschrift 15 (1906) 425.

[5]) Lk 142.

[6]) J. Belser, Geschichte des Leidens[1] 513; [2]537; P. Dausch, Die ältern Evangelien S. 527; E. Jacquier, Actes des Apôtres p. 9 s.

ausführlich begründen, bei Lk eine summarische Zusammenfassung dessen, was er in der Apg ausführlicher zu schildern gedachte. Der Evangelist eilt zum Schluß, den er mit dem glänzenden Geheimnis der Himmelfahrt in wirkungsvoller Weise machen will, verzichtet aber auf die Chronologie, die er füglich im zweiten Werke nachtragen kann[1]).

2) Noch weniger ist aus dem Johannes-Evangelium die in Frage stehende Gleichsetzung zu entnehmen. Das Präsens ἀναβαίνω kann auch von einer bald bevorstehenden Handlung gebraucht werden[2]). Die Worte μή μου ἅπτου 20,17 sind nicht mit *noli me tangere* zu übersetzen, sondern sie verbieten die Fortsetzung der begonnenen Handlung: „laß ab mich zu berühren", „laß mich los!" Dies begründet Christus damit, daß die fromme Frau noch weitere Gelegenheit zu solchen Huldigungen finden soll, da die Himmelfahrt noch nicht erfolgt ist. — Ebensowenig müssen die Ausdrücke δοξάζεσθαι und ὑψοῦσθαι von einer auf einmal erfolgten Erhöhung des Herrn verstanden werden. Die Verherrlichung des Herrn ließ Grade zu und konnte darum nach und nach erfolgen: noch während des irdischen Lebens (Jo 11,4; 12,23. 27 f.; 13,31), im Tode (Jo 17,5), in der Auferstehung (12,16 vgl Lk 24,26), bei der Auffahrt (7,39 verglichen mit 16,7), am Pfingstfest (16,14), beim Weltgericht (Hebr 2,6—10).

3) Dieselben Gründe verbieten es auch, die Paulusstellen im Sinne einer vollen Verherrlichung Christi in der Auferstehung zu fassen. Phil 2,5—9 ist zuerst die Selbstentäußerung des Heilandes in drei zeitlich geschiedenen Graden geschildert; wieso sind die folgenden Zeitwörter von derselben Erhöhung zu verstehen? 1 Kor 15, 5—8 werden die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen dadurch zeitlich auseinandergehalten, daß zweimal das Adverbium εἶτα, ebensooft ἔπειτα, und am Schlusse ἔσχατον δὲ πάντων eingeschoben wird. Ist es da angezeigt, alles „in ununterbrochener Folge" geschehen hinzustellen?

4) Besonders schwierig ist es, die nachbiblischen Stellen zu erklären, welche von einer Himmelfahrt des Herrn am

[1]) Vgl. Anton Fridrichsen, Die Himmelfahrt bei Lukas: Theologische Blätter 6 (1927) 337—41, besonders 340.

[2]) Man beachte die vielen Fälle, in denen bei Johannes eine Präsensform im Sinne eines Futurum steht: 5,25 ἔρχεται ὥρα (der Totenerweckung) καὶ νῦν ἐστιν; 4,35 ὁ θερισμὸς ἔρχεται, obwohl es noch vier Monate dauert; 8,21 (zweimal) und 14,4.28 ἐγὼ ὑπάγω; 14,3 ἐγὼ ἔρχομαι; 14,19 folgen auf ἔτι μικρόν drei Präsensformen und ein Futurum, ähnlich 16,16 ein Präsens und ein Futurum. — Bei Blaß-Debrunner [8]§ 323,3 wird Jo 20,17 ausdrücklich als Präsens mit Futurbedeutung genannt.

Tage der Auferstehung reden. Meines Erachtens sollen sie nur die Antwort geben auf die neugierige Frage, wo denn der Auferstandene weilte, solange er den Jüngern nicht sichtbar gegenwärtig gewesen ist, oder wohin er sich versetzte, sobald er „aus ihren Augen entschwand" Lk 24,31[1]). Diese Auffassung scheint vorausgesetzt zu werden in einem von Hugo Koch[2]) angeführten Texte von Ignatius[3]): Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Allein ein Paralleltext redet nicht ausschließlich von der Zeit nach der Auferstehung, sondern allgemein vom ganzen Leben des Herrn[4]): ὁ Κύριος ἄνευ Πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν ἡνωμένος ὤν.

5) Damit ist schon die Frage erledigt, ob es angeht, von einer wiederholten Himmelfahrt des Herrn zu reden. Die Frage ist zu verneinen.

F. J. Dölger hatte früher[5]) von einer ersten Himmelfahrt des Herrn, die bei der Auferstehung erfolgt sein sollte, gesprochen. Gegen diese Auffassung hatte Hugo Koch Einspruch erhoben[6]). In der zweiten Auflage[7]) nimmt der verdiente Forscher den Ausdruck als „mißverständlich" zurück. Auch als Belser, wie S. 55 erwähnt ist, dieselbe Auffasssung vortrug, wurde sie mit Recht als „ungewöhnlich, seltsam, subjektiv" bezeichnet[8]) und von Belser nicht mehr wiederholt[9]).

Eine nach der Auferstehung des Herrn erfolgte Himmelfahrt müßte natürlich eine körperliche gewesen sein. Da aber in der Bibel immer nur von einer Himmelfahrt die Rede ist, so geht es nicht an, eine ihr vorausgehende erste Himmelfahrt anzunehmen. Damit ist aber auch erwiesen, daß von einer *spiritualis ascensio* nicht zu reden ist. Wenn Irenäus zweimal von einer ἔνσαρκος εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψις redet (S. 49 A. 4), so will er positiv erklären, daß diese eine und einzige mit dem Leibe erfolgt ist, keineswegs aber sie einer vorausgehenden geistigen Auffahrt gegenüberstellen. Wenn endlich Suarez den Ausdruck *„spiritualis ascensio"* gebraucht[10]), so denkt er nur an die Stelle Jo 3,13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo.* Allein sofort nimmt Suarez seinen Vorschlag wieder zurück: *non dicit*

---

[1]) Der hl. Thomas gesteht, daß wir diesen Aufenthaltsort des Herrn nicht kennen S. 3 q. 55 a. 3 ad 2.

[2]) Theol. Literaturzeitung 53 (1928) 263.

[3]) Ad Smyrnenses 3,3; Funk 278.

[4]) Ad Magn. 7,1; Funk S. 234.

[5]) Sol salutis[1] (Liturgiegeschichtl. Forschungen 4/5) Münster 1920, S. 160.

[6]) Theol. Literaturzeitung 46 (1921) 203.

[7]) Münster 1925, S. 213 Anm. 3.

[8]) A. Bludau, Theol. Revue 5 (1906) 544 f.

[9]) Hugo Koch will sie in der „Geschichte des Leidens" wiedergefunden haben; allein in der ersten Auflage 1903 fehlen die zitierten Seiten 517 ff, in der zweiten (1911) ist sie ebensowenig vorgetragen S. 226 f. 480. 493.

[10]) In 3, q. 58 disp. 51,1 Opera omnia 17,604.

Christus se tunc ascendisse, sed semper in caelo esse. Im Altertum ist dieser Ausdruck nur von den Gnostikern gebraucht worden, wie Filastrius bezeugt[1]): *Apelles . . ipsum (Christum) in caelum sine carne ascendisse adserit.*

§ 3. Die Himmelfahrt am Pfingstfeste

I. Texte aus der patristischen Zeit. 1) In der Doctrina Addaei[2]) wird zunächst eine chronologisch genaue Datierung des Pfingstfestes geboten: ἔτει τμβ' (= 342; syrisch [3]39) τῆς βασιλείας τῶν Ἑλλήνων, μηνὶ Ἰουλίῳ (wohl Ἰουνίῳ; syrisch: Heziran), τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ αὐτοῦ, (syrisch: am vierten Tage desselben) ἡμέρᾳ κυριακῇ, ἥτις ἦν ἡ συντέλεια τῆς πεντηκοστῆς . . Dann folgt eine Schilderung der Himmelfahrt des Herrn und sogleich anschließend die der Herabkunft des Heiligen Geistes. Beide Geheimnisse werden sodann ausdrücklich auf den gleichen Tag verlegt: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ. Petrus begründet diese Gleichzeitigkeit aus der Verheißung des Herrn Jo 16,7: „wenn ich hingehe, werde ich ihn (den Hl. Geist) euch senden". Bald darauf[3]) wird berichtet, daß die Apostel das Fest der Himmelfahrt des Herrn eingesetzt haben, und zwar wird im griechischen Text als Termin angegeben ἐπὶ τέλους τεσσαράκοντα ἡμερῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ. Allein der als ursprünglich anzusehende syrische Text bietet nicht die Zahl 40, sondern 50: „wenn vollendet sein werden 50 Tage nach der Auferstehung." Die übrigen Feste werden erwähnt (Epiphanie, Karfreitag, Ostern), allein ein Pfingstfest ist nicht genannt; daraus ergibt sich wiederum, daß nach diesem Dokument Christi-Himmelfahrt und Pfingsten zusammenfallen.

Unrichtig behauptet R. A. Lipsius[4]), daß nach der syrischen Apostellehre „Auferstehung und Pfingsten auf denselben Tag falle", was E. Dobschütz[5]) als Beweis für seine These annimmt.

2) Es ist sodann von besonderer Wichtigkeit, die Ansicht des Vaters der Kirchengeschichte über den Tag der Himmelfahrt festzustellen. Eusebius wird nämlich in der liturgiegeschichtlichen Forschung als der erste Zeuge für das Fest Christi Himmelfahrt angeführt[6]) und dies insofern mit Recht, da er als erster um das

[1]) H 47 (19)6 CSEL 38,25.

[2]) P. de Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimi, graece p. 89s; syrisch mit englischer Übersetzung bei W. Cureton, Ancient Syriac documents, London 1864, p. 24.

[3]) Lagarde p. 91 n. 9; Cureton p. 27.

[4]) Die apokryphen Apostelgeschichten 1,11.

[5]) Ostern und Pfingsten S. 51 n. 13.

[6]) Kellner, Heortologie[3] S. 81; M. Buchberger, Kirchl. Handlexikon 1,1977; Hugo Koch, Zeitschrift f. Kirchengeschichte 44 (1925) 485.

Jahr 332 von der ἡ πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως redet, somit sich eines Namens bedient, der bis auf ihn nicht nachgewiesen werden kann[1]). Allein es läßt sich feststellen, daß Eusebius das Fest der Himmelfahrt mit dem Pfingstfest gleichgesetzt hat. Der erste Text kann freilich diese Behauptung nicht mit Sicherheit beweisen[2]): Ἕκαστα τοὑτων ἐπὶ τῆς μεγίστης συνετελεῖτο ἑορτῆς, τῆς δὲ πανσήμου καὶ σεβασμίας Πεντηκοστῆς, ἑβδόμασιν μὲν ἑπτὰ τετιμημένης, μονάδι δ' ἐπισφραγιζομένης, καθ' ἣν τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ κοινοῦ Σωτῆρος τήν τε τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς ἀνθρώπους κάθοδον γεγενῆσθαι λόγοι περιέχουσιν θεῖοι. An dieser Stelle ist sicher der Ausdruck Πεντηκοστή als Bezeichnung der ganzen Osterquinquagesima und nicht als Name ihres Schlußtages zu nehmen (S. 66 A. 3); zweifelhaft aber bleibt, wohin sich das Präpositionalobjekt καθ' ἣν bezieht. Sagt Eusebius nur: Himmelfahrt und Geistesausgießung erfolgten in dem Zeitraum von 49+1 Tagen, oder versetzt er beide Geheimnisse auf die μόνας ἐπισφραγιζομένη, den einen Schlußtag? Erstere Erklärung wird nahegelegt durch die Berufung auf die göttlichen Schriften, während die andere sich darauf berufen kann, daß das Relativpronomen καθ' ἣν sich ungezwungen nur auf das unmittelbar vorausgehende μονάς und nicht auf das weit abstehende Πεντηκοστή zurückbeziehen kann.

Jedenfalls aber wird die Feier der Himmelfahrt auf den Schlußtag der Πεντηκοστή in jenem Texte verlegt, der für gewöhnlich von dem eben (S. 61 Anm. 6) genannten Forschern allein angeführt wird und in dem man vielfach den ältesten Beleg für das Fest der Himmelfahrt des Herrn erblickt[3]). Eusebius setzt in ihm die sieben Wochen nach Ostern in einen Gegensatz zu den sechs Wochen vor Ostern, vergleicht diese mit den sechs „Arbeitstagen Gottes" und verweist auf das mühevolle Fasten vor Ostern. Die sieben Osterwochen werden mit dem Sabbat Gottes in Vergleich gebracht. Dann kommt die Rede auf den Schlußtag der Osterzeit, den fünfzigsten Tag: οὐ μὴν ἐπὶ ταύτας (den 7 Wochen) τῆς Πεντηκοστῆς ἀριθμὸς ἵσταται, ὑπερακοντίσας δὲ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας μονάδι τῇ μετὰ ταύτας ὑστάτῃ τὴν πανέορτον ἡμέραν τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως ἐπισφραγίζεται: „die Zahl 50 wird erst abgeschlossen durch den darnach übrigen Tag, der als Siegel die festliche Feier der Aufnahme des Herrn in den Himmel enthält." Zum Schlusse betont Eusebius, wir sollen in diesen Pfingsttagen die ewigen Freuden schon miterleben ὡς ἂν αὐτῷ συνόντες ἤδη τῷ νυμφίῳ. Diese Gleichsetzung

[1]) Sophocles, Greek Lexicon p. 144 f.

[2]) Vita Constantini 4,64 PG 20,1220; Heikel 1,144; vgl. F. X. Funk, Patres Ap. 1,85.

[3]) De solemnitate paschali 5 PG 24,700 C.

ist auch angedeutet in seiner doppelten Erklärung von Ps 46(47)[1]). Beidemal werden die auf die Himmelfahrt des Herrn bezogenen Stellen dieses Psalmes mit der Tätigkeit des Hl. Geistes in Verbindung gebracht: βοᾷ καὶ κέκραγεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὰ ἑξῆς τοῦ ψαλμοῦ. Ein fünfter Text gehört nur insofern hieher, als er die Himmelfahrt auf einen Sonntag ansetzt[2]): Λόγος μετήγαγε καὶ μετατέθεικε τὴν τοῦ Σαββάτου ἑορτὴν ἐπὶ τὴν τοῦ φωτὸς ἀνατολήν . . . καὶ πρώτην τοῦ φωτὸς ἡμέραν (Gen 1,3—5), καθ' ἣν ὁ Σωτὴρ . . . τὴν κατὰ τοῦ θανάτου νίκην ἀράμενος τὰς οὐρανίους πύλας ὑπερέβαινεν ὑπὲρ τὴν ἑξαήμερον κοσμοποιίαν γιγνόμενος τό τε θεοπρεπὲς σάββατον καὶ τὴν τρισμακαρίαν ἀνάπαυσιν ὑπολαμβάνων τοῦ Πατρὸς εἰρηκότος αὐτῷ · ‚Κάθου ἐκ δεξιῶν μου'.

3) Besondere Beachtung fand der Bericht der Pilgerin Aetheria über die örtliche Festfeier von Jerusalem[3]), namentlich seitdem Bischof August Bludau das interessante Pilgerbuch zum Gegenstand einer genauen Untersuchung machte[4]). Die Verfasserin erwähnt eine doppelte Feier: am vierzigsten Tag nach Ostern findet eine Prozession von Jerusalem nach Bethlehem statt mit einer „dem Orte und dem Tage angepaßten Predigt", ohne das diese Feier inhaltlich irgendwie bestimmt wird. Umso genauer wird die Feier, welche am Nachmittag des Pfingstfestes am Ölberg stattfindet, beschrieben: sie gilt ausschließlich dem Geheimnis der Himmelfahrt des Herrn.

n. 42: *Die autem Quadragesimarum post Pascha, id est quinta feria, pridie omnes post sexta, id est feria quarta, in Bethleem vadunt propter vigilias celebrandas . . . Altera die autem, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent dicentes apte diei et loco . .* Im folgenden (n. 43) wird die Liturgie des Pfingstfestes geschildert. Sie zerfällt in vier Teile, die nicht nur zeitlich, sondern auch örtlich und meist auch nach dem Geheimnis, das gefeiert wird, klar geschieden sind. Die in der Grabeskirche (Martyrium und Anastasis) noch vor dem Morgengrauen beginnende Feier ist der übliche Sonntagsgottesdienst. Er wird „abgekürzt", denn um die dritte Stunde wird in der Sionskirche das Pfingstgeheimnis gefeiert. Um Mittag versammelt sich alles Volk am Ölberg in der Himmelfahrtskirche Imbomon. Der letzte Teil wird (ab 3 Uhr oder 4 Uhr) in der etwas niedriger gelegenen Ölbergkirche Eleona gefeiert, von der sich in der zweiten Stunde der Nacht eine Lichterprozession langsam gegen die Stadt bewegt, wo wiederum die drei Hauptkirchen besucht werden und die Feier um Mitternacht beendet wird. Über die dritte Feier heißt es: *dicuntur et antiphonae aptae diei ipsi et loco; orationes etiam,*

[1]) In Ps 46 (47) PG 23,413-7 und Demonstratio evang. 6,2, besonders n. 7. PG 22,417 A; Heikel 6,254.

[2]) In Ps 101 PG 23,1169 C.

[3]) Itinera Hierosolymitana ed. Geyer CSEL 39,93 s.

[4]) Die Pilgerreise der Aetheria (Studien zur Gesch. und Kultur d. Altertums 15/1,2), Paderborn 1927, S. 154—67.

quae interponuntur, semper tales pronuntiationes habent, ut et diei et loco conveniunt: legitur etiam ille locus de Evangelio ubi dicit de ascensu Domini, legitur et denuo de actus apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem.

Zur Erklärung dieser auffallenden Bestimmungen dürfte sich wohl am besten empfehlen, hier ein Übergangsstadium von einer alten Praxis zu einem neu eingeführten Feste zu erblicken. Dieses liegt vor in der Feier von Bethlehem, jene in der vom Ölberg bei Jerusalem. Dabei ist zu beachten, wie oft uns eine „Gedankenverknüpfung zwischen Bethlehem und Himmelfahrt" in den Homilien der Väter begegnet[1]).

Demgegenüber wird kaum zu denken sein an eine Geburtsfeier in Bethlehem am 40. Tage nach Ostern, der etwa dem 25. Pachon = 20. Mai entspricht, an dem einzelne Gnostiker die Geburt des Herrn annahmen[2]); diese soll als historische Feier im Gegensatz gestanden haben zur liturgischen Feier des Geburtsgeheimnisses, die ja noch zur Zeit des hl. Hieronymus in Jerusalem am 6. Jänner erfolgte[3]). Eine Reihe anderer Erklärungen finden sich gesammelt bei A. Bludau[4]) und F. Cabrol[5]).

4) Im Abendlande finden wir diese Gleichsetzung in einem Texte aufgestellt, der dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird[6]): *Dominus post resurrectionem tota quinquagesima cum hominibus conversatus est.* Man beachte auch, daß der heilige Lehrer, wo er die Zahl 40 behandelt, nichts von den 40 Tagen nach der Auferstehung weiß, sondern nur die Tage der Fastenzeit bespricht[7]).

5) Nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus[8]) haben auch die Montanisten die Himmelfahrt des Herrn auf den Pfingsttag verlegt: *Montanus, Prisca et Maximilla etiam post Pentecosten faciunt Quadragesimam, quod ablato sponso filii sponsi debeant ieiunare.* Demnach haben diese Häretiker, ebenso wie es im vorausgehenden Texte geschieht, angenommen, daß der Heiland seine sichtbare Gegenwart auf Erden bis zum Pfingstfest ausgedehnt hat.

---

[1]) A. Bludau verweist (S. 158 f) mit Recht auf Cyrillus von Jerusalem (Cat. 14,23 PG 33,856) und Chrysostomus (In Asc. Domini PG 50,441—9), welche die Geheimnisse der Geburt und der Himmelfahrt sinnreich verbinden.

[2]) Klemens von Al., Strom. 1,21,145,6 Stählin 2,90,19 f.

[3]) Kluge-Baumstark, Oriens christianus N. F. 6 (1916) 226 f.

[4]) S. 155—9.

[5]) Dictionnaire d'Arch. 1,2937—9.

[6]) PL 49, 1194 n. 2; vgl. F. Cabrol, Dictionnaire d'Arch., 1,2938. Es gelang nicht, die Stelle in den Werken des hl. Kirchenlehrers aufzufinden.

[7]) De Noë et arca 13,44 PL 14,381 A.

[8]) In Mt l. 1 (9,15) PL 26,58 D.

6) Lactantius verlegt zwar die Himmelfahrt, wie es Apg 1,3 geschieht, auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung[1]), ebenso die Epitome dieses Werkes[2]). Allein an beiden Stellen hat je eine Handschrift statt *quadragesimo die* die Zeitbestimmung *quinquagesimo die*[3]).

Diesen sichern Zeugnissen für die in Frage stehende Spätdatierung der Himmelfahrt sind einige zweifelhafte beizufügen. Filastrius von Brescia führt als letztes der vier großen Kirchenfeste nicht das seit den Zeiten der Apostel (Apg 20,16) gefeierte Pfingstfest, sondern Christi Himmelfahrt an: *Annui dies festivitatis maioris isti statuti sunt quatuor: primum, in quo natus est, deinde in quo apparuit, id est 12 dies post; in quo passus est in Pascha, in fine vero, in quo ascendit in caelum circa Pentecosten*[4]). Allein bald darauf redet er von acht kirchlichen Festen, wobei er klar Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten unterscheidet: *de octo festivitatibus, quas Ecclesia catholica cognoscit et detinet . . octies offerentes dona annua divinique Spiritus accincti fortitudine resurrectionis illic promissam gloriam se posse consequi caelestisque dignitatis consortio copulari non desperarunt*[5]). Wir werden aber (S. 73) eine Stelle finden, an der Filastrius die Himmelfahrt auf den vierzigsten Tag verlegt.

Es liegt nahe, auch in jenen Stellen, welche ohne jedes Fundament die Himmelfahrt Christi auf die dritte Stunde verlegen, einen Einfluß von Apg 2,15 zu vermuten, wo die Herabkunft des Hl. Geistes in die genannte Tageszeit verlegt wird. Wir fanden diese Bestimmung in der Epistola Apostolorum (S. 56 f.) und werden ihr nochmals begegnen in der Pistis Sophia (S. 68)[6]). Allein diese Stundenangabe kann auf jene zurückgehen, die wir (S. 56) im Codex k Bobbiensis fanden, welcher die Auferstehung auf die dritte Tagesstunde ansetzt.

Zudem ist zu beachten, daß gelegentlich die Himmelfahrt auf die Mittagszeit oder auf die neunte Stunde verlegt wird. Ersteres bezeugt der hl. Augustinus[7]), wenn er die Worte: *vespere, mane et meridie . . orabo* erklärt: *Vespere Dominus in cruce, mane in resurrectione, meridie in ascensione . . orabo ut exaudiet meridie sedens ad dexteram Patris.* Die neunte Stunde erwähnen zwei unten (S. 73 f.) angeführte Fragmente.

---

[1]) Instit. 4,21,1 PL 6,516 B; CSEL 19,367: *Nubes eum in caelum sustulit quadragesimo post passionem (!) die.*

[2]) 42,(47)3 PL 6,1055 B; CSEL 19,721: *Demum quadragesimo die remeavit ad Patrem sublatus in nube.*

[3]) Vgl. neben den angeführten Stellen des CSEL die Bemerkung von Etienne Baluze PL 4,601 D.

[4]) De haeresibus 112 (140),2 PL 12,1273; CSEL 38,111.

[5]) 113 (141) PL 12,1274 f; CSEL 112.

[6]) Ein von H. Kellner (Heortologie[3] 114 Anm. 2) angeführter Text aus dem Liber pontificalis scheidet aus, da nach Duchesne 1,129 alle Handschriften lesen: *hora tertia, qua hora Dominus noster ascendit in crucem,* nicht . . . *in caelum.*

[7]) In Is 54, n. 18 PL 36,640; ähnlich Prosper Aqu., Liber sententiarum ex op. S. Augustini delibatarum 204 PL 51,456 A.

Sicher gehören nicht hieher einige patristische Texte, welche die Himmelfahrt in „die Pentecoste" verlegen. So sagt Origenes[1]): jener, der die von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi handelnden Texte Kol 3,1; Eph 2,6 von sich wahrhaft aussagen kann, ἀεί ἐστιν ἐν ταῖς τῆς Πεντεκοστῆς ἡμέραις. Tertullian stellt das Apg 1,11 mitgeteilte Wort der Engel über Christi Himmelfahrt und Parusie als „in der Pentecoste" gesprochen hin[2]). Allein hier nehmen diese Kirchenschriftsteller das Wort Πεντηκοστή — *Quinquagesima* als Name für die ganze 50tägige Freudenzeit, welche durch die beiden Hochfeste Ostern und Pfingsten begrenzt ist[3]).

II. Kritik. — Es dürfte indes nicht schwer fallen, die Schlußfolgerung zu widerlegen, daß die liturgische Feier der Himmelfahrt am Pfingstfeste ein chronologisches Urteil enthielt, das mit den klaren Stellen der Apg 1,3 und 2,1 im Widerspruch steht. Diese gemeinsame Festfeier hatte eine doppelte Voraussetzung, die ihr Entstehen in völlig genügender Weise erklärt: einerseits die Tatsache, daß in der vornizänischen Zeit kein Fest der Himmelfahrt des Herrn gefeiert wurde, andererseits die innige inhaltliche Verwandtschaft der beiden Feste, da dieselben die negative und positive Seite eines und desselben Geheimnisses darstellen, welches Jo 16,7 ausgesprochen ist: „wenn ich nicht fortgehe, wird der Tröster nicht zu euch kommen."

Da das Erlösungswerk durch den Kreuzestod und die Auferstehung des Herrn abgeschlossen war, konnte der Heiland die Erde verlassen, sobald er seine körperliche Auferstehung durch eine genügende Zahl von Erscheinungen den Seinen bewiesen hatte. Er mußte dies tun nach einem unerforschlichen Ratschlusse des dreieinigen Gottes, welcher die Sendung der dritten göttlichen Person mit dem Fortgehen der zweiten Person verband.

Es sei indes zugegeben, daß namentlich der erste Text, der der Doctrina Addaei entnommen ist, weiter geht und wirklich die geschichtlichen Tage der beiden Geheimnisse zusammenlegt. Eine solche Beobachtung darf uns nicht überraschen. Wissen wir doch, daß der 25. Dezember, dessen Feier bekanntlich erst kurz nach dem Konzil von Nizäa begonnen wurde, schon bald ohne jedes Bedenken als der geschichtliche Geburtstag des Herrn angesehen wurde, ja daß ein Mann wie Augustin seine Überzeugung aussprach, daß Geburt und Anbetung nur durch einen Zwischenraum von zwölf

---

[1]) C. Celsum 8,22 PG 11,1552 A; Koetschau 2,239 f.

[2]) De baptismo 19 PL 1,1331.

[3]) Man vgl. die (S. 62) angeführte Stelle des Eusebius; Canon 20 des Konzils von Antiochia 341, Mansi 2,1316; Basilius, De Spiritu S. 27,66 PG 32,192 B; Epiphanius. H. 51,31; Expositio fidei 23 PG 41,945 B; 42,828 B; Tertullian, De idololatria 14 PL 1,759; Ambrosius PL 49,1194 n. 2; zahlreiche Stellen von Joh. Cassianus bietet der Index CSEL 17,431.

Tagen getrennt waren[1]). Ebenso konnte eine gemeinsame Feier der beiden Festgeheimnisse das Urteil hervorrufen: Himmelfahrt und Herabkunft des Hl. Geistes erfolgten am gleichen Tage, am Pfingstfeste.

§ 4. Die Himmelfahrt nach 18 Monaten oder nach 12 Jahren

I. Texte. — 1) Irenäus berichtet zweimal von den Gnostikern, das erstemal von den Anhängern des Valentinus, das anderemal von den Ophiten[2]): *quod post resurrectionem a mortuis XVIII mensibus dicant conversatum eum cum discipulis* μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μησὶ λέγειν διατετριφέναι σὺν τοῖς μαθηταῖς. Ebenso[3]): *Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus et sensibilitate in eum descendente didicisse, quod liquidum est.*

Irrtümlicher Weise wollten C. Schmidt[4]) und A. Harnack[5]) diese Auffassung auch bei Herakleon gefunden haben. Sie stützten sich auf den Bericht des Origenes[6]) Χρ παρ' αὐτοῖς ἔμεινεν . . καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος (χρόνον), ὃν παρ' αὐτοῖς ποιήσας πολλῷ πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιτρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη ἀπ' αὐτῶν. Dies heißt aber nicht: Christus blieb nach ihnen eine viel längere Zeit (auf Erden), sondern: Christus bekehrte bei ihnen viel mehr durch seine eigene Belehrung.

2) Der hl. Ephräm berichtet gleichfalls von dieser Meinung, ohne indes ihre Vertreter zu nennen. Nach ihm bekämpft der heilige Lukas die Betrügereien derjenigen, *qui dicunt quod decimo octavo mense ascendit Primogenitus, de quo eius Apostoli post 40 dies scribunt, quod ascendit ... falsiloquüsque fuit insidiosus sermo heterodoxorum, qui dicunt quod post XVIII menses ascendit*[7]).

3) Die Ascensio Isaiae kündigt vom Messias voraus: *manebit in mundo 545 dies*, womit 365 + 180 Tage, d. h. 18 Monate gemeint sind[8]).

4) Das gnostische Werk Pistis Sophia verlegt die Himmelfahrt Christi auf den 15. Tybi (= 11. Jänner) des zwölften

[1]) Sermo 203,1 PL 38,1035.

[2]) AH 1,3,2 PG 7,469; Harvey (1,1,5) 1,26.

[3]) 1,30,14 PG 703 A; Harvey (1,28,7) 1,240.

[4]) Texte u. Unt. 8/1 2 S. 439.

[5]) Materialien zur Gesch. des alten römischen Symbols, in A. Hahn, Bibliothek der Symbole[3] 364—90, S. 382.

[6]) In Jo t. 13,51 PG 14,496 B; Preuschen 4,281.

[7]) Jackson-Kirsopp Lake, The Beginnings of the Christianity 3,380; A. Merk in dieser Zeitschrift 48 (1924) 247.

[8]) Textus aethiopicus 9,16 E. Tisserant 180; Charles 135; Hennecke[2] 311. — An einer zweiten Stelle (11,21) fehlt jede bestimmte Angabe; eine Handschrift setzt „40 Tage", andere haben nur „Tage".

Jahres nach seiner Auferstehung[1]). „Es geschah aber, nachdem Jesus von den Toden auferstanden war, da verbrachte er elf Jahre, indem er sich mit seinen Jüngern unterredete." In n. 2 wird als Tag der Himmelfahrt dreimal der 15. Tybi, also der 10. Jänner bezeichnet: „Dies geschah am 15. des Mondes, an dem Tage, an dem er im Monat Tybi voll wird, in der Stunde, als die Sonne herausgekommen war."

In diesem Sinne faßt W. Bauer auch eine Stelle des zweiten Buches des Jesũ[2]): „Das Herz Jesu war aber betrübt über seine Jünger, weil sie ihre Brüder und ihre Frauen verlassen hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren."

II. Kritik. — A. Harnack erklärt[3]) die beiden Angaben in einer ganz befriedigenden Weise. In den „18 Monaten" vermutet er eine alte Erinnerung, daß die Bekehrung des hl. Paulus durch die Christophanie von Damaskus ein und einhalbes Jahr nach der Auferstehung Christi erfolgte. „Die 12 Jahre erklären sich aus der uralten und guten Überlieferung, daß die Jünger zwölf Jahre lang zusammen in Jerusalem geblieben sind." Ein Befehl des Herrn habe den Aposteln dies zur Pflicht gemacht[4]). — Andere Erklärungen dieser zwei Ansätze sind abzulehnen[5]).

§ 5. Der Tag der Himmelfahrt, ein Sonntag[6])

I. Texte. — Wir fanden Vertreter der Ansicht, welche die Himmelfahrt des Herrn auf den Tag der Auferstehung und der Herabkunft des Hl. Geistes, also auf Sonntage verlegten. Allein diese Auffassung wird ganz allgemein ausgesprochen, und zwar erstmals im sogenannten Barnabasbrief[7]): διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς[8]). Bei Klemens von Alexan-

[1]) 2. 3 Texte u. Unt. 8/1,2 S. 444—9, ed. C. Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften S. 1. 3. 4.

[2]) 44 Texte u. Unt. 8/1,2 S. 196, Koptisch-Gnostische Schriften, hrsg. von C. Schmidt 1,306. W. Bauer, Leben Jesu S. 266.

[3]) Sitzungsberichte Berlin, phil.-hist. Klasse, 1912, S. 677—82.

[4]) Clemens Al. beruft sich auf das Kerygma Petri (Strom. 6,5,43,3 PG 6,264 B; Stählin 2,453). Dasselbe meldete Apollonius nach dem Zeugnis des Eusebius PG 20,480 C; Schwartz 478.

[5]) C. Schmidt, Texte u. Unt. 8/1,2 S. 438.

[6]) Vgl. H. Dumaine, Dimanche: Dictionnaire d'Arch. 4,880, note 5.

[7]) 15,9 Funk 84; Hemmer 1,88; Windisch im Handbuch zum N. T., Ergänzungsband S. 385.

[8]) A. Bludau schlägt S. 162 vor, eine rein sachliche, nicht zeitliche Verbindung der zwei Geheimnisse hier anzunehmen, und übersetzt: „Darum feiern wir den achten Tag in Freude, an welchem auch Christus von den Toten auf-

drien findet sich eine dunkle Stelle, die vielleicht dasselbe zu sagen scheint[1]): Ἡ μετὰ τοὺς πλανωμένους πορεία ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἄγει, τουτέστιν τὴν ὁγδόην κίνησιν καὶ ἡμέραν. Indes ist hier wohl von der allgemeinen Himmelfahrt am Tage des Weltgerichtes und nicht von der Auffahrt des Herrn die Rede, wie sich aus den ersten Worten der Stelle ergibt. — Einen Beleg aus Eusebius fanden wir bereits S. 63. — Es wurde auch Cyrillus von Jerusalem als Vertreter dieser Ansicht genannt[2]), allein der Text ist wohl nicht in diesem Sinne zu fassen. Jedenfalls war es verfehlt, auch dem folgenden Kapitel 25 einen Beweis für diese Gleichsetzung zu entnehmen[3]). In der lateinischen Kirche treffen wir diese Auffassung bei Hieronymus[4]): *Dies dominica, dies resurrectionis, dies Christianorum, dies nostra est. Unde et dominica dicitur, quia dominus noster in ea victor ascendit ad Patrem.*

II. Zur Erklärung dieser Auffassung ist zu bedenken, daß jeder Sonntag (κυριακὴ ἡμέρα) eine Feier der Verklärungsgeheimnisse war, unter denen auch die Himmelfahrt einen Ehrenplatz einnimmt. Apg 2,36 schließt Petrus seine Pfingstrede, daß Gott den von den Juden gekreuzigten Jesus κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησε.

Mit Recht sagt E. Dobschütz[5]): „Diese Feier der Himmelfahrt am Pfingstfest mag immerhin mit der Attraktion des Sonntags für christliche Feste, die in älterer Zeit noch stärker war als jetzt, zusammenhängen." Schon früher hatte Th. Zahn ähnliche Gedanken vorgelegt[6]).

§ 6. Der Apg 1,3 erwähnte Tag

Wir haben uns nun den Ansichten zuzuwenden, welche die Angabe Apg 1,3 von den Erscheinungen des Auferstandenen „durch 40 Tage" als geschichtlich gelten lassen und demnach den Tag der Himmelfahrt genau bestimmen möchten. Das Ergebnis ist indes nicht eindeutig.

I. Texte. — Wir haben folgende Gruppen zu unterscheiden: 1) Einige Angaben sind noch unbestimmt; 2) andere erwähnen

---

stand; und nachdem er sich gezeigt, fuhr er in den Himmel." Allein die Formel καὶ—καί sagt uns, daß hier zwei Gründe für die Sonntagsfeier aus dem Leben des Herrn angeführt werden.

[1]) Strom. 5,14,106,4 PG 9,151 B; Stählin 2,397.

[2]) Cat. 14,24 PG 33,856 C; so Dumaine a. a. O.

[3]) K. Schmaltz, Palästinajahrbuch 13 (1917) 64; H. Windisch, Handbuch zum N. T., Ergänzungsband S. 385.

[4]) In die dominica pascha, Anecdota Maredsolana 3,2 418.

[5]) Ostern und Pfingsten S. 51, Anm. 13.

[6]) Geschichte des neut. Kanon 1,925.

die Apg 1,3 genannten 40 Tage ohne weitere Erklärung; 3) andere sprechen genauer vom vierzigsten Tage nach Ostern. Damit hängt zusammen, daß 4) die Himmelfahrt auf einen Donnerstag verlegt und 5) zehn Tage vor Pfingsten angesetzt wird. Endlich begegnet uns 6) ganz vereinzelt die Behauptung, der Heiland sei „acht oder neun Tage vor Pfingsten" an einem Sabbat in seine Herrlichkeit eingegangen.

1) Wir beginnen mit einigen vagen Angaben. Bei Ps.-Athanasius[1]) wird betont, daß Christus nicht gleich nach der Auferstehung zum Himmel fuhr. — Origenes schließt sich einmal sachlich dem hl. Paulus an, der Apg 13,31 den Herrn sich zeigen läßt ἐπὶ ἡμέρας πλείους[2]). — Ähnlich die Thaddaeusakten[3]): Christus hat mit den Zwölfen gegessen und getrunken ἐπὶ ἡμέρας πολλάς. — Epiphanius von Salamis weiß, daß dies Geheimnis ἐπὶ τῷ τέλει τῆς Πεντηκοστῆς sich ereignete[4]). — Tertullian sagt[5]): *cum discipulis quibusdam apud Galilaeam Judaeae ad quadraginta dies egit .. dehinc in caelum est ereptus.* — Derselben Wendung bedient sich auch Cyprian[6]): *Conspicuus ad dies quadraginta remoratus est.* — Die Worte des Filastrius: *Christus ascendit in caelum circa Pentecosten* (oben S. 65) sind von ihm anderswo durch eine genauere Angabe ergänzt[7]). — Mit der Angabe des Computus paschalis[8]): *Christus .. conversatus [est] cum apostolis et discipulis quadraginta ferme diebus* stehen wir bereits bei der Ansicht, welche vielleicht als die richtigste anzusehen ist[9]).

2) Es kann nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, hier und im folgenden Abschnitt eine vollständige Liste der patristischen Stellen zu bieten. Zunächst haben wir Stellen vorzuführen, welche die Angabe der Apg von den 40 Tagen wörtlich wiederholen und somit die Kardinalzahl 40 enthalten. Origenes zitiert die Stelle Apg 1,3 ohne eine Erklärung beizufügen[10]). Beim heiligen Ephräm erscheint die Zahl in seiner kurzen Erklärung der Stelle dreimal[11]); ein vierter Beleg ist unten (S. 74) angeführt. Sie findet

[1]) In Ascensionem 5 PG 28,1100 B.
[2]) In Jo t. 13,51 PG 14,496 C; Preuschen 4,281.
[3]) 6, Lipsius-Bonnet, Acta 1,277.
[4]) H. 51,31 PG 41,943 A; Holl 2,305.
[5]) Apologeticum 21 PL 1,460.
[6]) Quod idola dii non sint 14 PL 4,601; CSEL 3, 30.
[7]) Vgl. oben S. 65 u. unten S. 73.
[8]) 2 PL 59,553 A.
[9]) Unten S. 81 f.
[10]) C. Celsum 2,63 PG 11,896 A; Koetschau 1,185.
[11]) Jackson-Kirsopp Lake, The Beginnings of christ. 3,380. 384.

sich in den „127 Kanones der Apostel“[1]). Wir begegnen ihr weiter bei Chrysostomus[2]) und bei Epiphanius[3]), im apokryphen Werke „Die Schatzhöhle“[4]), bei Kaiser Leo VI[5]) und bei Photius, der[6]) gegen Stephan Gobaros[7]) betont: μετὰ ἡμέρας μ΄ ἀνελήφθη. Ihnen folgen u. a. Johannes von Nizäa[8]) und Johannes Philoponus, der vom Karfreitag aus rechnend zum Ergebnis kommt, Christus sei „nach 40 und mehr Tagen“ aufgefahren[9]). Im Abendland treffen wir die Zahl vierzig, da Tertullian nur eine ungefähre Angabe macht (S. 70), erstmals bei Lactantius[10]); es folgen Commodianus[11]) und Gaudentius von Brescia[12]). Hieronymus scheint sie nicht zu erwähnen[13]), umso öfter dafür Augustinus[14]).

3) Der von der christlichen Liturgie angenommene Ansatz, welcher die Himmelfahrt unseres Herrn genau auf den vierzigsten Tag verlegt, ist wohl schon im fünften Kanon des Konzils von Nizäa 325 enthalten. Es ist nämlich nach den gründlichen Untersuchungen von S. Salaville[15]) und Hugo Koch[16]) nicht mehr zu zweifeln, daß dieser Ausdruck hier unmöglich die 40 tägige Fastenzeit bezeichnen kann, sondern daß in ihm die erste Erwähnung des Himmelfahrtstages vorliegt.

---

[1]) Canon 48 ed. Périer, Patrol. or. 8,627.

[2]) In Asc. et princ. Actuum. PG 52,782.

[3]) Haer. 51,31 PG 41,945 A; Holl 2,305: μένοντος (Χριστοῦ) σὺν τοῖς μαθηταῖς τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας. Der Artikel fehlt bei Migne auf Grund einer einzigen Handschrift.

[4]) Bezold 1,71; 2,272: „vierzig Tage nach seiner Auferstehung übertrug er (Jesus) den Aposteln die Handauflegung der Priesterschaft und fuhr gen Himmel.“

[5]) In dominicam Assumptionem PG 107,116 CD.

[6]) Bibliotheca cod. 232 PG 103,1101 C.

[7]) Oben S. 57.

[8]) De festo nat. Christi PG 96,1440 A.

[9]) De die paschae, Gallandi, Bibliotheca PP 12,616.

[10]) De mortibus persec. 2,2 PL 7,194; CSEL 27,174.

[11]) Carmen apol. 571 CSEL 15,152.

[12]) Sermo 9 PL 20,910 C. [13]) Vgl. PL 30,941.

[14]) Epistola 199, 15,28; In Ps 94,14; Quaest. in Hept. 1,169; De cons. Evang. 2,4,9; De civ. Dei 18,54; De Trin. 4,6.10 PL 33,278; 34,595. 1075; 37, 1226; 41,619; 42,895 f: *ab hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt 40 . . cui numero congruit etiam vita eius super terram post resurrectionem in 40 diebus.*

[15]) La Τεσσαραχοστή du Ve Canon de Nicée (325): Échos d'Orient 13 (1910) 65—72.

[16]) Die Τεσσαραχοστή in can. V von Nicäa (325): Zeitschrift f. Kirchengeschichte 44 (1925) 481—8.

Der Schluß des Kanons, der in den einzelnen Kirchenprovinzen Synoden anordnet, lautet: αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ Θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν[1]). Nun ist es aber a) ausgeschlossen, daß damals die vierzigtägige Fastenzeit im Orient so allgemein bestand, daß der Ausdruck „vor der Quadragesima" in diesem Sinne verstanden werden konnte. Sodann wäre b) diese Zeit (Ausgang des Winters) höchst ungeeignet zur Abhaltung von Synoden. c) Sowohl die Beschlüsse späterer Partikularkonzilien als auch eine Reihe genau datierter Synoden beweisen, daß der Mai die gewöhnliche Zeit für solche Tagungen gewesen ist.

In der Folgezeit finden wir diesen Termin angegeben u. a. bei Chrysostomus[2]): Αὐτὸς (Χριστός) τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνῆλθε, desgleichen bei Severian von Gabala[3]): νοητέον ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ γεγενῆσθαι, und Eustratius[4]): Μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐχὶ διαφόρως συναλιζόμενος τοῖς ἁγίοις Ἀποστόλοις . . τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ εὐλογήσας αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. — Als genaue Angabe ist der Text des Marutha von Maipherkat († 420) zu verstehen, da die zehn folgenden Tage bis zum Pfingsttag ausdrücklich erwähnt sind: „Vierzig Tage nach der Auferstehung ist Himmelfahrt zu begehen und zehn Tage nach der Himmelfahrt ein Fasten zu halten, 50 Tage"[5]). — Benedikt XIV behauptet, der Tag heiße bei den Griechen Τεσσαρακοστή oder Τετρακοστή[6]). Allein es will nicht gelingen, Belege für diesen Namen aus der ältern Zeit zu finden[7]).

Noch häufiger erscheint der vierzigste Tag im Abendlande. Auch hier ist an erster Stelle eine Konzilsbestimmung zu erwähnen. Um 310[8]) bestimmte die Synode von Elvira (Conc. Illiberitanum): *Pravam institutionem emendari placuit . . ., ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus;* mehrere alte Handschriften fügen bei: *non quadragesimam, nisi quinquagesimam*[9]). — Ps.-Cyprianus[10]) sagt: *Quadragesimo die in caelum ascendit;* ähnlich zweimal Lac-

[1]) Hardouin 1,325; Mansi 2,893—6.

[2]) In Acta Ap. hom. 1,5 PG 60,20.

[3]) Oratio (2) de resurrectione, einst dem hl. Gregor von Nyssa zugeschrieben, PG 46,652 B.

[4]) Vita Eutychii patriarchae PG 86 2, 2305 A.

[5]) Bludau S. 159.

[6]) De festis 1, 10, 59, Opera omnia 9,190.

[7]) Sophocles 1075 a; er fehlt auch bei Nilles, Kalendarium[2] 2,366—76.

[8]) H. Koch, Zeitschr. f. neut. Wiss. 17 (1916) 61—7.

[9]) Hardouin 1,254; Mansi 2,13; vgl. K. Hefele, Konziliengeschichte[2] 1,174 f; D. Stiefenhofer in d. Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge 1 (1924) 237 f.

[10]) De montibus Sinai und Sion 4 PL 4,994; CSEL 3/3 108.

tantius[1]). — Filastrius behauptet[2]): *Ieiunandum est .. in Ascensione in caelum post Pascha die quadragesimo, inde usque ad Pentecosten diebus decem aut postea, quod fecerunt beati Apostoli post Ascensionem ieiuniis et orationibus insistentes.* — Augustinus erwähnt diesen Tag öfters[3]): *Hodierna ergo die, hoc est quadragesimo post resurrectionem suam, Dominus ascendit in caelum.* Man vergleiche die zwei Titel neugefundener Predigten des heiligen Lehrers: *De Ascensionis Domini Quadragesima*[4]) und *Die Quadragesima Ascensionis Domini*[5]). — Bei Cassianus finden wir die Frage: *Quare tota Quinquagesima abstinentiae rigorem prandiis relaxamus, cum utique Christus quadraginta tantum diebus post resurrectionem fuerit commoratus?* Die Antwort lautet: *Post Ascensionem Salvatoris nostri, quae quadragensimo resurrectionis eius acta est die, . decem diebus adventum Spiritus Sancti expectasse referuntur*[6]). — Leo der Große sagt: *Post .. resurrectionem eius quadragesimus hodie .. dierum explectus est numerus*[7]); Liberatus von Carthago[8]): *superveniente festivitate quadragesimae Ascensionis iussi sunt .. absolvi.* Dieselbe Angabe enthält die Fides Pelagii Papae[9]), der dem ersten Konzil von Toledo zugeschriebene Libellus pastoris[10]) sowie das Missale von Bobbio[11]). — Es fällt auf, daß Isidor von Sevilla, wo er im „Liber numerorum, qui in S. Scriptura occurrunt", auf die Zahl 40 zu reden kommt[12]), unsere Stelle nicht erwähnt.

Diese Zählung liegt auch jenen Stellen zugrunde, welche einen bestimmten Tag des Ägyptischen oder Julianischen Kalenders als Tag der Himmelfahrt des Herrn bezeichnen. Es begegnet uns einigemale der 5. Mai, der dem 25. März als Tag der Kreuzigung, dem 27. März als Tag der Auferstehung entspricht, z. B. in dem Fragment, das fälschlich einem Alexander von Jerusalem zugeschrieben ist: ἀνελήφθη δὲ Παχὼν ι', ὥρᾳ θ' τῆς ἡμέρας; der 10. Pachon entspricht aber dem 5. Mai[13]). — Dasselbe Datum bieten die Excerpta ex Barbaro Scaligeri: *Ascendit autem Dominus noster III Non. Maias, missus est autem Spiritus S. idos Maias*[14]).

[1]) Oben S. 65.
[2]) Haer. 121 (149),3 PL 12,1287 A; CSEL 38,121.
[3]) Sermo 262,3; 265,1; 267,3 PL 38,1208. 1219. 1230.
[4]) G. Morin, Tractatus S. Augustini p. 73.
[5]) Revue Bénédictine 41 (1929) 136.
[6]) Collationes 21,19 s. PL 49,1193 BC; CSEL 13,594.
[7]) Sermo 73 (In Ascensione 1),1 PL 54,394 C.
[8]) Breviarium Causae Nestorianorum und Eutychianorum 10 PL 68,992 C.
[9]) PL 69,410 B. [10]) Mansi 3,1003 C.
[11]) Dictionnaire d'Arch. 1,2942. [12]) 23 PL 83,197 f.
[13]) PL 129,1369; Hilgenfeld, N. T. extra canonem receptum 4,81; Resch, Agrapha (Texte u. Unt. 30/3,4) S. 269. G. Morin und J. Chapman, Journal of theol. Studies 7 (1905/6) 458. s; 8 (1906/7) 590—3.
[14]) Mommsen, Chronica minora 1,281; Frick, Chronica minora 346.

Anderswo wird die Auffahrt des Herrn auf den 3. Mai verlegt; es läßt sich nachweisen, daß diese Autoren den 23. März als den Tag des Todes und den 25. März als den Auferstehungstag annahmen. So Ps.-Hippolytus von Theben[1]): ἀνελήφθη πάλιν, ὅθεν κατῆλθε, Μαΐου γ', ἡμέρᾳ ε'; Syncellos[2]): ἀναληφθεὶς εἰς οὐρανοὺς τῇ μ' ἡμέρᾳ, Μαΐου γ', und ein Anonymus[3]): ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς τῇ γ' τοῦ Μαΐου μηνός, ὥρᾳ θ' τῆς ἡμέρας, μετὰ μ' ἡμέρας τῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως.

4) Uns ist die Ansicht, der Herr sei an einem Donnerstag in den Himmel eingezogen, durch die Festfeier bekannt. Man hat versucht, ihr ein hohes Alter zuzuschreiben[4]). Allein die Zeugnisse aus dem Altertum gehen nicht über das fünfte Jahrhundert zurück. Eine Chrysostomusstelle gehört wohl einer apokryphen Predigt an[5]): Πέμπτη (ἑορτή) ἡ ἁγία ἀνάληψις, πέμπτη δὲ τῶν ἑορτῶν ἐστιν, καθότι καὶ πέμπτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδης ἐπράχθη. Ganz bestimmt sprechen die Apostolischen Konstitutionen[6]): Πάλιν ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς ἀριθμήσαντες τεσσαράκοντα ἡμέρας, ἀπὸ κυριακῆς μέχρι πέμπτης, ἑορτάσατε, καθ' ἣν .. ἀνῆλθε πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν Θεόν. In n. 4 ist die Zwischenzeit bis Pfingsten auf zehn Tage bestimmt[7]); vergleiche die spätere Stelle[8]): die Sklaven sollen an diesem Tage nicht arbeiten. Auch Ps.-Hippolytus von Theben verlegt unser Fest auf den Donnerstag[9]). — Beim heiligen Ephräm findet sich die Bestimmung: „Wenn vom Tage der Auferstehung vierzig Tage gezählt werden, kommt seine Himmelfahrt an einem Donnerstag"; „40 Tage sind voll für den Bräutigam, der aufstieg, nachdem er sich auf Erden erfreute[10]). — Im Abendland wird ein apokryphes Schreiben von Papst Silvester an die Griechen erwähnt, das das Christi-Himmelfahrt-Fest auf einen Donnerstag verlegt[11]). — Sonst scheint aus älterer Zeit nur die Notiz der Pilgerin Aetheria (S. 63) vorzuliegen.

5) Mit der Festlegung unseres Geheimnisses auf einen Donnerstag hängt eine weitere chronologische Fixierung desselben innigst zusammen: die Himmelfahrt erfolgte zehn Tage vor Pfingsten.

[1]) F. Diekamp, Hippolytus von Theben, S. 55.

[2]) Chronographia ed. Dindorf 1,619.

[3]) PG 1,859 A.

[4]) „Von jeher hat man als Tag der Himmelfahrt den Donnerstag bezeichnet." Kirchenlexikon² 6,1.

[5]) In Ascensionem § 4 PG 52,799.

[6]) 5,20,2 Funk 293.

[7]) Unten S. 76.

[8]) 8,33,4 Funk 5,38.

[9]) Oben auf dieser Seite.

[10]) Zitiert bei J. E. Rahmani. Testamentum D. N. J. Christi p. 203 n. 3.

[11]) Duchesne, Liber Pontificalis I p. CXIab.

Sie findet sich in der Fortsetzung des eben erwähnten Textes der Apost. Konstitutionen[1]): μετὰ δέκα ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως, ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς πεντηκοστὴ γίνεται . . . Ebenso werden sie erwähnt in der Homilia in Ascensionem und principium Actuum, deren Abfassung durch Chrysostomus heute nicht mehr angenommen wird[2]): μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας δέκα ἦσαν ἡμέραι ἕως τῆς Πεντηκοστῆς. Darauf wird[3]) das Wort des Herrn V. 5 οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας erklärt: ἀντὶ τοῦ ‚μετὰ δέκα (ἡμέρας'). — Im Abendland reden von den zehn Tagen u. a. Filastrius und Cassianus (S. 73).

6) Allein den Angaben bei Ps.-Chrysostomus steht die Auffassung entgegen, welche Chrysostomus selbst vertritt: acht oder neun Tage nach der Himmelfahrt des Herrn sei der Hl. Geist gesandt worden: Οὐδὲ εὐθέως ἀνελθόντος αὐτοῦ παραγίνεται, ἀλλὰ μετὰ ὀκτὼ ἢ ἐννέα ἡμέρας[4]). Diese Auffassung des heiligen Kirchenlehrers hängt wieder innig zusammen mit der Bestimmung, der Tag der Himmelfahrt sei ein Sabbat gewesen. Freilich spricht sich Chrysostomus nur unbestimmt darüber aus: Δοκεῖ μοι καὶ ἐν σαββάτῳ γεγονέναι ταῦτα. Οὐ γὰρ ἂν οὕτω καὶ τὸ διάστημα ἐδήλωσεν εἰπών . . . σαββάτου ἔχον ὁδόν, εἰ μὴ ὡρισμένον τι μῆκος ὁδοιπορείας ἐβάδιζον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου[5]).

Mit Unrecht wurde hiefür eine Stelle der Ascensie Isaiao herangezogen: *die septimo locum habebit eius ascensio in caelum.* Allein der richtige Text lautet: σωθήσονται . . ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτοῦ εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἦλθεν: *ascensio eius in caelum septimum*[6]).

Diese Meinung des großen Exegeten blieb indes fast vergessen[7]), bis der vorzügliche Talmudkenner Heinrich Laible sich ihr anschloß durch die Erklärung : „Man muß wissen, daß es für den Juden einen Sabbathweg nur an einem Sabbath gab . . Vom Sabbath ist also Apg 1,12 die Rede[8]). Ihm folgte Theodor Zahn[9]). Allein es ist dem greisen Forscher nicht gelungen, einen weiteren Beweis

[1]) n. 4 Funk 295.

[2]) 12 PG 52,785.

[3]) n. 13 PG 786.

[4]) In Act. h. 1,5 PG 60,20.

[5]) Hom. in Act. 3,1, PG 60,33.

[6]) 3,18 Charles, Ascension of Isaiah p. 93; Tisserant p. 112.

[7]) Nur J. Belser gedenkt ihrer, ja er möchte sie fast billigen (Geschichte des Leidens[1] 515 = [2]539).

[8]) Ev.-lutherische Kirchenzeitung (1922) 313.

[9]) Kommentar zur Apg[3] S. 883. Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath: Neue kirchl. Zeitschrift 33 (1922) 535—41 = Altes und Neues in Vorträgen und kleinen Aufsätzen 3 (Leipzig 1930) 23—30.

dem von Laible vorgebrachten Grunde beizufügen, und dieser ist sehr in Frage gestellt durch die Tatsache, daß die „Grenze des Sabbathgebietes“ תְּחוּם שַׁבָּת aram. תחומא דשבתא[1]) auf den öffentlichen Wegen durch ein Zeichen angegeben war.

Für das heutige Jerusalem bezeugt G. Dalman[2]), daß die „Sabbathdrähte der Juden rings um die ganze Stadt sie als einen Bezirk talmudischer Gesetzesübung bezeichnen“.

Somit konnte Lk recht wohl die Stelle der Himmelfahrt des Herrn bezeichnen: sie lag in der Nähe der Sabbathgrenze.

II. Kritik. — Hier erheben sich zwei Fragen: A. Ist die Zahl 40 geschichtlich anzunehmen oder als eine „mythische Zahl“ abzulehnen? B. Ist die Zahl als runde Zahl aufzufassen oder sind wir berechtigt und verpflichtet, sie mathematisch genau zu nehmen und den vierzigsten Tag des verklärten Lebens Christi für den Tag der Himmelfahrt anzusehen?

A. Zunächst ist gegen die Angriffe der rationalistischen Kritik Stellung zu nehmen, da diese sich mit Vorliebe auf die Zahl 40 beruft: sie soll verräterisch den sagenhaften, mythischen Charakter der Himmelfahrtserzählung beweisen, sie soll zur Berechnung von „geheimnisvollen Mittelzuständen und Durchgangsperioden“[3]), von „Zwischen-Zuständen“ schon aus den Geschichten von Moses und Elias bekannt sein, aber 1 Kor 15,8; Apg 1,12—20 noch „unwirksam“ gewesen sein[4]). Dasselbe wiederholt A. Harnack[5]), fügt aber später[6]) bei: „bessere Belehrung vorbehalten“. Während Overbeck sich begnügt zu bemerken: „bekannte mythische Zahl“[7]), wagt es A. Loisy[8]) in höchst ungeziemender Weise zweimal, diese Zeit als *un noviciat* für Christus anzugeben.

Zur Beurteilung dieses religionsgeschichtlichen Einwurfes sind die zwei eingehenden Studien zu beachten, welche im Anschluß an frühere Arbeiten[9]) W. H. Roscher veröffentlicht hat[10]). Wir

[1]) p. Berach 5,9 a. 40.

[2]) Palästinajahrbuch 11 (1917) 34.

[3]) D. F. Strauß, Leben Jesu 2,681; [4]2,659.

[4]) K. J. Holtzmann, Handkommentar[3] 1/2, 24.

[5]) Die Apostelgeschichte S. 30, A. 1.

[6]) Sitzungsberichte Berlin 1910, S. 677 f.

[7]) Exeget. Handbuch zum N. T. von W. M. L. de Wette, Apg[4] S. 2.

[8]) Les Actes des Apôtres 142.

[9]) Hirzel, Vierzig als bedeutungsvolle Zahl, Berichte der sächsischen Akademie 37 (1885) 1—74; E. Kautzsch, Zahlen bei den Hebräern, Prot. Real-Enz.[3] 21,603 f.

[10]) Die Zahl vierzig im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abhandlungen der sächsischen Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 27 (1909) 91—138;

haben uns nur mit den diesbezüglichen Zeitangaben zu befassen, die von Perioden von 40 Jahren oder von 40 Tagen sprechen. Da die babylonische Literatur nichts bietet[1]) und die griechischen Texte einer spätern Zeit angehören, müssen wir mit dem Alten Testamente beginnen.

So ist oft die Rede von den 40 Jahren, welche Israel strafweise in der Wüste zurückgehalten wurde: Ex 16,35: Num 14,29—33. 34; vgl. 32,13; 33, 38; Deut 2,7; 8,2; 29,5; Jos 5,6; 2 Esr 9,21; Judith 5,15; Ps 94(95)10 = Hebr 3,10. 17; Amos 2,10; 5,25 = Apg 7,42; Apg 7,36; 13,18. Ägypten soll 40 Jahre lang bestraft werden (Ez 29,11. 12. 13). In der Richterzeit wird dreimal eine 40tägige Friedenszeit erwähnt (Jud 3,11; 5,32; 8,28), 13,1 eine ebensolange Bedrückung. 40 Regierungsjahre erreichte der Richter Heli (1 Sam 4,18), die Könige Saul (Apg 13,21)[2]), David (2 Sam 5,4; 3 Reg 2,11; 1 Par 3,4; 29,27), Salomon (3 Reg 11,42; 2 Par 10,30) und Joas (4 Reg 12,1; 2 Par 24,1). Ein Alter von 40 Jahren hatten sowohl Isaak als auch Esau bei der Hochzeit (Gen 25,20; 26,34) und Moses, als er erstmals auftrat (Apg 7,23)[3]). Nach 40 Jahren hatte er die Theophanie am Dornbusch (Apg 7,30) und nach weiteren 40 Jahren starb er am Ende der Wüstenwanderung im Alter von 3×40 = 120 Jahren (Deut 34,7), also in dem Gen 6,3 bestimmten Maximalalter, das die rabbinische Überlieferung oft erwähnt[4]). Kaleb war, als er Kundschafter wurde, 40 Jahre alt (Jos 14,7), desgleichen Isboseth bei Beginn seiner Regierung (2 Sam 2,10; vgl. bezüglich Absoloms 2 Sam 15,7).

Ebenso ist oft von 40 Tagen die Rede, so bei der Sintflut Gen 7,4. 12. 17; 8,6: Moses verbrachte zweimal je 40 Tage auf dem Berge bei Gott (Ex 24,18; 34,28; Deut 9,9. 11. 18. 25; 10,10). Ebensolange verweilten die Kundschafter im Lande Kanaan (Num 13,26; 14,34). Goliath verhöhnte 40 Tage lang das Lager Israels (1 Sam 17,16). Elias wanderte 40 Tage und 40 Nächte bis zum Berge Horeb (3 Reg 19,8). Dieselbe Zahl begegnet uns bei der Buße des Ezechiel (4,6), denn „ein Tag galt für ein Jahr", und in der Bußpredigt des Propheten Jonas in Ninive (3,4). Nach 2 Mach 5,2 waren ebensolange in Jerusalem am Himmel Reiterkämpfe zu sehen.

Nun ist es das Bestreben Roschers[5]), diese Angaben zum großen Teil auf jene Stelle zurückzuführen, an der die Zahl 40 zwar nicht ausdrücklich genannt ist, wo aber doch die Unreinigkeit der Wöchnerin auf 40, beziehungsweise 80 Tage bemessen wird, Lev. 12,2—5[6]). Wir brauchen ihm hierin nicht zu folgen.

Die Apokryphen und die Talmudische Literatur bieten weitere Beispiele. Adam soll 40 Tage zur Buße im Tigris gestanden haben[7]), der 40jährige

---

Die Tessarakontaden und Tessarakontenlehren der Griechen und anderer Völker, Berichte der sächs. Ges. d. Wiss. 61 (1909) 21—206.

[1]) 40: *ni-mi-in* wird als kissatum „Vollkommenheit" und als die Zahl des Wassergottes Ea erklärt.

[2]) Ebenso Josephus, A 6,14,9 n. 378; Strack-Bill. 2,725.

[3]) Vgl. Strack-Bill. 2,679 f.

[4]) Roscher, Abh. 109.

[5]) Abh. 94. 101.

[6]) Vgl. Lk 2,22.

[7]) Vita Adam und Eva 6,1 Charles 2,135.

Seth 40 Tage lang im Himmel entrückt gewesen sein[1]). Nach dem vierten Esdrasbuche hat sich der Prophet 40 Tage lang jeden Besuch verbeten und während derselben seine Visionen fünf Schreibern diktiert (14,23. 36. 44. 45).

Die rabbinischen Stellen erwähnen mehrfach 40 Jahre; so sollen sich 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels vier bedeutsame Vorzeichen schlimmer Art ereignet haben[2]); der Rabbinenschüler muß vierzig Jahre erreicht haben, um selbständig Gesetzesfragen entscheiden zu dürfen[3]). Von 40 Tagen ist nicht so oft die Rede[4]). Ähnlich lautet eine Bestimmung in Ägypten: 40 Tage brauchte man zum Einbalsamieren der Leichen Gen 50,3.

Aus der griechisch-römischen Literatur liegen Belege vor von 40 Regierungs- und 80 oder 120 Lebensjahren[5]). Bei den Pythagoräern spielte diese Zahl eine große Rolle[6]). Das ärztliche System des Hippokrates baut sich zum Teil auf diese geheimnisvolle Zahl auf[7]), aber auch Plato und Aristoteles konnten sich ihrem geheimnisvoll Zauber nicht entziehen[8]).

Roschers Forschungen fanden eine wichtige Ergänzung, die unsere Untersuchung näher berührt, da sie die 40 Tage nach dem Tode des Menschen zum Gegenstand hat. Auf Anregung von F. J. Dölger[9]) erschien die wertvolle Arbeit: „Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike" von Emil Freistedt[10]). Aus ihr ergibt sich die weite Verbreitung der Anschauung, daß der abgeschiedenen Seele vierzig Tage nach dem Tode etwas Bedeutsames bevorsteht; sie wird „30 Tage an den Straforten herumgeführt ... am vierzigsten Tag wird sie wiederum emporgetragen zur Anbetung Gottes"[11]). Weitere Stellen aus dem sogenannten „Briefe des Petrus", der Historia Lausiaca, Isidor von Pelusium u. a. bezeugen, daß die griechische Sitte vom Totengottesdienst am vierzigsten Tage auf dieser Auffassung vom Gerichte der Seele am vierzigsten Tage beruht[12]). In vorchristlicher Zeit hatte sich die Ansicht entwickelt, daß die Leiche des Verstorbenen nach 40 Tagen vollständig zersetzt sei[13]). Herodot meldet[14]), daß die Skythen ihre Toten vierzig Tage herumfahren und erst dann bestatten.

---

[1]) Syncellos, Chronographia, ed. Dindorf 1,17 B.

[2]) Strack-Bill. 1,1045 f.

[3]) Sota 22 b; Aboda z. 19 b Goldschmidt 5,247; 7,863.

[4]) Berachoth 60 a; Sabbat 109 b; M. Nidda 3,7 Goldschmidt 1,221. 579; Surenhusius 6,398.

[5]) Herodot 1,163; 3,229.

[6]) Roscher, Bericht 73—82.

[7]) Ebd. 83—127; vgl. Censorinus 11,7.

[8]) Ebd. 131—7. Man vgl. das Corpus Inscr. graec. 3/3 n. 99; Firmicus Maternus, De errore prof. religionum 27,2; Plinius, HN 7,2,41.

[9]) Sol salutis[2] S. 213 Anm. 3.

[10]) Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24, Münster 1928.

[11]) Makarios, Λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς PG 34,392 B; Negelein, Zeitschrift f. Volkskunde 11 (1901) 17.

[12]) E. Freistedt S. 16. 17. 20. 22.

[13]) Ebd. 180. 186; vgl. dazu Plinius HN 36,17; Roscher, Berichte 36 f.

[14]) 4,73.

Was beweisen indes alle diese religionsgeschichtlichen Parallelen?

a) Zunächst haben wir uns daran zu erinnern, wie wenig Gewicht im allgemeinen auf die Einwürfe, die aus religionsgeschichtlich gelegentlich wiederkehrenden Zahlen erhoben werden, zu legen ist.

b) Gerade hier sind die vorgebrachten Tatsachen oft einseitig beleuchtet. Ist es z. B. ein so großer Unterschied, wenn die Zahl vierzig in der Bibel etwa 85 mal sich findet, von den benachbarten Zehnern aber dreißig doch 58 mal und fünfzig gegen 62 mal wiederkehrt?

c) Gewiß ist für uns manches in diesen biblischen Zahlen, was den Eindruck des Zufalls erweckt; hat indes der Riesengeist eines hl. Augustinus sich immer in Irrwegen bewegt, wenn er so gern einen tieferen Sinn und göttliche Fügungen in diesen Zahlen gefunden hat? Ob nicht ein solcher hier vorliegt?

d) Sehr zu beachten ist ein Urteil Roschers, das zu unserer Stelle insoferne gehört, als es sich auf ihre einzige neutestamentliche Parallele bezieht, die von der religionsgeschichtlichen Schule so oft (oben S. 45. 76) herangezogenen 40 Tage des Fastens Christi (Mt 4,2; Mk 1,13; Lk 4,2)[1]: „Im übrigen warne ich ausdrücklich vor der hyperkritischen, auf die typische Bedeutung der 40 tägigen Frist .. sich etwa stützenden Neigung, das vierzigtägige Fasten Jesu für unhistorisch zu erklären. Mir ist es vielmehr in hohem Grade wahrscheinlich, daß Jesus absichtlich nach dem Vorbild des Moses und Elias ein 40 tägiges Fasten in der Steppe beobachtet hat." Dieser recht besonnene Rat des verdienten Forschers gilt auch für unseren Fall. Konnte unser Heiland nicht auch die Ausdehnung der letzten Periode seines Erdenlebens nach vorliegenden Beispielen bestimmen? Konnte er nicht im bewußten Gegensatz zu den Vorstellungen von der beendeten Zersetzung der Leiche seinen eigenen Leib an diesem Tage in die höchsten Regionen des Himmels einführen? Die einzige Erklärung für die Tatsache, daß der Heiland sich bei einigen seiner Wunder (Mk 7,33; 8,23; Jo 9,6) des Speichels bediente, obwohl „Speichelwunder" aus allen Kulturkreisen berichtet werden, hat H. L. Strack versucht: „Bei Jesus aber ist der Speichel weder ein einfaches Heilmittel noch .. Zaubermittel, sondern die äußere Handlung soll gerade durch ihre Inadäquatheit zum Folgenden die Aufmerksamkeit erregen und das Wunder als solches hervorheben" vgl. 4 Reg. 5,10[2]). Auch F. Blaß, der die Zahl aus Apg 2,1 herleiten möchte, gesteht: *parum ad rem est quod idem alias quoque occurrit*[3]).

---

[1]) Berichte S. 175.

[2]) Theol. Literaturblatt 33 (1912) 99.

[3]) Acta Ap. S. 42.

B. Es handelt sich nun darum, den Inhalt der Zeitangabe zu Beginn der Apg näher zu untersuchen. Die Frage lautet: ist die Notiz von den 40 Tagen, während denen die Erscheinungen des Auferstandenen erfolgten, als völlig genaue Zeitbestimmung zu fassen in dem Sinne, daß die letzte Erscheinung und somit die Himmelfahrt dem 40. Tage angehört, oder haben wir uns zu begnügen, die Zahl als eine ungefähre Bestimmung, als r u n d e Z a h l aufzufassen?

Nun ist für den vierzigsten Tag Theodor Z a h n einmal mit Entschiedenheit eingetreten und sein Grund ist der Beachtung wert[1]). Er betont, „daß Lukas wie Johannes solche nach oben wie nach unten abgerundete Zahlen beharrlich vermeidet und statt dessen entweder bestimmte, weder durch die Natur des Gegenstandes gebotene noch durch Gesetz und Brauch festgelegte Zahlangaben macht oder in mannigfaltiger Weise zu verstehen gibt, daß er nur eine ungefähre Schätzung wiedergebe." Zum Beweise stellte der verdiente Forscher zwei Listen von Zeitangaben aus dem doppelten Geschichtswerk des hl. Lukas zusammen.

Die Fälle, in denen Lk e i n e u n g e f ä h r e S c h ä t z u n g a u s d r ü c k l i c h a l s s o l c h e b e z e i c h n e t, sind: Lk 1,56 ὡς μῆνας τρεῖς; 3,23 ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα; 9,28 nach ungefähr 8 Tagen (Mt 17,1 = Mk 9,2 „nach 6 Tagen"). Apg: 1,15 ungefähr 120, 2,41 ungefähr 3000 Seelen; 4,4 ungefähr 5000 Männer; 5,7 etwa drei Stunden; 36 ungefähr 400 Mann; 10,3 ungefähr um die neunte, 9 um die sechste Stunde; 13,20 ungefähr nach 430 Jahren; 19,7 ungefähr zwölf Männer; 34 ungefähr zwei Stunden lang; 21,10 an die zwei Jahre; 25,6 sechs oder acht Tage; 27,37 im Schiffe waren ungefähr 276 Seelen.

Ihnen stehen gegenüber Zahlenangaben o h n e e i n e d e r a r t i g e F o r m e l: Lk 1,24: „5 Monate"; vgl. V. 26 „im sechsten Monat"; 2,36: „7 Jahre — bis 84 Jahre". 13,4 in Siloe verunglückten 18 Mann; 7: drei Jahre; 11.16 eine 18 Jahre lang kranke Frau; 16,6 f die vier Maßangaben im Gleichnis vom ungerechten Verwalter; 16,28 die fünf Brüder des reichen Prassers; 17,12.17 die zehn Aussätzigen; 19,8 Zachaeus will alles vierfach erstatten; 19,13.16.18 die zehn Minen und der erzielte Gewinn; 20,29 die sieben Brüder und ihre Ehen; 23,44 „von der sechsten bis zur neunten Stunde"; 24,13 die Entfernung von Emmaus. — Ebenso in der Apostelgeschichte: 2,15 und 3,1: die dritte und neunte Stunde; 4,22 mehr als 40 Jahre alt; die alttestamentlichen Angaben in Kap. 7; 9,33 seit acht Jahren krank; 10,20 drei Männer; 10,30 zur neunten Stunde; 18,11: ein Jahr und sechs Monate; 19,8 und 20,3: drei Monate; 20,6 fünf Tage und sieben Tage; 20,30 drei Jahre; 21,27: die sieben Tage; 23,13 mehr als vierzig Männer; 23,23 zweihundert Mann; 24,1 fünf Tage; 24,12 nicht mehr als zwölf Tage; 25,1 nach drei Tagen; 28,27 zwei volle Jahre.

Allein die vorliegenden Beispiele beweisen nicht, daß alle diese Zahlen mathematisch genau zu nehmen sind, soferne sie nicht mit

---

[1]) Apg 41 f.

einer beschränkenden Bemerkung erscheinen; Th. Zahn hat seine Ansicht mit Recht aufgegeben (oben S. 75, Anm. 9).

Zunächst ist a) auf die Verschiedenheit zu verweisen, die bezüglich der Predigt des hl. Paulus in Ephesus in der Apg vorliegt: 20,31 spricht der Apostel von drei Jahren, 19,10 der Evangelist von zwei Jahren Heidenmission; diese stimmen auch dann, wenn man die 19,8 erwähnten drei Monate Judenmission hinzurechnet, mit der andern Angabe „drei Jahre" nicht überein; die einzige Lösung liegt darin, daß diese Zahl als ungefährer Wert genommen wird, obwohl der hl. Text dies nicht angibt. b) Man vergleiche dann die zwei Verse Apg 10,3 und 30: ὡσεὶ περὶ ἐνάτην τῆς ἡμέρας und τὴν ἐνάτην, die doch dasselbe Ereignis zeitlich bestimmen wollen; die Partikel ὡσεὶ περί sind also wohl auch zur zweiten Zeitangabe hinzuzudenken. Sodann sind c) Angaben des Lk-Evangelium von 7 oder 18 und 84 Jahren verschieden von unserer Zahl vierzig, die schon als Zehner und als häufig verwendete Bibelzahl sich als Ergebnis einer Abrundung ausgibt.

Was unseren Fall im besondern betrifft, so ist noch zu beachten, daß nach den obigen Ausführungen (S. 70—74) der genaue Termin der Himmelfahrt „am vierzigsten Tag" erst spät genannt wird. Tertullian, Cyprian und der Computus paschalis gebrauchen die vagen Formeln: *ad dies quadraginta, quadraginta ferme diebus* (S. 70). Ebensowenig können sich die Zeugen für den Donnerstag als Tag des Scheidens des Herrn auf eine selbständige, von Apg 1,3 unabhängige Tradition berufen.

Somit wird die vorliegende Frage wohl mit einem *non liquet* zu beantworten sein, denn einerseits läßt sich nicht die Möglichkeit ausschließen, die Zahl 40 als genaue Angabe aufzufassen, andrerseits sind wir auch nicht imstande, dies direkt zu beweisen.

Die ganze Untersuchung beweist somit folgende Punkte:

1) Die Stellen, welche für eine auch nur geistige Himmelfahrt des Herrn, die gleich nach dem Kreuzestode erfolgt sein soll, angeführt werden, beweisen diese Annahme nicht, da sie sich viel natürlicher anders erklären lassen.

2) Noch weniger kann von einer (leiblichen) Himmelfahrt des Herrn am Tage der Auferstehung die Rede sein.

3) Aus der liturgischen gemeinsamen Feier von Himmelfahrt und Ausgießung des Hl. Geistes folgt nicht, daß im Bewußtsein der in Frage kommenden Gemeinden beide Geheimnisse chronologisch vereint gedacht wurden.

4) Die spärlichen Zeugnisse für eine spätere Auffahrt sind genügend erklärt.

5) Das durch die Apg 1,3 gesicherte Datum der Himmelfahrt läßt eine genaue Fixierung des Tages anscheinend nicht zu. Es ist nicht völlig sicher, ob es gerade der vierzigste Tag nach der Auferstehung gewesen ist, an dem die diesseitige Verherrlichung des Heilands durch seinen Einzug in den Himmel ihren Abschluß gefunden hat.

Was ist Liturgie?

Von **Josef Andreas Jungmann** S. J.—Innsbruck

Die Frage nach dem Wesen der Liturgie ist seit dem Auftreten der liturgischen Bewegung über den Rahmen einer akademischen Begriffsbestimmung, wie man sie in der Einleitung eines Lehrbuches zu geben pflegt, weit hinausgewachsen. Denn die Antwort darauf umschließt zugleich ein Stück Programm der genannten Bewegung: sie umschreibt den Gegenstand, den es zu würdigen, zu pflegen, mehr und mehr auszuwerten gilt. Darum werden in das etwas blasse Begriffsbild der Theorie gerne leuchtende Farben eingetragen, die, meist ohne am Umfang des Begriffes etwas zu ändern, das erstrebte Ideal heller erstrahlen lassen: das Objektive, das Gemeinschaftliche, das Verklärte und Verklärende, das Christusnahe, das in der Liturgie liegt, wird entsprechend hervorgehoben, ja das Beten und Wirken des lebendigen Christus selbst wird uns darin in verschiedenen Perspektiven vor Augen gehalten; und zugleich werden die Grenzen schärfer gezogen gegenüber Formen des Betens, in denen man nicht Liturgie erblickt und über deren Ungenügen man hinausgelangen möchte.

Die folgenden Zeilen wollen nun nicht Stellung nehmen zu den einzelnen Begriffsbestimmungen, wie sie mit oder ohne wissenschaftlichen Anspruch in den letzten Jahren vorgelegt worden sind, sondern wollen nur positiv eine schlichte Antwort geben, die vielleicht gerade durch ihre Einfachheit zur Klärung beitragen kann.

1. Der Fragepunkt

Ziemlich allgemein wird heute die Definition zugrunde gelegt: Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche[1]) — die-

[1]) Für diese Definition hat sich besonders eingesetzt M. Festugière O. S. B., Revue Thomiste 22 (1914) 44 ff: *La liturgie est le culte extérieur que l'Eglise rend à Dieu, ou plus brièvement, le culte extérieur de l'Église.* Ähnlich M. Gatterer S. J., Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam[4], Innsbruck 1925, 5: *cultus publicus Deo ab Ecclesia praestitus.*

ser Gottesdienst selbst, nicht nur irgend eine Seite oder Erscheinung an ihm[1]). Es ist damit auch der ganze Umkreis von Handlungen und Einrichtungen umschlossen, die wir gewöhnlich liturgisch nennen: im Mittelpunkt stehen Opfer und Gebet als direkt an Gott sich wendende, in ihrem Grunde latreutische Akte; aber auch die Spendung der Sakramente fällt, wiewohl dem Menschen zugewendet, nicht aus diesem Liturgiebegriff heraus; denn in der Feierlichkeit und Ehrerbietung, mit der sie umgeben werden, atmen jene Riten den Geist der Anbetung und setzen ihn in den Beteiligten voraus. Ähnliches ist von anderen Bestandteilen der Liturgie, wie Segnungen, Bittgebet, Heiligenverehrung, zu sagen[2]). Wie ein Blick in die Literatur zeigt, besteht denn auch bei den Vertretern der angeführten Definition ebensowenig wie anderswo eine Meinungsverschiedenheit über die Zugehörigkeit von Riten dieser Art zur Liturgie.

Dennoch herrscht noch keineswegs volle Klarheit. Das zeigt sich besonders in Fällen, wo man mehr oder weniger lebhafte Erörterungen über die Frage führt, ob ein Vorgang oder Brauch — es handelt sich am öftesten um lokale Riten — liturgisch sei oder nicht. Da offenbart sich ein Schwanken im Begriff der Liturgie, die wir soeben mit „Gottesdienst der Kirche" umschrieben haben. Die Wege scheiden sich etwa darin, daß die einen einen derartigen Brauch, z. B. das Hl. Grab mit der Feier der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Karsamstag, als jahrhundertealte gottesdienstliche Überlieferung und darum als liturgisch, die andern als in den Büchern der römischen Liturgie nicht vorgesehen, ja ihrem Geist widersprechend und darum als unliturgisch betrachten[3]). Und doch, wenn wir für diese Gelegenheit wesentlich denselben Ritus im Ordinarium einer mittelalterlichen Domkirche festgelegt finden, geregelt mit denselben lateinischen Rubriken, die unmittelbar vorher den Hergang der römischen Missa praesanctificatorum regeln[4]), dann wird es niemandem in den Sinn kommen, hier

[1]) Dagegen versteht C. Callewaert, Liturgicae Institutiones I[2]. Brügge 1925, S. 3—7, unter Liturgie nur die kirchliche Regelung des Gottesdienstes: *Definiri potest liturgia: cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus, seu ordinatio ecclesiastica exercitii cultus publici* (5). Zuzugeben ist, daß wir nur die verschiedene Ordnung im Auge haben, wenn wir verschiedene Liturgien einander gegenüberstellen. Wir abstrahieren eben dann von der gemeinsamen Grundlage, die wir sonst unter Liturgie mitverstehen.

[2]) Vgl. J. M. Hanssens S. J., La définition de la liturgie: Gregorianum 8 (1927) 204—228.

[3]) Vgl. etwa J. Kramp S. J., Liturgischer Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche: Theol.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 255—271.

[4]) Vgl. z. B. die Darstellung aus alten Augsburger Ritualien in dem (anonymen) Aufsatz „Religiöse Volksgebräuche im Bistum Augsburg" II 4. 5: Der Katholik 82 (1902) I, 263—273.

diesem Ritus den liturgischen Charakter abzusprechen: das war eben so damals in Augsburg oder in Rouen oder anderswo „der Gottesdienst der Kirche".

Hier zeigt sich, daß wir unsern Liturgiebegriff in einem weiteren Sinn nehmen, sobald wir in vergangene Zeiten zurückgehen, und in einem engeren, wenn von der Gegenwart die Rede ist. Wenn wir die Liturgie von heute als „Gottesdienst der Kirche" umschreiben, denken wir vorwiegend an die Gesamtkirche und an die Formen des Gottesdienstes, die von der in ihrer Mitte waltenden höchsten Autorität einheitlich geregelt sind und sorgfältig überwacht, wohl auch weitergebildet werden; und auch im Liturgen, der jene Handlungen vollzieht, sehen wir zunächst den Repräsentanten dieser Gesamtkirche, in deren Namen er vor Gott hintritt. Man erklärt darum Liturgie des genaueren als jenen Gottesdienst, der nach den von der Kirche gegebenen Normen und in ihrem Auftrag vollzogen wird[1]). Ganz folgerichtig wird darum als liturgisch bezeichnet wohl z. B. das kirchliche Offizium, auch wenn es der Priester für sich allein betet, oder die Segnung von Rosenkränzen, „das Beten des Rosenkranzes aber nicht, auch wenn es von der ganzen Gemeinde unter Leitung des Pfarrers verrichtet wird", weil es nicht im Auftrag der Kirche geschieht[2]). Und weiter folgert man: Diözesanriten könnten heute nur dann als streng liturgisch bezeichnet werden, wenn sie vom Papst approbiert oder für die Gesamtkirche übernommen würden[3]). — Dagegen lassen wir in der geschichtlichen Betrachtung vergangener Formen alles als Liturgie gelten, was irgendwo in einer Kirche lebendige gottesdienstliche Übung war: ohne erst zu fragen, ob jene Formen von einer höheren Stelle festgelegt waren oder ob die Liturgen bei ihrem Vollzug als Beauftragte der Gesamtkirche, als Beter in ihrem Namen betrachtet wurden. Wir finden darum Liturgie nicht nur in den gottesdienstlichen Einrichtungen der großen Zentren wie Alexandria, Antiochia, Rom, sondern eben-

[1]) So z. B. R. Stapper, Grundriß der Liturgik[3/4], Münster 1922, 12: „Demgemäß wird heute als Liturgie im strengen Sinn die Gesamtheit jener gesetzlich geordneten Kultakte bezeichnet, die im Namen Christi und der Kirche von amtlich damit beauftragten Personen zur Verherrlichung Gottes und zur Heiligung der Menschen vollzogen werden, oder, kürzer ausgedrückt, der gesetzlich geordnete, öffentlich-amtliche Kult der Kirche." Ähnlich Hanssens (206): *Le mot (culte de l') Eglise signifie que parmi ces actes de religion, ceux-là seuls font partie du culte liturgique qui ont reçu de l'Eglise leur forme authentique et officielle; ceux-là seuls que cette Eglise reconnait comme siens et accomplit par ses fondés de pouvoir.*

[2]) J. Kramp S. J., Stimmen der Zeit 99 (1920, II) 316.

[3]) Ebd.

sogut in der Anaphora des Bischofs Serapion von Thmuis, in den gottesdienstlichen Sonderbräuchen von Gubbio bei Rom oder in den Eigensakramentaren gallischer Bischofsstädtchen wie Autun, Auxerre oder Clermont, ja auch in der Gestaltung des Stundengebetes der Mönche etwa eines Sinaiklosters. Es lohnt sich, diese Tatsachen einmal ins Auge zu fassen und näher zuzusehen, worin diese doppelte Begriffsbestimmung ihren Grund hat und welche Bedeutung oder Berechtigung ihr zukommt.

2. Ein geschichtlicher Rückblick

Alle sind darin einig, daß christliche Liturgie so alt ist wie die Kirche selbst, und daß wir ihren Anfang spätestens in jene Stunde setzen müssen, da der Herr das Wort sprach: Tut dies zu meinem Andenken. Aber dann müssen wir unter Liturgie offenbar den Gottesdienst verstehen, wie er in der Kirche auf Grund der Weisungen Christi von Anfang an tatsächlich gehalten worden ist, mag seine Ordnung einheitlich oder verschiedenartig, festbestimmt oder weithin Produkt des Augenblicks gewesen sein. Der einzelne Apostel, der einzelne Bischof hatte seinen Verlauf zu bestimmen. Gewiß treffen wir bis in unsere römische Liturgie herein Züge, die nur als Festsetzungen aus der Zeit der Urkirche zu begreifen sind, nämlich alles, was wir als Erbe der Synagoge bezeichnen. In welchem Ausmaße aber daneben der einzelne Bischof berechtigt war, selber über die liturgische Form zu verfügen, erkennen wir aus der Schilderung, die Justinus von der Meßfeier seiner Zeit, und zwar gerade vom Kernstück derselben gibt: Der Vorsteher sendet Dankgebete empor ὅση δύναμις αὐτῷ, er wählt also freischaffend selber die Formen. Um so mehr mußte diese Freiheit auf anderen Gebieten gelten.

Ihr entsprach eine weitgehende Verschiedenheit der liturgischen Praxis nicht nur von Land zu Land, sondern auch von Stadt zu Stadt. Erst seit dem 4. Jahrhundert dringt allmählich die Bewegung durch, in der die großen Patriarchate zunächst im Orient zu einheitlichen Liturgiegebieten mit gleichmäßiger liturgischer Praxis werden. Ein führender Liturgiehistoriker kennzeichnet darum die älteste Entwicklung mit den Worten: „Nicht von ältester Einheitlichkeit zu wachsender örtlicher Verschiedenheit, sondern von dieser zu zunehmender Vereinheitlichung schreitet der geschichtliche Werdegang der Liturgie fort“[1]). Aber noch lange wachsen liturgische Formulare aus lokalen Verhältnissen heraus, wie in Rom

[1]) A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia Orans 10), Freiburg 1923, 30.

die Stationsliturgie, ja sogar aus einmaligen Situationen, wie wiederum in Rom einzelne Formulare des Leonianums, die man glaubt auf ein bestimmtes Datum im 6. Jahrhundert festlegen zu können[1]). In Spanien bleibt dem Bischof, der sich dazu befähigt glaubt, noch im 7. Jahrhundert das Recht freier Komposition von Meßformularen[2]); und dabei bedeutet gerade in Spanien jedes Meßformular eine fast lückenlose Folge von wechselnden Gebeten, da die mozarabische Liturgie keinen unveränderlichen Kanon kennt. Um so mehr müssen wir für die frühmittelalterlichen Bischofsstädte — und etwas ähnliches wird von den Klöstern zu gelten haben — ein namhaftes Maß von Freiheit und Sonderart annehmen in den Formen der Sakramentenspendung, in der Feier der Heiligenfeste, in der Pflege des Stundengebetes und in anderen außereucharistischen Gottesdienstformen, unbeschadet des von Provinzialsynoden geförderten grundsätzlichen Bestrebens, in den großen Linien mit der Gesamtkirche in Übereinstimmung zu bleiben.

Auf alle diese gottesdienstlichen Verhältnisse wird niemand versuchen, unsern Liturgiebegriff in seiner heute geläufigen engeren Fassung anzuwenden. Die Regelung der Formen durch die Kirche läßt sich jedenfalls dann nicht wiederfinden, wenn wir dabei an die Gesamtkirche und an die in ihr waltende Autorität denken. Rom trifft in dieser Zeit höchstens auf Anfrage liturgische Entscheidungen und dann meist so weitmaschig wie möglich. Bezeichnend ist die Weisung, die Gregor der Große dem Apostel Englands gab, dem erst auf seiner Reise durch Gallien die Verschiedenheit der Riten in der Meßfeier recht zu Bewußtsein gekommen war. Auf seine Anfrage erhält er den Rat: *Ex singulis ergo quibusque Ecclesiis quae pia, quae religiosa, quae recta sunt elige et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum gentes in consuetudinem depone*[3]). Und wie man in den folgenden Jahrhunderten gerade im Frankenreich die aus der Vielgestaltigkeit der Liturgien erwachsene Verwirrung peinlich zu empfinden beginnt, da ist es nicht Rom, das eine neue liturgische Ordnung vorschreibt, sondern die Abgesandten fränkischer Bischöfe kommen nach Rom und bewerben sich hier um Handschriften liturgischer Bücher, damit in ihrer Heimat römische Ordnung eingeführt werden könne; und wiederholt besagen Nachrichten, daß die nordischen Pilger mit leeren Händen in ihre Heimat zurückkehren mußten, weil man in Rom für solche Ansprüche ferner

[1]) R. Stapper, Grundriß der Liturgik[3.4] 184; dazu H. Lietzmann, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 2 (1922) 101 f.

[2]) P. Séjourné, S. Isidore de Séville, Paris 1929, 175.

[3]) Greg. M., Ep. XI, 64,3; PL 77,1187. — Vgl. dagegen immerhin das Schreiben von Innozenz I (Ep. 25) an Decentius von Gubbio.

Länder gar nicht eingerichtet war. Es erscheint als eine besondere Gunst, wenn König Pippin von Paul I ein „Antiphonale" und ein „Responsale" und wenn Karl der Große ein Gregorianisches Sakramentar zur Verfügung gestellt bekommt, um danach die Liturgiereform in die Wege zu leiten[1]). — Und auch die Beauftragung, kraft deren der Liturge im Namen der heiligen Kirche schlechthin, nämlich der Gesamtkirche handelte, wird sich nur mit Mühe konstruieren lassen. Denn in den Jahrhunderten bis zur volleren Durchführung der Pfarrorganisation ist regelmäßig der Bischof selbst der Liturge, der kraft seines Amtes inmitten seiner Gemeinde den Gottesdienst feiert in der Weise, wie es sich ihm aus bodenständiger Überlieferung und aus eigenem Ermessen ergibt, ohne daß er das Bewußtsein haben mußte, bei bestimmten Funktionen, etwa in der Messe, im Auftrag der Gesamtkirche zu handeln und in andern, etwa in einer Prozession zum Märtyrergrabe, nicht.

Dennoch wäre es unrecht, die beiden Fassungen des Liturgiebegriffes in einen schroffen Gegensatz zueinander setzen zu wollen, etwa auf der einen Seite für die ältere Zeit: Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche, nämlich wie er tatsächlich in der Einzelkirche gehalten wird, und auf der andern Seite für die Gegenwart: Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche, nämlich soweit er nach den für die Gesamtkirche geltenden Normen und in ihrem Auftrag vollzogen wird. Wir müssen nur in beiden Fällen „Kirche" im vollen Sinn des Wortes nehmen und die Spannung mildert sich. Denn auch im ersteren Falle ist die im Gebet begriffene Kirche nicht eine Summe von Individuen oder eine bloße Laienversammlung, sondern es ist Kirche in der von Christus gegebenen Verfassung, es ist die Gemeinde um ihren Bischof geschart, der auch im Gottesdienst die Ordnung festsetzt. Nur was dieser rechtmäßigen Ordnung entspricht, ist Liturgie, aber auch alles, was ihr entspricht, was in ihrem Rahmen geschieht, ist Liturgie, eben weil es Gottesdienst der Kirche ist. Und auch das zweite Merkmal, die Beauftragung durch die Kirche, ist schon im älteren Liturgiebegriff dem Kern nach mitgegeben. Um im vollen Sinne Liturgie, also Gottesdienst der Kirche zu vollziehen, muß der Bischof legitim in sein Amt eingesetzt sein, muß Gemeinschaft haben mit der Gesamtkirche, die dann auch hinter seinem Beten steht. Und überall dort, wo er nicht selber den Gottesdienst feiert, kommt Liturgie nur zustande, wenn für den Leiter

[1]) Über den Mangel an Büchern in Rom im 7. und 8. Jahrhundert siehe M. Andrieu, Revue des Sciences religieuses 9 (1929) 348—350. — Ähnlich bemüht sich Amalar 831 in Rom umsonst um ein Antiphonenbuch; das einzige verfügbare Exemplar hatte sich eben die Abtei Corbie verschafft. P. Batiffol. Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, 105 f.

desselben auch über die etwa erforderte priesterliche Gewalt hinaus eine Ermächtigung durch ihn vorliegt. Diese kann gegeben sein durch die Übertragung eines Amtes, durch besonderen Auftrag oder durch bloße Zustimmung. Solange die Aszetenkreise des christlichen Altertums nur wie andere Gläubige ihre Gebetsstunden hielten, hatte ihre Psalmodie keinen liturgischen Charakter, auch dann nicht, wenn sie sich dazu in einer Kirche oder in einem Martyrium versammelten; den erhielt sie erst, als der Bischof einen Priester oder einen Diakon abordnete, der die abschließenden Orationen sprach[1]), oder wenn die Aszetengruppe selbst eine kirchlich anerkannte, in den kirchlichen Organismus irgendwie eingegliederte Körperschaft wurde und als solche ihr Gebet verrichtete; erst so wurde ihr Gebet „Gebet der Kirche".

Aber auch das Bestreben, die Normierung der Liturgie aus einer Sache des einzelnen Bischofs soweit möglich zur Sache der Gesamtkirche zu machen, tritt schon früh hervor. Die Sorge um die würdigste Form des heiligen Dienstes und die im Wesen der Kirche grundgelegte Hochschätzung für Tradition und länderumspannende Gemeinschaft mußte ja bald dazu führen, daß man unter Verzicht auf ungebundene Freiheit liturgischen Schaffens einen allmählich wachsenden Kreis bewährter Prägungen für weitere Ländergebiete festzulegen suchte. Tatsächlich enthalten schon die ältesten Kirchenordnungen und die Synodalbestimmungen des christlichen Altertums zu einem großen Teil Vorschriften für den Gottesdienst. Und seit dem 4. Jahrhundert heben sich in Orient und Okzident immer deutlicher die bekannten großen Liturgiegebiete ab, die mindestens in den Grundzügen und besonders in der Gestaltung der Meßfeier eine gemeinsame Ordnung befolgen. So ergaben sich im Abendland neben dem römisch-afrikanischen Liturgiegebiet die Liturgien des gallischen Bereiches: die mailändische, die gallikanische, die keltische, die altspanische Liturgie. Durch einige Jahrhunderte bestehen sie nebeneinander. Nachdem man aber auf den britischen Inseln und besonders im Frankenreich, wo mangels fester Zentren oder einer durchgreifenden Provinzialverfassung der Partikularismus nie recht überwunden wurde, der Verwirrung überdrüssig, schließlich selber die schon klar gefügte römische Ordnung eingeführt hatte, drängte sich der Gedanke einer einheitlichen Liturgie für das ganze Abendland fast von selber auf. Aber erst im Zeitalter Gregors VII ergriff Rom selbst die Initiative, um durch Unterdrückung der nun sogenannten mozarabischen Liturgie in ihrem alten Zentrum, dem wiedereroberten Toledo, jene Einheit im wesentlichen herzustellen.

[1]) Vgl. Peregrinatio Aetheriae c. 24.

Gleichwohl zeigt das ausgehende Mittelalter auch im Rahmen der nunmehr gemeinsamen römischen Liturgie noch eine große Vielgestaltigkeit von Formen. Allenthalben leben Elemente bodenständiger Liturgieübung fort. Die Einschaltung privater Gebete des Liturgen geht ebenso von Ort zu Ort verschiedene Wege wie die Einfügung von Hymnen und der Ausbau der Heiligenverehrung und des Festkalenders. War diese Verschiedenartigkeit zunächst schon durch den handschriftlichen Charakter der liturgischen Bücher gegeben, so bezeugt sie doch zugleich ein noch immer weitgehendes liturgisches Verfügungsrecht der Bischöfe. Einen starken Wandel bringt hier die Erfindung der Buchdruckerei und die dadurch ermöglichte streng einheitliche Fassung der liturgischen Bücher. Diese wird für die wichtigeren Teile des Gottesdienstes der abendländischen Kirche vom Tridentinum in die Wege geleitet und auf dessen Wunsch von den Päpsten der Folgezeit durchgeführt. Das althergebrachte Recht der Bischöfe, die Ordnung des Gottesdienstes zu bestimmen, erfährt damit nochmals eine bedeutende Einschränkung, aber es wird nirgends aufgehoben. Während die neue römische Ausgabe von Missale, Brevier, Martyrologium, Pontificale und Caeremoniale Episcoporum für die ganze lateinische Kirche (teilweise mit bestimmten Ausnahmen) für verpflichtend erklärt wurde, ist das von Paul V herausgegebene Rituale Romanum nur zur Einführung empfohlen worden[1]). Für das weite Gebiet der Sakramentenspendung blieb so für die Diözesen des Abendlandes grundsätzlich das spätmittelalterliche Verhältnis fortbestehen: römische Liturgie, aber in eigener Ausgestaltung. Für die Zeremonien bei der Eheschließung hatte schon das Konzil von Trient[2]) selber erklärt, nachdem es vom Brautsegen gesprochen hatte: *Si quae provinciae aliis, ultra praedictas, laudabilibus consuetudinibus et caeremoniis hac in re utuntur, eas omnino retineri sancta Synodus vehementer optat.* Nach heutiger Praxis müssen neue Ausgaben von Diözesanritualien in Rom zur Approbation unterbreitet werden, ebenso wie seit der Neuordnung des Festkalenders durch Urban VIII die im Diözesanproprium zusammengefaßten Sonderfeste der Diözese einer solchen Approbation bedürfen[3]). Aber es war auch in jener früheren Zeit bei aller anerkannten liturgischen Selbständigkeit vorausgesetzt, daß die Bischöfe bei Einführung neuer Feste und bei der Regelung der Riten im eigenen Bereich keine grundstürzenden Neuerungen unter-

[1]) Vgl. dazu Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1912, S. 46—48; F. X. Wernz, Jus decretalium III, Rom 1901, S. 366 f.

[2]) Sess. XXIV c. 1.

[3]) Vgl. D. Bouix, Tractatus de jure liturgico[2], Arras 1860, 308—320

nahmen. Das war uralter, selbstverständlicher Grundsatz; das Tridentinum hat ihn mit dem Kanon neu ausgesprochen: *Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus ... in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse, A. S.*[1]). Zur Zeit der Hochblüte des Gallikanismus hat man sich in Frankreich daran nicht gekehrt, hat sich vielmehr tiefe Eingriffe nicht nur ins Rituale, sondern auch in Missale und Brevier erlaubt, bis der römischen Liturgie in Abt Guéranger († 1875) wieder ein erfolgreicher Vorkämpfer erstand. Die hier gemachten Erfahrungen waren offenbar ein neuer Anlaß für eine strengere Kontrolle über das liturgische Eigenleben der Diözesen.

Einen gewissen Abschluß bezeichnet can. 1257 des Codex Iuris Canonici: *Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros.* Für sich genommen könnte der Kanon den Anschein erwecken, als ob damit alles Verfügungsrecht in Sachen des Gottesdienstes den Bischöfen nun endgültig entzogen und ausschließlich für die kirchliche Zentralgewalt in Anspruch genommen würde. Allein man wird dem Kanon vollauf gerecht mit der Annahme, daß er nur das oberste Überwachungsrecht des Apostolischen Stuhles in dem Sinne aussprechen will, wie es mit dem päpstlichen Primat von selbst gegeben ist und immer bestanden hat. Der Kanon ist also einer von jenen theologischen Sätzen, wie sie als Grundlage der Gesetzgebung öfter angeführt werden. Was die Ausübung dieses Überwachungsrechtes anlangt, will der Codex, der ausdrücklich erklärt (can. 2): *omnes liturgicae leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur,* an der vorhandenen Praxis nichts ändern, auch in unserem Falle nicht. Denn einmal bleibt auch heute zumeist noch eine Zone bodenständiger, von Rom formell approbierter Diözesanriten (Rituale, Diözesanproprium). Sodann kennt das Gesetzbuch selbst noch einen weiteren Kreis legitimen kirchlichen Gottesdienstes, dessen Überwachung ausdrücklich den Bischöfen anheimgegeben bleibt, wenn es nämlich bestimmt (can. 1259 § 1): *Orationes et pietatis exercitia* — es handelt sich offenbar um Texte, die nicht schon von Rom mit den „liturgischen Büchern" approbiert sind — *ne permittantur in ecclesiis vel oratoriis sine revisione et expressa Ordinarii loci licentia;* in schwierigeren Fällen müsse man sich nach Rom wenden[2]). Insbesondere wird die Bestätigung neuer Litaneien für den

[1]) Sess. VII, De sacr. in genere, can. 13.

[2]) Vgl. M. Leitner, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes II, München 1927, 453 f. Leitner spricht hier ausdrücklich von „liturgischen Andachten", deren Ausführung mehr der Anordnung der Ordinarien überlassen sei, „z. B. die verschiedenen Nachmittagsandachten".

öffentlichen Gebrauch dem gottesdienstlichen Verfügungsrecht der Bischöfe entzogen (ebd. § 2), das also im übrigen anerkannt bleibt. Auch die folgenden Kanones (1260—1264) geben allgemeine Richtlinien über gottesdienstliche Dinge, die eine weitere Regelung in der Diözese voraussetzen. Fast jede Diözesansynode erläßt noch heute, wie es im ganzen Mittelalter geschah, Bestimmungen für den Gottesdienst: über Kirchengesang, Bittgänge, Sakramentsandachten, die dann in Rom bestätigt werden und mindestens so liturgische Gesetze sind. Sogar von liturgischen Büchern, die nur vom Ordinarius approbiert sind, ist noch in der heutigen Gesetzgebung die Rede[1]). Außerdem kann noch auf die Verhältnisse der orientalischen Riten hingewiesen werden.

3. Abstufungen im Begriff der Liturgie

Kehren wir nach diesem geschichtlichen Überblick zu dem Kontrast zurück, den wir in der heutigen Verwendung des Liturgiebegriffes festgestellt haben, je nachdem von grauer Vergangenheit oder von der Gegenwart die Rede ist. Wenn wir heute zum Begriff der Liturgie mit dem Gedanken an die höchste Autorität in der Gesamtkirche fordern, daß der Gottesdienst in kirchlich festgesetzter Form und von dazu beauftragten Personen gehalten werde, so hat das tatsächlich einen guten Sinn: wir umgrenzen damit einen bestimmten engeren Bereich der Liturgie, den der römischen Universalliturgie, die gewissermaßen den Dienst im Allerheiligsten regelt[2]). Aber es dürfte unberechtigt sein, das was außerhalb

[1]) Unter den Quellen zum erwähnten can. 1257 zitiert der Codex auch „*Molinen. 12 sept. 1857, ad XVI*". Der vom Bischof von Moulins vorgelegte Fall war: *Pleraeque Moniales in Gallia utuntur libris sive antiquioribus, ut Carmelitanae, Dominicanae etc., sive recentius concinnatis, in quibus variae reperiuntur benedictiones et preces ex gr.: pro Vestitione et Emissione votorum;* diese wiesen keine Approbation von Seiten der S. R. C. auf und enthielten mitunter wunderliche Dinge, wofür Beispiele beigebracht werden. Die Antwort der Ritenkongregation lautete: *Non licere nisi probati fuerint a Sancta Sede, vel saltem ab Ordinariis.* Das Dekret steht in der Sammlung der heute noch geltenden Decreta authentica der Ritenkongregation (n. 3059). — Vgl. die Folgerung aus dem soeben angezogenen can. 2 bei A. Van Hove, De legibus ecclesiasticis (Commentarium Lovaniense in CJC I 2), Mecheln 1930, S. 13: *Libri liturgici particulares, exhibentes ritus qui in ecclesiis particularibus servantur ex consuetudine aut ex expressa vel tacita concessione Sanctae Sedis, vim suam retinent, iuxta principia generalia iuris liturgici.*

[2]) In can. 1256 scheint der Begriff des *cultus publicus* in diesem Sinne genommen zu sein: *Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus.* Das Wort *publicus* wird dabei offenbar wie

dieses engeren Bereiches liegt, heute aus dem Begriff der Liturgie schlechthin auszuschließen[1]). Hier beginnt vielmehr das Gebiet der Diözesanliturgien — neben denen noch die Ordensliturgien stehen — mit allen ihren gottesdienstlichen Sonderbräuchen, die von der römischen Universalliturgie weder vorgesehen noch ausgeschlossen sind, die entweder durch altes Herkommen bestimmt oder durch Verfügung des Bischofs rechtmäßig festgesetzt sind und die darum im vollen Sinn „Gottesdienst der Kirche" darstellen. Jede Diözese gibt daher alljährlich ihr eigenes Diözesandirectorium heraus. In den Kreis dieser Diözesanliturgie gehören aber nicht nur die approbierten Eigenfeste des Diözesanpropriums und die eigenen Riten bei der Sakramentenspendung im Diözesanrituale, sondern vor allem die ganze bunte Fülle von Nachmittagsandachten. Sie sind nicht weniger „Gottesdienst der Kirche", als es die kanonischen Horen sind; ja sie sind es heute mehr, weil sie Sache der ganzen, vom Priester geleiteten Gemeinde, also der Kirche sind, während die kanonischen Horen, die ursprünglich teilweise (in Laudes und Vesper) dasselbe waren, heute fast nur noch von einigen geistlichen Kollegien (Domkapitel, Mönchsorden) als gemeinsames Gebet gehalten werden. Der Gebrauch der Volkssprache ist kein Grund, diesen Nachmittagsandachten den liturgischen Charakter abzusprechen. Nicht nur orientalische Riten räumen der Volkssprache breiten Raum ein und zwar auch in der Meßliturgie (in den Lesungen, in den Gebeten, die der Diakon mit dem Volke spricht; die byzantinische Liturgie hat sich noch in später Zeit als Ganzes durch die altslavische und dann die rumänische Sprachform dem Volke zu nähern gesucht). Auch die römische Liturgie kennt den Gebrauch der Volkssprache nicht nur in approbierten Diözesanritualien, sondern auch in Formen, die der Universalliturgie angehören[2]).

so oft im Kirchenrecht im prägnanten Sinne genommen. An diese Begriffsbestimmung schließen sich verschiedene neuere Definitionen der Liturgie an; vgl. oben S. 83—85.

[1]) Tatsächlich wird der in Rede stehende engere Begriff des öfteren als der der Liturgie im strengen Sinn ausgegeben; s. oben S. 85. Freilich scheint damit auch schon angedeutet, daß alles übrige doch nur in einem uneigentlichen Sinne Liturgie genannt werden könne.

[2]) Die von Leo XIII vorgeschriebenen Gebete nach der Privatmesse können in der Volkssprache vorgebetet werden: ASSedis 36 (1903/4) 569 f. Für die am Christkönigsfeste alljährlich zu erneuernde Weihe an das Herz Jesu, und ähnlich für das Sühnegebet am Herz-Jesu-Fest sind sogar authentische Texte in den wichtigsten Nationalsprachen von Rom aus festgesetzt worden: AASedis 17 (1925) 542—547; 20 (1928) 179—187. Das auf die letztere Formel bezügliche Wort der Enzyklika (AASedis 20 [1928] 177): *decernimus ac mandamus, ut quotannis ... in templis omnibus ... sollemniter recitetur*, wird wohl niemand über den liturgischen Charakter dieses Gebetes im Zweifel lassen.

Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen. Wenn wir auch heut Liturgie als „Gottesdienst der Kirche" nicht nur dort erblicken dürfen, wo die höchste Autorität der Gesamtkirche die Ordnung bestimmt hat, sondern überall, wo Kirche ist und als solche betet, wird die Entscheidung grundsätzlich von der Frage abhängig gemacht: wo ist Kirche? Die Antwort wird heißen müssen: zwar nicht dort, wo ein Katholik ist, auch nicht dort, wo deren viele sind, wohl aber dort, wo eine kirchliche Körperschaft ist, die einen in sich irgendwie geschlossenen Teil des kirchlichen Gesamtorganismus darstellt, überall dort, wo gläubiges Volk durch kirchliche Hierarchie geleitet ist. Die Diözese ist Kirche; aber auch die Pfarrei, ja jede um ihren Priester versammelte Gemeinde, die kanonisch errichtete Bruderschaft, die kirchliche Anstalt, das einzelne Ordenshaus ist noch irgendwie Kirche, freilich nicht mehr in dem Sinn, als ob der Leiter dieses kleinen Teilorganismus selber auch einen Teil der in der Kirche ruhenden gesetzgeberischen Gewalt und damit die Garantie göttlichen Beistandes für seine Verfügungen hätte, aber doch so, daß er der rechtmäßige Vertreter desjenigen ist, der diese Gewalt innehat.

Auf den Gottesdienst angewendet heißt das: Wir haben Liturgie überall dort, wo eine solche Körperschaft zu Gebet und Gottesdienst versammelt ist. Die Sonderbräuche dieses konkreten Gottesdienstes bilden, soweit sie im weiteren Rahmen der Universalliturgie und im engeren der Diözesanliturgie rechtmäßig die Einzelheiten der gottesdienstlichen Feier nach den lokalen Bedürfnissen und Überlieferungen festlegen, die Lokalliturgie. Auch diese Redeweise ist durchaus nicht neu. Wir sprechen hier von Lokalliturgie mit demselben Recht, mit dem wir noch im hohen Mittelalter innerhalb der römischen Liturgie nicht nur die Liturgie der römischen Kurie und die stadtrömische unterscheiden, sondern innerhalb der letzteren noch die Liturgien der einzelnen Basiliken. In ähnlichem Sinne konnte auch vor einigen Jahren eine theologische Zeitschrift unter dem Titel „Eine alte reichsstädtische Liturgie" eine Schilderung der gottesdienstlichen Gebräuche bringen, wie sie im 18. Jahrhundert im fränkischen Städtchen Dinkelsbühl geübt wurden[1]). Dem entspricht es auch, daß die Liturgie selbst wo sie von der in ihr betenden Kirche spricht *(populus tuus, plebs tua, ecclesia tua* usw.), offenbar zunächst die in diesem Raum versammelte Gemeinde, die hier repräsentierte, in den Organismus der Weltkirche an ihrer Stelle eingegliederte Lokalkirche meint.

Wenn also der Pfarrer am Samstag sein Verkündbuch schreibt und darin für die kommende Woche etwa die fälligen Jahrtage und

[1]) Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2 (1925) 293—321 (von D. Stiefenhofer).

an Fronleichnam die Prozessionsordnung festsetzt, so kommt diesem Dokument für die Lokalliturgie dieselbe Stellung und derselbe liturgische Charakter zu, wie er etwa dem jährlichen Directorium für die Diözesanliturgie und dem Kalendarium im römischen Missale und Brevier für die Universalliturgie eignet. Andere Eigentümlichkeiten des örtlichen Gottesdienstes, die durch altes Herkommen gegeben sind, erfahren gar keine schriftliche Fixierung, sondern werden durch den lebendigen Brauch festgehalten — die älteste Form liturgischer Überlieferung. Oft ist in solchen Gewohnheiten uraltes liturgisches Gut erhalten: Festgebräuche, Opfergänge, Einzelheiten bei Quatemberandachten oder Begräbnissen. In anderen Fällen wird durch sie die allgemeinere Gottesdienstordnung ergänzt und an wirtschaftliche oder soziale Bedürfnisse, an nationale Gegebenheiten (gemischtsprachige Pfarreien) oder auch nur an die besondere Bauart und Lage der Gotteshäuser angepaßt[1]). Wieder anderes ist in beständigem Fluß und erhält seine Gestalt erst im konkreten Einzelfall: der Ritus einer Jubelfeier, einer Erstkommunion, einer nächtlichen Anbetung. Flutendes liturgisches Leben mit verhältnismäßig lockerer Regelung bedeuten auch die Schöpfungen der Kirchenmusik — soweit sie schon irgendwo rechtmäßig in den Gottesdienst aufgenommen sind, und die immer hoffnungsvolleren Versuche, den liturgischen Raum zu gestalten und das liturgische Gerät zu veredeln — soweit die Ergebnisse solcher Versuche von der zuständigen kirchlichen Behörde schon tatsächlich zugelassen sind.

Jedenfalls kann auch im Bereich der Diözesan- und der Lokalliturgie die Zuerkennung liturgischen Charakters nicht davon abhängig gemacht werden, ob die Formen ästhetisch schön und theologisch abgeklärt oder aber das Spiegelbild einer kulturellen Verfallszeit sind. Die Liturgiegeschichte kennt alle diese Erscheinungen in der Vergangenheit und sieht in ihnen die wechselnden Schicksale der Liturgie, wie sie im Wellenschlag der Kirchengeschichte und der allgemeinen Geistesgeschichte nach Gottes Vorsehung geworden sind. Wenn uns die Formen der römischen Liturgie vielfach von klassischer Vollendung und von wunderbarer religiöser Tiefe scheinen, so liegt das nicht im Wesen der Liturgie als solcher, sondern

[1]) Dabei ist es nicht nötig, für solche Bestimmungen der Liturgie die verpflichtende Kraft eigentlicher Gesetze in Anspruch zu nehmen. Sie kann vorhanden sein, wenn etwa der Bischof für eine Pfarrei eine entsprechende Verordnung erläßt; so wenigstens, wenn man mit manchen Juristen annimmt, daß auch die Pfarrei Subjekt besonderer Gesetze sein könne; vgl. etwa Van Hove, De legibus ecclesiasticis S. 100—104. Im übrigen sind solche Bestimmungen auf gleiche Stufe zu stellen mit den *rubricae directivae*, die auch liturgische Normen besagen, ohne eine Verpflichtung aufzuerlegen.

zum großen Teil darin, daß wir in ihr ein kostbares Erbe der Väterzeit besitzen. Aber liturgisches Schaffen ist nicht auf Blütezeiten beschränkt und muß nicht immer zu klassischen Formen führen. Der Pfarrer, der mit seiner Gemeinde am Sonntag nachmittag den „Segen" hält, vollzieht Liturgie, auch schon bevor das *Tantum ergo* angestimmt wird, auch wenn er manchmal nur den Rosenkranz und die Lauretanische Litanei vorbetet, nicht weniger als Mönche Liturgie vollziehen, wenn sie im Chor die Vesper singen[1]).

4. „Gottesdienst der Kirche"

Erörterungen um eine Definition stehen in Gefahr, nur als Streit ums Wort betrachtet zu werden. Aus den bisherigen Darlegungen dürfte indes schon klar geworden sein, daß es sich im vorliegenden Falle doch um mehr handelt. Es geht nicht nur um einen einheitlichen Begriff der Liturgie, der für Geschichte und Gegenwart gleichmäßig verwendbar wäre; es geht vor allem um die Frage, ob wir nicht gut daran tun, auch in der Auffassung der heutigen Liturgie den im Begriff liegenden Gedanken der K i r c h e wieder mehr in seiner vollen theologischen Tiefe zu nehmen. Indem wir in herkömmlicher Weise den Ton auf Normierung und Beauftragung legen, sind aus der Funktion der Kirche in der Liturgie wohl zwei Faktoren von großer praktischer Bedeutung herausgehoben; aber darin die Funktion der Kirche aufgehen lassen heißt doch den Begriff der Liturgie aushöhlen. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen wir — das ist der Sinn der bisherigen Ausführungen — der schon geläufigen Definition ihre volle Bedeutung geben. Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche, das heißt: nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche ordnet, auch nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche halten läßt, sondern vor allem d e r G o t t e s d i e n s t , d e n d i e K i r c h e h ä l t. Die *Ecclesia orans*, die zum Gebet versammelte Kirche, das ist die konkrete Erscheinung der Liturgie[2]). Damit ist verlangt, daß wir auch in der letzten Zelle des kirchlichen Organismus, in der konkreten Einzelgemeinde, die irgendwo zum Gottesdienst versammelt ist, Kirche sehen, und daß wir die Kirche auch hier nicht nur in ihrem hierarchischen Abschluß, sondern vor allem in der Gemeinschaft der Gläubigen erkennen.

---

[1]) Dagegen wäre der rubrikentreueste Psalmengesang in einem nur privater Initiative entstammten Kreis nicht Liturgie, sondern Privatandacht — die freilich für die Veredlung der liturgischen Praxis von großem Wert sein kann.

[2]) Bei dieser Auffassung ist die Definition „Liturgie = Gottesdienst der Kirche" offenbar ausreichend, auch ohne daß das Merkmal „öffentlich" beigefügt wird; die im Gebet versammelte Kirche enthält bereits die Öffentlichkeit.

Damit stehen wir zunächst bei der Einzelgemeinde. Jedoch kommt die Einzelgemeinde fast nur in Frage, wenn wir von Liturgie in ihrer konkreten Erscheinung sprechen. Gewöhnlich abstrahieren wir von Einzelfall und Einzelgemeinde, dann nämlich, wenn wir von einer bestimmten Liturgie als dieser Ordnung des Gottesdienstes reden. Dem entspricht dann auch ein erweitertes Subjekt als Träger dieser liturgischen Ordnung, dasjenige, dem diese Ordnung noch gemeinsam ist. Je nachdem wir dabei noch die legitimen Eigenbräuche einer Pfarrei, einer Diözese oder erst eines weiteren Bereiches festhalten, umschreiben wir damit zugleich einen engeren oder weiteren Umkreis des kirchlichen Gesamtorganismus. So ist heute Subjekt der römischen Liturgie, die aber den außereucharistischen Gottesdienst nur mehr zum Teil erfaßt, die gesamte Kirche des Abendlandes (mit den bekannten Ausnahmen). Schließlich können wir auch weiter gehen und von der einen Liturgie der Gesamtkirche sprechen, die vom Aufgang der Sonne bis zum Untergange an allen Orten Gott das eine Opfer darbringt — eine wenig gebräuchliche Redeweise —, dann bleiben nämlich im Bilde der so gefaßten Liturgie nur mehr die von Christus selbst und von der Kirche der ersten Jahrhunderte festgelegten Umrisse einer bestimmten Ordnung.

Mit diesem doppelten Anspruch ist ein doppelter Vorteil verbunden. Indem wir auch in der Einzelgemeinde Kirche sehen, und folgerichtig in ihren rechtmäßigen Eigengebräuchen die lokale Prägung der Liturgie, wird einmal der peinliche Dualismus überwunden, der mit der Auffassung gegeben ist, daß Liturgie nur soweit reiche wie lateinische Texte und Rubriken und daß alles übrige höchstens Anbau, Vorhof, Andachtsstätte für persönliche Frömmigkeit ist, wo sich subjektivistische Neigungen frei ergehen dürfen, während der Kern der Liturgie um so mehr in hieratischer Objektivität erstarren mag[1]). Es gibt auch heute nur eine kirchliche Gottesverehrung, wie es nur eine Kirche gibt. Dieselbe gestaltende Kraft muß überall wirken, die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit", mögen sich auch verschiedene Färbungen und Tönungen einstellen, je nach dem menschlichen Subjekt, nach Volksart und Zeitalter. Wie sich in der römischen Liturgie seit den ersten Zeiten verschiedene Schichten von Schöpfungen und Gebräuchen übereinandergelegt haben, ohne daß darum das einheitliche Gefüge in Frage gestellt wäre, so brauchen auch die sogenannten Volksandachten, die sich seit dem 16. Jahrhundert lose um die straffer gezogene Umfriedung der bis dort erwachsenen Liturgie gelegt haben, nicht als minderwertig betrachtet zu werden oder als Wildwuchs sich selber überlassen zu bleiben. Auch sie müssen Gegenstand der Pflege, der Läuterung und Veredlung sein, auch in ihnen müßte mehr Stil, mehr theologische Weite und Größe zur Geltung kommen,

[1]) Über die hieher gehörigen Tatsachen und Fragen vgl. J. Murböck, Gottesdienst, Andacht und liturgische Bewegung: Theologie und Glaube 22 (1930) 589—604.

damit so auch hier der Zusammenklang mit der überkommenen alten Liturgie und mit dem echten Geist der Kirche gewahrt würde.

In den Kreis der Liturgie gehören auch die Formen, in denen sich das Volk heute am eucharistischen Gottesdienst beteiligt, sein Stehen und Knien, sein Singen und Beten in der Muttersprache. Sie gehören zur Liturgie, so gut wie das Amen des Volkes oder der Opfergang früherer Zeiten zur Liturgie gehörte, oder wie die Litaneien, die der Diakon in orientalischen Riten in der Landessprache mit dem Volke spricht, allgemein als Liturgie betrachtet werden[1]). In der Grundform der Meßfeier, der *Missa cantata*, ist heute der Anteil des Volkes, z. T. infolge erhöhter musikalischer Ansprüche, fast ganz vom Sängerchor verschlungen worden. So hat man neue Lösungen gesucht und versucht, Kombinationen mit der *Missa lecta*, primitive und höherstehende: von der schweigenden Andacht des Volkes und den mannigfachsten Gebeten bis hinauf zur deutschen Singmesse und zur vielvariierten *Missa recitata*. Wie die letztgenannte Form vielleicht nur für irgendwie gebildete Kreise lebensfähig ist, so hat sich vielfach eine besondere Fassung der Meßfeier ergeben für die Schuljugend: in den Kindergottesdiensten mit ihrem Wechsel von Gesang und kindertümlichem Gebet und mit ihrem freieren Anschluß an das Beten des Priesters und an das Kirchenjahr. Alle diese Formen harren liebevoller Pflege. Wer hier an der Veredlung des Vorhandenen arbeitet oder auf legitimem Wege würdige Neuprägungen der lebendigen Übung zuführt, der schafft Liturgie, ebenso wie der Archicantor von St. Peter in Rom Liturgie schuf, wenn er die Psalmen und Antiphonen wählte, mit denen die Schola die Meßfeier begleitete und aus denen unser Meßchoralbuch erwachsen ist.

Es dürfte von Nutzen sein, hier zwei Begriffe ausdrücklich einander gegenüberzustellen, die oft vermengt werden: Liturgie und liturgischer Stil, oder was auf dasselbe hinauskommt: das Liturgische im rechtlichen Sinn und das Liturgische im ästhetischen Sinn. Alle die erwähnten Formen von Volksandacht und von Mitfeier des Volkes sind Liturgie und sind darum „liturgisch" im rechtlichen Sinn; dabei kann es ihnen aber sehr wohl an liturgischem Stil fehlen, sie sind vielleicht sehr wenig „liturgisch" im ästhetischen Sinn. Die Aufgabe geht also dahin, in dem, was Liturgie ist oder es werden soll, auch die Ansprüche liturgischen Stils zur Geltung zu bringen.

---

[1]) Zum hier vorliegenden gottesdienstlichen Problem zunächst im Licht der orientalischen Weise vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie 101—103. — Mit welcher Sorgfalt man im frühen Mittelalter bemüht war, die Beteiligung des Volkes an der Liturgie zu beleben und zu regeln, ersieht man aus G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 2), Innsbruck 1930.

Was ist liturgischer Stil? Es sind die Formgesetze, die sich aus dem Wesen der Liturgie als dem Gottesdienst der Kirche ergeben. Man kann versuchen, sie deduktiv aus dieser Begriffsbestimmung abzuleiten: das Ehrfurchtsvolle, Gemessene, wie es dem Verkehr mit Gott entspricht; das Objektive, Allgemeingültige, wie es dem Beten der Gemeinschaft zusteht; das Vertrauensvolle, Abgeklärte, wilder Leidenschaft Entrückte, wie es der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen geziemt; der Wechsel zwischen dem Beten und Singen des Volkes und dem des Priesters, wie er sich aus der hierarchischen Gliederung der Kirche ergibt. Wir haben schon vorzügliche Schriften, die uns diese Stilgesetze in solchen und ähnlichen Gedankengängen näherbringen[1]). — Mit Recht wird aber bei den Bemühungen um den liturgischen Stil ebenso oft der induktive Weg eingeschlagen. Man darf nämlich erwarten, daß Liturgie in jenen Formen am reinsten die ihr wesensgemäße Gestalt verwirklicht hat, die am meisten Gemeingut der Gesamtkirche sind und die am tiefsten in ihrer Gesamtüberlieferung wurzeln. Das *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* ist auch hier wohl am Platz. Darum hat es einen guten Sinn, wenn man von den geheiligten Formen der römischen Universalliturgie abliest, was „liturgisch" ist, und ebenso, wenn man auch hier demjenigen, was seit der christlichen Frühzeit auf römischem Boden erwachsen und bewährt ist, einen gewissen Vorzug einräumt, etwa gegenüber Formen gallikanischer Herkunft, die erst später eben rezipiert wurden. Dabei ist ganz abgesehen davon, daß wir in der römischen Mutterkirche wie sonst nirgends die Gewähr haben, daß der Geist Gottes keine Entartungen zuläßt, die die Reinheit des Glaubens gefährden und damit liturgischen Stil schon in der Wurzel verfälschen würden. In der Einzelkirche sind auch solche Entartungen möglich und sind oft genug Tatsache gewesen. Um so mehr werden hier, an der Peripherie des gesamtkirchlichen Lebenskreises, Ausdrucksformen auftauchen und sich durchsetzen können, die den klassischen Zug, die wesensgerechte Gestalt vermissen lassen. Darum werden Einzelkirchen immerfort, auch in ihren Eigenprägungen den Anschluß an die Gesamtheit, in unserm Falle also an die Grundgesetze der römischen Liturgie suchen müssen — auch schon um störende Dissonanzen zwischen Universalliturgie und Lokalliturgie zu vermeiden (Beispiele solcher Dissonanzen dürften jedermann geläufig sein). Damit ist auch schon gesagt, daß ein weitgehendes Auseinanderstreben der gottesdienstlichen Formen von Ort zu Ort kein Ideal ist, auch dort nicht, wo es sich um die äußeren Regionen im Reich der Liturgie handelt und auch abgesehen von den durch das heutige Fluktuieren der Bevölkerung gegebenen Notwendigkeiten. Weder der Partikularismus starrer, oft träger Überlieferungen noch der Partikularismus kühner Neuschöpfungen ist hier von Nutzen. Was den letzteren betrifft, ist wohl alle lebensvolle liturgische Schöpfung einmal partikulär, ja einmal Sache eines einzelnen schöpferischen Geistes gewesen, wobei uns die Namen freilich meistens verborgen sind; es muß eben zuerst ein Frühling des Blühens und Sprießens da sein, bevor das Gediegene reifen kann. Aber dann ist es Sache der Gemeinschaft und der in ihr gesetzten Autorität, aus der wuchernden Fülle

[1]) Es sei besonders hingewiesen auf die Arbeiten von R. Guardini, vor allem „Vom Geist der Liturgie" (Ecclesia Orans 1), und auf die Schriften von Chr. Panfoeder O. S. B. (in der Sammlung „Liturgia").

von Formen jene Auslese zu treffen, die der Tradition und dem Geist des Ganzen entspricht, wie sie darauf bedacht sein wird, verfallene und erstorbene Formen wieder aufzurichten und zu beleben. Das wird immer zugleich eine Regelung und eine Vereinheitlichung bedeuten, die darum noch nicht ein Ertöten aller persönlichen Initiative und aller begründeten Eigenart zu besagen braucht. Es gilt eben nur, das dem Wesen des kirchlichen Gottesdienstes wahrhaft Gemäße, die Forderungen liturgischen Stils, die zugleich die Forderungen erleuchteter Seelsorge sein werden, zur Geltung zu bringen[1]).

Der zweite Vorteil, den die im Vollsinn genommene Definition der Liturgie als Gottesdienst der Kirche bietet, ist mit der Notwendigkeit gegeben, die Kirche nun auch hier in der Gesamtheit der Gläubigen zu sehen, die um ihren Priester versammelt sind, anstatt nur im letzteren ein Organ der Kirche zu erblicken. So wird aber die Liturgie zum Hilfsmittel für die Erneuerung des rechten Kirchenbewußtseins in den Gläubigen und damit zum Hilfsmittel ebensowohl für die Vertiefung des religiösen Lebens wie für die Mehrung gesunden, wurzelechten Apostelgeistes. Hier verlaufen auch die in letzter Zeit öfter betonten Zusammenhänge zwischen „liturgischer Aktion" und „katholischer Aktion". In der Liturgie betet die Kirche, aber die Kirche nicht als ein fernes, nebelhaftes Idealgebilde, das einzig in den obersten Trägern göttlicher Autorität und sakramentaler Gewalt eine irdische Erscheinung gewinnt, sondern die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrer hierarchischen Gliederung, auch als diese Gemeinde, die hier versammelt ist und die hier mit ihrem Hirten vor Gott hintritt. Darum ist aber auch das Beten des Volkes ein integrierender Bestandteil der Liturgie.

Man kann den Sinn der liturgischen Bewegung der Gegenwart mit ihren edelsten Äußerungen und ihren besten Früchten in den

[1]) Unter den Bemühungen um die Hebung der Nachmittagsandachten kann hier hingewiesen werden auf die Versuche von R. Guardini, auf die „Liturgischen Volksandachten" von P. Parsch, auf die Entwürfe von A. Seibert S. J., aber auch schon auf manche Diözesangebetbücher. — Vinzenz Goller, der bekannte Meister der Kirchenmusik, beginnt einen bemerkenswerten Aufsatz „Grundsätzliches zur Gebet- und Gesangbuchfrage" (Der Seelsorger 5 [1928/29] 205—219) mit den Worten: „Mir erscheint die Gebet- und Gesangbuchfrage als eine der wichtigsten und aktuellsten Zeitfragen." Er spricht von einer in unseren Ländern noch bestehenden „völligen Desorganisation des gemeinsamen Gebetes und Gesanges" (206) und erklärt in bezug auf das Singen des Volkes: „Diese Volksschola erscheint mir wichtiger als der Kunstchor, dem seit Jahrhunderten das Monopol des kirchlichen Gesanges überlassen ist" (209), ein aus solchem Munde doppelt beachtenswertes Bekenntnis. Vgl. auch die mehr ins einzelne gehenden, süddeutsche Verhältnisse berücksichtigenden Ausführungen von M. Rogg, Grundsätzliches zum Diözesangebetbuch: Klerusblatt 11 (Eichstätt 1930) 187 ff. — Es ist bekannt, daß sich die liturgische Bewegung in Holland und Belgien weit mehr als bei uns nach dieser Richtung ausgewirkt hat.

Satz fassen: es ist das Streben, in den Gläubigen das Bewußtsein zu wecken, daß sie nicht Zuschauer einer vom Priester vollzogenen Liturgie, sondern selbst mit ihre Träger sind. Die entscheidende Wendung liegt bei Pius X. In seinem Motu proprio über die Kirchenmusik (1903) stellt er als Ideal den vom ganzen Volke wieder aufgenommenen Gregorianischen Gesang hin, „damit die Gläubigen an der Feier des Gotteslobes und der heiligen Geheimnisse wieder tätigeren Anteil nehmen"[1]) und im Dekret über die öftere Kommunion (1905) führt er zum intensivsten Mittun des Volkes in der Liturgie zurück, zum selbstverständlichen Empfang der Opferspeise in der Opferfeier. Alle anderen seitdem in weitem Umfang durchgedrungenen oder noch unterwegs befindlichen Bestrebungen sind nur wie eine Weiterführung dieser doppelten Großtat: die Verbreitung des römischen Meßbuches und liturgischer Texte, der größere Eifer für entsprechende Belehrung des Volkes in Literatur und Pastoration, die verschiedenen Formen von Chormesse und Kindergottesdienst.

Von hier aus kann auch wieder das Verständnis erwachen für den wahren Sinn des allgemeinen Priestertums, das so oft verkannt und seit der Leugnung des amtlichen Priestertums durch die Reformatoren auch auf katholischer Seite manchmal mit einer begreiflichen Skepsis betrachtet worden ist. Sein Inhalt liegt nicht in der Beanspruchung irgendwelcher Funktionen des amtlichen Priestertums durch den Laien oder in einer Imitation derselben in seinem privaten Beten, sein eigentlicher Sinn liegt auch nicht in der Berufung zu einem Leben des Opfers und der Entsagung[2]), sondern im Mitleben und Mittun der Gläubigen an ihrer Stelle auch im Gottesdienst, wie es ihnen als lebendigen Gliedern im Organismus der Kirche zukommt. Ihre priesterliche Würde ist überhaupt nicht zu begreifen als abgeschwächtes Nachbild der Würde des Presbyters, sondern sie ist die mit der Gliedschaft im Leibe Christi und mit dem Taufcharakter gegebene Teilnahme am Priestertum Christi, eine Teilnahme, die im Träger von Weihegewalt nur noch überhöht ist zur Fähigkeit, bestimmte Funktionen zu vollziehen. Diese Christus-

[1]) ASSedis 36 (1903/4) 333. Gerade diesen Gedanken hat Pius XI in seiner Constitutio vom 20. Dez. 1928 kräftig unterstrichen: AASedis 21 (1929) 34 f. — Die beiden Erlasse liegen zusammen vor in der Broschüre: Die Tonkunst im Heiligtum, Regensburg (1929), Pustet.

[2]) So nach der Erklärung von Nikolaus Gihr, Das heilige Meßopfer[9], Freiburg 1907, 18: „Die Gläubigen bilden eine ‚heilige Priesterschaft', sofern sie . . . geheiligt sind, um Gott durch die ‚geistlichen Opfer' eines neuen und tugendhaften Lebens, d. h. durch Gebet, Andacht, Frömmigkeit, Entsagung, Geduld, Bußfertigkeit, Wohltätigkeit, Nächstenliebe zu ehren und zu verherrlichen." Diese Auffassung ist bei einem um die aszetische Auswertung von Dogma und Liturgie so sorgsam bemühten Autor zum mindesten auffällig. (Das Werk erschien zuerst 1877).

zugehörigkeit hebt schon das Beten und Opfern des einfachsten Gläubigen in der Kirche weit hinaus über alles Opfergepränge heidnischer Priesterschaften und über alles Mühen derer, die fern von Christus sind; denn in der Opferfeier der im Heiligen Geist versammelten, durch Taufe, Firmung und Priesterweihe aufgebauten Kirche sehen wir das Erlösungsopfer sich erneuern: in den Händen des Priesters die Opfergabe, in den Herzen aller, die mit sakramentalem Charakter gezeichnet sind, je in ihrer Weise die Gottes würdige Opfertat[1]). Die Gläubigen sind geweiht und berufen zum Mitbeten und Mitopfern im kirchlichen Gottesdienst und, indem sie es ausüben, beten sie liturgisch[2]). Dabei ist es zunächst einerlei, in welchen äußeren Formen sich dieses Beten vollzieht. Aber je tiefer durchdrungen die Gläubigen sein werden von der Würde und Christusnähe, die ihnen gerade hier geschenkt ist, um so lebensvoller und edler werden sich auch die Formen gestalten. Und damit wird sich auch hierin die Wirklichkeit mehr und mehr an das Ideal annähern, das vor unserm Geist beim Gedanken aufsteigt: die Kirche betet.

---

[1]) Die Erneuerung der Opfertat ist also nicht unter der Hülle der sakramentalen Gestalten zu suchen, als Gegenwärtigsetzung der Passion, wie es die Mysterienthese will. Das betont im Anschluß an die Ausführungen von J. B. Umberg S. J. in dieser Zeitschrift (zuletzt 54 [1930] 92—105) in jüngster Zeit J. Dillersberger, Eine neue Meßopfertheorie?: Theologie und Glaube 22 (1930) 571—588. Nur darf auch hier die Erneuerung der Opfertat nicht so aufgefaßt werden, als ob damit eine physisch-numerische Einheit des Meßopferaktes mit dem Kreuzopferakt gegeben wäre.

[2]) Zu etwas verschlungenen Wegen nötigt das Suchen nach dem liturgischen Beten der Laien, wenn man vom landläufigen engeren Liturgiebegriff ausgeht; vgl. A. Stock O. S. B., Können auch Laien ‚liturgisch' beten?: Der Seelsorger 1 (1925) 110—112. Darnach können sie es, soweit sie sich am Gebet einer von der Kirche beauftragten Person aktiv beteiligen, etwa das Stundengebet mitverrichten oder bei der Messe dienen; ja auch das private Breviergebet der Laien wäre irgendwie liturgisch, insofern sie darin ihren Anteil an der der ganzen Kirche obliegenden Gebetspflicht *(cultus publicus)* selbst erfüllen. — Vom dargelegten Liturgiebegriff aus wäre solches Breviergebet nicht liturgisch. Auch das Breviergebet, das der einzelne Kleriker für sich verrichtet, ist liturgisch nur in dem eigentümlichen Sinn, daß darin zwar eine von der Gemeinschaft beauftragte Person, die Gemeinschaft selbst aber nur juridisch, nicht physisch betet, es sei denn, daß man die Gesamtheit der Brevierbeter als einen einzigen Chor betrachten will, der in räumlicher Trennung doch dasselbe genau geregelte Gebet verrichtet.

Kleinere Beiträge

„De Dominici pectoris fonte potavit"

Von Hugo Rahner S. J.—Innsbruck

Johannes, die Wasser des Evangeliums an der Quelle der Brust des Herrn trinkend: diese Vorstellung ist uralt und das römische Brevier hat sie uns getreu aufbewahrt. Wir lesen im Responsorium zur zweiten Lektion der ersten und dritten Nokturn des Johannesfestes: *Fluenta Evangelii de ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit.* Man weiß, wie wichtig diese Idee für die frühmittelalterliche Frömmigkeit und die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung geworden ist. Man erkennt in ihr Erbgut aus der Väterzeit. Aber wo liegt ihr Ursprung? Dieser Frage soll hier nachgegangen werden. Es wird sich selbst an diesem gegenüber den großen Fragen der Liturgiegeschichte unbedeutenden Ausschnitt zeigen lassen, wie sich aus dem Urgut christlicher Überlieferung schon sehr früh eine Gedankenverbindung herausbildet, die dann mit eigenartiger Beharrlichkeit weitergegeben wird, als „sakrale Glosse", deren Verständnis zusammen mit dem Verständnis für die Grundgedanken, aus denen das Wort entstand, langsam verblaßt.

Für gewöhnlich wird Origenes als erster Zeuge für unsere Vorstellung angegeben. Allein, da die eigenartige Gedankenverbindung bei Origenes schon ganz ausgebildet ist, müssen wir uns im zweiten Jahrhundert umsehen nach Gründen, die eine solche Verbindung möglich machten.

I.

1) Die dem Apostel von Anfang an erwiesene Verehrung drückt sich bereits in der Literatur des 2. Jahrhunderts vor allem in zwei Formen aus. Johannes ist der Prophet des Neuen Bundes[1]). Theophilus von Antiochien, Justin, Polycrates von Ephesus, Clemens von Alexandrien, die auf eine Urschrift des zweiten Jahrhunderts zurückgehende *Altercatio Simonis et Theophili* sind dafür Zeugen[2]). Vor allem natürlich wegen der Abfassung

[1]) Vgl. Th. Zahn, Apostel und Jünger Jesu in Asien (Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI), Leipzig 1900, 210 A. 2.

[2]) Theophilus Ant., Ad Autol. II, 22 (Otto VIII, 120, Z. 1); Justin, Dial. c. Tryph. 81,14; 82,1 (Otto II, 296, Z. 1.7); Polycrates von Ephesus, bei Eusebius, H. eccl. 3,31,3 (Schwartz 264, Z. 17. — Nach Zahn ist das hier ge-

der Geheimen Offenbarung, aber auch wegen der erhabenen Höhe seines Evangeliums wird er „Prophet" genannt. *Nam si velles Johannem prophetam nostrum audire et prophetico ore clamantem: In principio erat Verbum . .*, heißt es in der *Altercatio*[1]). Noch bei Hippolyt heißt Johannes einfachhin „der Prophet"[2]). — Nun hat sich Johannes in seinem Evangelium dreimal selbst ein Erkennungszeichen gegeben: ἦν ἀνακείμενος . . ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ; ὃς καὶ ἀνέπεσεν . . . ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ[3]). Dieses Merkmal blieb ihm auch in der christlichen Literatur. Schon Polycrates schreibt in seinem Brief an Papst Victor: ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών[4]). Johannes ist also der Prophet, der an der Brust des Herrn lag. Halten wir das zunächst einmal fest.

2) Nun kommt von einer ganz anderen Seite ein Gedankenstrom: die Brust des Herrn ist „die Quelle des Lebens", eine Vorstellung, die wiederum bei Origenes vollkommen ausgebildet ist. Wo kommt sie her?

Christus hatte am Laubhüttenfest bei der Wasserspende, die an den Quell aus dem Wüstenfels erinnerte, gesagt: ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ καθὼς εἶπεν ἡ γραφή ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Jo 7,37.38. Mit einer anderen Interpunktion verstand man dieses Wort von Christus selbst: „Wasserströme werden aus seinem (= Christi) Inneren fließen"[5]). Da nun „κοιλία" das gleiche bedeutet wie „מֵעִים"

---

nannte „πέταλον" auf der Stirn des Apostels allerdings kein Zeichen der Prophetenwürde. Anders Harnack, Texte u. Unters. II, 2, Leipzig 1884, 128). Vgl. außerdem noch Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 561; 206, A. 2. Ebenso Einiges in den Forschungen zur Gesch. d. neut. Kan. IV, 3. 3, S. 326.

[1]) Den Text der Altercatio bei Harnack, Texte u. Unters. I, 3, Leipzig 1883, 21, Z. 3. Ebenfalls dem zweiten Jahrhundert gehören die Zeugnisse des Irenäus über den Propheten Johannes an. Vgl. Adv. haer. 3, 11, 7 (Harvey II, 40, A. 2).

[2]) Einige Stellen aus Hippolyt hat Zahn gesammelt; vgl. Geschichte des neut. Kanons, I, 203, A. 1; 206, A. 2. Dazu noch die Stelle aus dem Danielkommentar I, 17 (Bonwetsch I, 1,29, Z. 15).

[3]) Jo 13,23.25; 21,20.

[4]) Eusebius, H. eccl. 3,31,3 (Schwartz 264, Z. 17).

[5]) Vgl. dazu die Zeugnisse, die gesammelt sind bei C. H. Turner, On the punctation of St. John 7,37: Journal of Theological Studies 24 (1923) 66. Diese Interpretation der Stelle ist die ältere und läßt sich noch besser beweisen, als es Turner gelang. Ich komme darauf in einem größeren Zusammenhang zurück. Die Oden Salomons, Justin, Irenäus, der Gemeindebrief aus Lugdunum, Hippolyt, Cyprian, der Anonymus „De montibus Sina et Sion", ja selbst Origenes, der sonst die uns aus der heutigen Auffassung bekannte Interpunktion der Stelle vorzieht, sind dafür Zeugen. Noch der späte Rufin von Aquileja schreibt, wo er von dem Wasserstrom aus der Seitenwunde spricht, Comment. in Symbol. n. 23 (PL 21,361 B): *Hoc quippe mysticum est, ipse enim dixerat, quia flumina de ventre eius procedent aquae vivae.* So lange hat sich diese Erklärung erhalten.

oder „בטן"[1]), so ist klar, wie in der Tradition von nun an das Bild weiterleben konnte: Aus seinem Inneren (Herzen, Leib) spendet Christus, der Lebensquell, das Wasser des Geistes.

Es war nun ein Erbgedanke aus der jüdischen Theologie: die Thora ist das lebendige Wasser des Geistes[2]). Das übertrug man auf die vier Evangelien; sie sind die vier Ströme, die über die Erde fließen. Die „neue Gnosis", die Weisheit, die Pistis, geht wie ein Wasserstrom über die Erde[3]). — Dieser Strom geht aber aus von Christus, ist nichts anderes, als „das hellsprudelnde Quellwasser, das aus dem Leibe Christi hervorgeht"[4]); in diesem Wort des Irenäus offenbart sich die ganze bisher angedeutete Tradition.

Dazu kommt noch, daß man die Gabe der Prophetie damals gerne als „Trinken des Geistes", als „Trinken an der Logos-Quelle" bezeichnete, die prophetische Rede war ein „Übersprudeln des Geist-Wassers", das dem Propheten mitgeteilt wurde[5]).

3) Nun sehen wir klar: eben aus der Vereinigung dieser beiden Gedankenströme ist unsere Vorstellung entstanden. Johannes ist der Prophet, der an der Brust des Herrn ruht. Diese Brust des Herrn ist aber der Quell des lebendigen Wassers. Diese sind die Evangelien. Johannes hat sein Evangelium in prophetischem Geist geschrieben. Dieses Geisterfülltsein ist aber ein Trinken an der Quelle des Herrn. Also hat „Johannes an der Quelle der Brust des Herrn die Ströme des Evangeliums getrunken." Das ist der Ursprung der Idee. Bei Origenes finden wir ihre erste schriftliche Bezeugung. In dieser Form, mit unwesentlichen Varianten, geht sie über in die Schriften der Nachwelt.

II.

Es sei hier noch ein kurzer Überblick über die weitere Geschichte der Idee gegeben. Wichtig ist bei Origenes, daß diese Johannestradition im Zusammenhang mit der Hohenliederklärung geboten wird. Die *ubera* der Braut sind eben nichts anderes als das *pectus*, an dem der Apostel ruht[6]).

---

[1]) Vgl. C. F. Burney, The aramaic equivalent of „ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ" in John 7,37: Journal of Theological Studies 24 (1923) 79.

[2]) Belege bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924. II, 435. 492. 493.

[3]) Einige Belege bei H. Lewy, Sobria Ebrietas, Untersuchungen zur antiken Mystik (= Beiheft 9 zur Zeitschr. f. neut. Wiss.), Gießen 1929, 91 f. Weitere Belege können auf diesem engen Raum nicht gebracht werden.

[4]) Adv. haer. 3,24,1 (Harvey II, 132); vgl. dazu Hippolyt, Danielkommentar I, 17 (Bonwetsch I, 1,29, Z. 13): „Christus, der Strom seiend, wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündet und über die ganze Erde hinströmend heiligt er alle an ihn Glaubenden, wie auch der Prophet spricht (Jo 7,38): Ströme fließen aus seinem Leib."

[5]) Vgl. Lewy, Sobria Ebrietas 94 ff. Ebenso den Exkurs über die „ὕδατα λογικά" in der Ode Salomons 11,6 bei Lewy 84. — Vgl. auch Dölger, ΙΧΘΥΣ I², Münster 1928, 75.

[6]) *pectus, ubera, principale cordis, petusculum* bedeuten bei Origenes immer das Gleiche; vgl. Homil. 7 in Levit. 3 (Bährens VI, 381, Z. 10); Homil. I, 3 in

Man redet seither in dieser von Origenes abhängigen Sprache etwas überschwenglich von den „μαστοὶ τοῦ Λόγου", denen das lebendige Wasser entströmt, von dem Johannes trunken ward und ausrief: „Am Anfang war das Wort." Gregor von Nyssa gibt da ganz origenische Gedanken wieder[1]). Chrysostomus spricht ebenfalls von den „Fluten der Gottheit", die Johannes an der Quelle der Brust des Herrn trank[2]). Den Syrern ist der Gedanke geläufig: Johannes ist die Wasserquelle, von der selbst die Menschen trunken werden[3]). Romanos redet die Sprache der Tradition in seinem Apostelhymnus[4]), und seine Worte erinnern leise an eine Stelle aus dem mozarabischen Sacramentar, das überhaupt in einer greifbar von östlicher Überlieferung beeinflußten Sprache von Johannes am Quell des Lebens spricht[5]).

Cant. (Bährens VIII, 32, Z. 5). Daher kann er mit Anspielung auf die oben genannte Erklärung von Jo 7,37 sagen: *Nec mirum videri debet, si Christus, quemadmodum fons est et flumina aquae de eo procedant* . . . etc. Und weiter: *sponsa delectatur ex uberibus sponsi, ex fontibus scilicet sapientiae et scientiae, quae de uberibus eius profluunt, pocula caelestis doctrinae* . . . In Cant. II (Bährens VIII, 167, Z. 19 und 111, Z. 3). — In diesen Zusammenhang ist die klassische Stelle über Johannes einzureihen: *In his enim certum est, quod Johannes in principali cordis Jesu atque in internis doctrinae eius sensibus requievisse dicatur ibi requirens et perscrutans thesauros sapientiae et scientiae qui erant reconditi in Christo Jesu* . . . In Cant. II (Bährens VIII, 93, Z. 12). — Johannes ist „der Prophet an der Brust des Herrn", „ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ", der dort die Geheimnisse erfährt — gleich wie der Logos an „der Brust des Vaters", „εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Jo 1,18) die ewigen Geheimnisse erfuhr und sie als der Prophet aller Propheten uns mitteilt: vgl. In Joannem comment. 32,20 (Preuschen IV, 461, Z. 20).

[1]) Homil. I, 1 in Cantic. (PG 44,785 C): ἠγάπησεν τοὺς μαζοὺς τοῦ Λόγου ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσὼν Ἰωάννης καὶ οἷόν τινα σοφίαν τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν παραθεὶς τῇ πηγῇ τῆς ζωῆς . . . καὶ ἡμῖν ἐπέχει τὴν πληρωθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Λόγου θηλὴν . . . κηρύσσων ἐν μεγαλοφωνίᾳ τὸν ἀεὶ ὄντα Λόγον.

[2]) De incompr. Dei natura homil. 4,3; PG 48,730. — Vgl. auch In Joannem homil. 1,1; PG 59,25 A.

[3]) Cyrillonas, 2. Homilie über d. Pascha Christi, übersetzt von S. Landersdorfer (BKV² VI) 40. — Vgl. auch Isaak von Antiochien, 2. Gedicht über die Menschwerdung Christi (ebd. 136): „Einem Jungfräulichen offenbarte er auch seine Geheimnisse, da er an seiner Brust ruhte." — Ephräm der Syrer: *beatus es, o adolescens virgo, super pectus suum exaltavit te.* Hymn. de eccl. et virginitate 15,6 (Lamy IV, 532).

[4]) Hymnus 22 in Apostolos 10 (Pitra, Analecta sacra, Paris 1876, I, 172):

νενὶ μάθωσι πάντες ὡς οὐ μάτην τὸ πρὶν
ἀνέκλινά σε τῷ στήθει μου.
Ποίησον αὔλακας τῇ πηγῇ μου
ἧς τὰ νάματα ἤντλησεν ἡ στοργή σου.

[5]) Vgl. damit den Gedanken im mozarabischen Liber sacramentorum (Férotin 69, Z. 26): *qui de pectoris tui arcano vividos alternae dilectionis rivulos hauriens . . .*; — ebd. 68, Z. 18: . . . *quum in sinu tuo recubans Evangelii tui flu-*

Im Westen spricht Ambrosius in den Worten des Origenes[1]). Und bei Augustin hören wir Worte, die denen des Gregor von Nyssa so ähnlich sind, daß wir das nur aus einer sehr stark und lebendig gedachten Tradition heraus erklären können[2]). Einen Niederschlag endlich dieser Tradition finden wir in der römischen Liturgie. In der Gebetssammlung des „Leonianum" heißt es zwar nur: *ut et in cenae mysticae sacrosancto convivio in ipsius recumberet pectore Salvatoris*[3]). Aber in dem Sacramentar von Padua, der bisher „ältesten Form des Gregorianum", finden wir den Zusatz: *Nam et in cenae mysticae sacrosancto convivio super ipsum vitae fontem aeternum pectus scilicet recubuerat Salvatoris*[4]). Woher er kommt, kann hier nicht untersucht werden. Man hat diese Johannespräfation noch lange gebetet[5]). Auffallend ist jedenfalls, daß wir diesen und ähnlichen Gedanken außer in der mozarabischen Liturgie auch in gallischen und irischen Gebeten begegnen[6]). Und wenn wir sie dann in den Homilien des

enta ex ipso pectoris tui fonte haurire promeruit . .; — 70, Z. 26: qui (Christus) profluentibus ex ventre suo fluminibus recumbentem in sinu suo dilectum Johannem sic irrigavit . . ut cor ipsius illuc ad enarrandum incorruptibile principium ascendere posset.

[1]) Vgl. Epist. 65,4; PL 16,1223. Über die *sobria ebrietas* bei Ambrosius vgl. Lewy, Sobria Ebrietas 146 ff.

[2]) In epist. Jo. ad Parthos tr. 1,8 (PL 35,1938): . . . *qui de pectore Domini mysteriorum secreta bibebat, ille qui bibendo de pectore Domini divinitatem ructarit ‚in principio . . .'* — Vgl. In Joann. tract. 18,1; PL 35,1536 A. — Sermo 120 de Script. 1; PL 38, 676 A. — Sermo 34,2; PL 38,210. — Vgl. auch Paulinus von Nola, Epist. 21,2.4; PL 61,251 f.

[3]) Feltoe 165, Z. 11.

[4]) Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der röm. Kirche, Münster 1927, 4 (n. 34). Es heißt da weiter: *De quo perenniter manantia coelestis hauriens fluenta doctrinae tam profundis ac mysticis est revelationibus inspiratus ut omnem transgrediens creaturam excelsa mente conspiceret et evangelica voce proferret quod in principio . . .*

[5]) Während die hadrianische Gestalt des Sacramentars mit den anderen Präfationen auch diese verschwinden läßt, bleibt sie erhalten in dem alamannischen Sakramentar, das Mohlberg herausgab: Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Münster 1918) 8. Ebenso in dem Palimpsest-Sacramentar, das Dold herausgab (Beuron 1925) 6 und dem Sacramentarium Fuldense (ed. Richter-Schönfelder, S. 12).

[6]) Vgl. etwa das allerdings schon etwas jüngere Prosarium von St. Martial in Limoges (ed. Dreves = Analecta Hymnica medii aevi VII), Leipzig 1889, 166:

eius qui supra
recubans in caena
pectus dogmata
hausit evangelica
et dominica
repletus gratia
diffudit ampla
terrarum per spatia

frühesten Mittelalters und in den Hoheliederklärungen jener Zeit wiederfinden[1]), dann wissen wir, daß in der Frühzeit der Herz-Jesu-Verehrung die Gedanken über Johannes an der Lebensquelle des Herzens Jesu in zwei großen Strömen zu der Seele der Frommen des 11. Jahrhunderts gedrungen sind: über Augustin und seine Abschreiber — und durch die lebendige Tradition vom Osten her über Spanien, Irland und Angelsachsen[2]).

Wir sehen wieder einmal, wie so oft in der Geschichte der Frömmigkeit, daß ein der Urzeit geläufiger Gedanke, von Origenes geformt, in die westliche Frömmigkeit eindringt, um durch das einzigartige Ansehen des Ambrosius und vor allem Augustins in der Sprache der mittelalterlichen Frömmigkeit heimisch zu werden. Einen letzten verlorenen Klang aus der Welt dieser Vorstellungen hat uns das römische Brevier aufbewahrt.

---

und der Irish Liber Hymnorum (ed. Bernard und Atkinson = H. Bradshaw Society Vol. 13, London 1898) I, 19: *qui accumbebat sponsi inter ubera.* — Book of Cerne (ed. Kuypers, Cambridge 1902) S. 84. 151.

[1]) Vgl. Alcuin, Comment. in Joann.; PL 100,1004 B. — Der Text ist identisch mit dem des Smaragdus von Verdun; PL 102,44. — Vgl. auch die Fragmente der Johanneserklärung des Scotus Erigena; PL 122,283. — Beda Ven., Homil. 7 in Nat. Dom.; PL 104,38. — Zu der Hoheliederklärung des frühen Mittelalters und deren Beziehungen zu Johannes an der Brust Christi vgl. Wolbero, Comment. in Cant.; PL 195,1029 A; — Haymo, homil. de tempore 11; PL 118,72 B. 75 B. — K. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (2. Aufl. 1924) 263 f. 36. 39. 63.

[2]) Wie wir sahen, bildet diese Johannestradition nur einen kleinen Teil jenes die ganze alte Frömmigkeit durchziehenden Gedankenstroms von Christus als dem „Quell des Lebens", der von Jo 7,37 ausgeht. Da nun dort κοιλία den gleichen Sinnumfang wie καρδία hat, taucht immer wieder in der Überlieferung auch καρδία und *cor* auf. Vgl. Ode Sal. 30,5 (J. Rendel-Harris, Cambridge 1909, 128); die griech. Rückübersetzung der Ode vgl. bei W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomons (= Beiheft 21 zur Zeitschr. f. alttest. Wiss.), Gießen 1911, 28. — In der altlat. Irenäusübersetzung lesen wir zwar *corpus* (Adv. haer. 3,24,1; Harvey II, 132); aber der Gemeindebrief von Lugdunum setzt νηδύς (Eusebius, H. eccl. 5,1,22; Schwartz 410, Z. 13). — Bei Ps.-Cyprian begegnet uns *venter* in dem Psalmvers 39,9, wo wir heute *cor* lesen (Hartel III, 115, Z. 10). — Bei Origenes fanden wir *principale cordis*, was wohl dem aus der stoischen Philosophie entstammenden ἡγεμονικόν entspricht und mit καρδία gleichbedeutend ist. — Bei Augustin endlich ist neben *pectus* auch einmal *cor* zu lesen (In Jo. tract. 18,5; PL 35, 1535). — Ebenso bei Paulin von Nola (Epist. 21,4; PL 61,252). — Überall ist der Sinn der gleiche wie bei dem alten κοιλία aus Jo 7,37. Aber es ist für die Vorgeschichte der frühmittelalterlichen Herz-Jesu-Verehrung wichtig zu wissen, woher das Wort *cor* stammt, das die Frommen jener Tage bei Augustin fanden: es bedeutet etwas ganz anderes als das leibliche Herz Jesu.

Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte

Von Ludwig Hertling S. J.—Innsbruck

Die nachstehende kleine Textsammlung will nur einen Beitrag liefern zu der gegenwärtig so viel behandelten frühmittelalterlichen Bußgeschichte. Eine Auswertung der Texte und ihre Einreihung in die Grundlinien der Bußgeschichte, wie sie von Poschmann und andern gezogen worden sind, überlasse ich berufeneren Kräften. Immerhin scheinen mir die hagiographischen Texte, die bisher bei der Behandlung der Bußgeschichte arg vernachlässigt worden sind, manches Interessante, mitunter auch Neues zu bieten.

Für die Datierung der Stücke habe ich mich im allgemeinen an die Angaben der Bollandisten gehalten, die namentlich in den späteren Bänden sehr sorgfältig sind. Für die chronologische Ordnung war die Zeit der Abfassung des einzelnen Stückes maßgebend, nicht die Zeit, in der der betreffende Heilige gelebt hat. Doch sind die meisten Stücke aus solchen Texten ausgewählt, die irgendwie von Zeitgenossen geschrieben sind.

Auf die historische Zuverlässigkeit der einzelnen Nachrichten, z. B. der Wundererzählungen, kommt es dabei weniger an. Denn für die Bußgeschichte interessiert uns nicht der Anlaß, bei dem eine Bußpraxis erwähnt wird, sondern diese selbst. So ist z. B. der gute Scholaster Bernard, von dem unser Text Nr. 5 stammt, von dem angeblich geheilten Witbert sicher betrogen worden; trotzdem ist es interessant, daß er den Eintritt in den Klerikerstand mit der Buße in Zusammenhang bringt. Wenn in einem Text aus dem 9. Jahrhundert eine Praxis erwähnt wird, dann ist sie sicher nicht erst im 11. Jahrhundert entstanden, mag im übrigen der Legendenschreiber aus dem 9. Jahrhundert noch so leichtgläubig gewesen sein. Wohl aber müssen wir umgekehrt damit rechnen, daß gerade solche Legendenschreiber, die nicht als Augenzeugen berichten, mitunter viel ältere Bußanschauungen in ihre Darstellung verweben.

Daß unsere kleine Textsammlung nicht vollständig sein will, ist selbstverständlich. Es sind nur Beispiele. Aber daß so viele Texte aus Frankreich stammen, ist nicht zufällig. Von dem guten hagiographischen Materia das wir besitzen, stammt sicher mehr als die Hälfte aus Frankreich[1]).

I. Buße im Zusammenhang mit der Conversio zum Mönchsstand

1.

7. Jahrhundert. Frankreich. Autun. — Bischof Leodegar wird von König Childerich verfolgt und erhält schließlich die Erlaubnis, zu den Columbanern nach Luxeuil zu gehen. Dort findet er den gestürzten Major-

[1]) Ich zitiere der Einfachheit halber nach der hagiographischen Zentralpublikation, den Acta Sanctorum der Bollandisten. Bei den Zitaten bedeutet die erste Zahl das Monatsdatum, die zweite die Seitenzahl, auf der die Vita beginnt. Viten, die auch in MG und Migne zu finden sind, sind angemerkt.

domus Ebroin, seinen Todfeind, der ebenfalls ins Kloster geflohen und bereits Kleriker geworden ist. Leodegar und Ebroin versöhnen sich, werden aber vom Abt getrennt und tun Buße, indem sie mitten unter den Mönchen leben, als ob sie für immer Mönche geworden wären[1]).

2.

9. Jahrhundert. Gent. — Nach dem Tod seiner Gattin geht Bavo zum Bischof Amandus von Gent, um seine *conversio* einzuleiten. Er wirft sich ihm zu Füßen, bekennt reuig und unter Tränen seine Taten, redet mit ihm über seine Leidenschaften, um für alle seine Sünden, große und kleine, Buße zu tun. Der Bischof hält ihm eine Ermahnungsrede. Darauf verteilt Bavo seine Güter an die Kirchen und Armen und baut in Gent eine Basilika zu Ehren des hl. Petrus[2]). Er verrichtet die Buße, die ihm der Bischof auferlegt hat, eine Abstinenz von vierzig Tagen, und stirbt nach drei Jahren[3]).

3.

11. Jahrhundert. Rom. — Simon, Graf von Crépy, nachmals Mönch in Rom, kommt zu Papst Gregor VII, um sich eine Buße auferlegen zu lassen. Dieser macht die Bedingung, er müsse zuerst die Waffen ablegen, sonst sei die Lossprechung vergebens. Simon legt darauf die Waffen ab, der Papst gibt ihm eine Buße, behält aber einen Teil davon für sich, einen andern Teil legt er zwei sehr frommen Männern auf, die zugegen sind. Dann schickt er den von seinen Sünden Losgesprochenen nach Hause, gibt ihm aber vorher die Waffen zurück und trägt ihm auf, seine Herrschaft so lang zu behalten, bis er mit dem französischen König Frieden geschlossen habe. Zugleich weist er ihn an die beiden päpstlichen Legaten in Frankreich und an den Abt von Cluny, denen er gehorchen solle und von denen er sich im göttlichen Gesetz unterrichten lassen müsse[4]).

---

[1]) *Per aliquod spatium temporis uterque poenitentiam agentes inter contubernia monachorum strenue habitare, quasi perpetui monachi, conati sunt.* Vita S. Leodegari († 678). Okt. 2, 485 n. 10.

[2]) *Ad viam conversionis Amandum, sanctissimum pontificem, expetivit, cum lachrymis veniam postulans, pedibus quoque eius provolvitur, cum compunctione sua confessus facinora, et de contrariis sibimet eum passionibus alloquitur, pro peccatis maximis et minimis poenitentiam acturus.* Bavo († 653), Vita geschrieben vor der Mitte des 9. Jahrhunderts, scheint aber ältere Zustände vorauszusetzen. MG SS Merov. IV, 527; Okt. 1, 229 n. 6.

[3]) *Bavo post confessionem poenitentiae, quam a beato Amando pontifice perceperat, annis tribus praeter quadraginta dierum abstinentiam, quam explevit, Domino annuente, sagaci studio mirificoque affectu in hoc saeculo propter regnum Dei militavit.* Okt. 1, 229 n. 27.

[4]) *At ille petitioni eius non statim acquievit: nisi prius arma deponeret, inquiens, inanis fieret absolutio renitentis . . . Percepta igitur Praesul armorum redditione, poenitentiam indicit, et indictae partem super se detinuit, duobusque religiosissimis viris, qui tunc praesentes aderant, partem distribuit: et sic absolutum reatibus ad propria remittens* etc. Simon († 1080), Sept. 30, 744 n. 6.

4.

11. Jahrhundert. Belgien. Namur. — Gerard beschließt Mönch zu werden und holt sich beim Bischof von Tongern dazu die Erlaubnis. Lange rät ihm der Bischof ab, gibt aber zuletzt nach, spricht ihn von allen Sünden los, bezeichnet ihn mit dem Zeichen der erhabenen Dreifaltigkeit, gibt ihm den Friedenskuß und segnet ihn[1]).

5.

11. Jahrhundert. Frankreich. Angers. — Witbert ist bereits einmal am Grab des hl. Fides wunderbar geheilt worden. Er ergibt sich einem sündhaften Verkehr und wird mit Blindheit gestraft. Um nun wirksamer Buße zu tun, läßt er sich in den Klerikerstand aufnehmen, obwohl er keine Bildung besitzt[2]).

6.

11. Jahrhundert. Niederaltaich und Brevnov. — Graf Günther aus dem Hause Thüringen bereut die Sünden seiner Jugend, und nachdem er seine Taten genauer geprüft hat, will er dem Gericht Gottes durch das Bekenntnis zuvorkommen und geht daher nach Hersfeld zu Abt Godehard. Er nahte sich ihm büßend und eröffnete ihm jedes Geheimnis seines Herzens und Willens. Der Abt spendet ihm Trost und Rat, nimmt den Büßenden auf „und bekehrt ihn bis zum Mönchsberuf"[3]).

7.

12. Jahrhundert. Frankreich. — Anastasius beschließt, um für seine Sünden Buße zu tun (es sind keine einzelnen genannt), das Kleid der Mönche anzunehmen[4]).

8.

12. Jahrhundert. Göttweig. — Bischof Altmann von Passau hatte Göttweig als Kanonikerstift gegründet. Nach seinem Tod waren aber Mißstände eingerissen und nun betreibt zu Anfang des 12. Jahrhunderts der Inkluse

---

[1]) *Et absolvens eum criminibus cunctis, signaculo consignat summae Trinitatis, datoque osculo pacis, effundit etiam super eum hanc imprecationem benedictionis* etc. S. Gerardus Abbas († 959), Vita geschrieben ca. 1038, Okt. 3, 300 n. 167.

[2]) *Quocirca ut perfectius delicta poeniteret, attonsa barba, coronato capite, clericatus se mancipavit ordini; quam rem, licet idiota et illiteratus fecisset* etc. Miracula SS. Fidei et Soc., geschrieben zw. 1010—1020 von Bernard, Scholaster in Angers. Okt. 6, 300 n. 16.

[3]) *Qui pro delictis jurentutis ingemiscens, et considerata diligentius actuum suorum qualitate, faciem Domini in confessione praeveniens, Hersveldiam . . . paenitendo accessit, (et Godehardo abbati) omne secretum cordis ac voluntatis suae funditus aperuit. Quem abbas, juste in Deo immoratus, blanda consolatione et condigna etiam provisione, poenitentem suscepit et ad monasticam usque professionem . . . convertit.* Okt. 9. 1069 n. 1. = Vita S. Godehardi MG SS XI, 167; Mai 4, 507.

[4]) *Quod, ut de commissis poenitentiam ageret, monastico habitu sese committeret.* Leben des Cluniazensers Anastasius († ca. 1085), geschrieben nach 1109. Okt. 16, 1136 n. 2.

Johannes im Verein mit dem Präpositus eine Reform. Die Anstifter der Ärgernisse werden vertrieben, die Verführten aber sollen sich der Buße unterwerfen. Wie sie sehen, daß sie dieser Schande nicht entgehen können, wollen zunächst alle das Kloster verlassen. Der Inkluse aber rät ihnen, das Kleid zu wechseln, d. h. das Mönchskleid anzunehmen, und so sich der Schande zu entziehen. Damit sind alle einverstanden und wählen den Mönchsstand. Sie erhalten von Rom die Genehmigung und lassen sich aus St. Blasien einen Benediktiner kommen, Hartmann, der zum Abt gewählt wird und die Reform zu Ende führt[1]).

II. Buße der Kleriker und Mönche bei schweren Vergehen

9.

7. Jahrhundert. Spanien. Merida. — Der arianische Bischof Sunna hat einen Mordanschlag auf den katholischen Bischof Masona gemacht. Reccared bestimmt: Er muß Buße tun und mit Tränen der Genugtuung seine Sünden beweinen. Wenn er Buße getan hat und man ihn für einen vollständigen Katholiken halten kann, soll er in irgend einer andern Stadt zum Bischof bestellt (oder geweiht?) werden. Der Arianer antwortet: „Ich weiß nicht, was Buße ist." Katholisch werde er nicht, er sei bereit für die Religion, die er von Kindheit an bekannt habe, zu sterben[2]).

10.

8. Jahrhundert. Italien. — Im Kloster St. Vinzenz am Volturno finden die Mönche ihren Abt zu streng und setzen ihn ab. Die Sache kommt vor Gregor II (715—731). Dieser erklärt, die Mönche hätten gegen die Canones gehandelt und sich an einem Gesalbten des Herrn vergriffen. Er kassiert die Absetzung und legt den Mönchen eine Buße auf, „deren Verrichtung ihnen bei der herrschenden großen Hitze ungemein schwer fiel"[3]).

11.

9. Jahrhundert. Frankreich. Reims/Laon. — Der hl. Remigius, Bischof von Reims, hat seinen Verwandten Genebaudus zum Bischof von Laon ge-

[1]) *(Johannes inclusus) jussit turpes de monte ejici, deceptos vero ab eis jussit poenitentiae subjici. Qui cum infamiae notam non possent effugere, cogitaverunt omnes locum relinquere. Quo comperto Joannes inclusus dedit consilium, ut mutarent habitum, et sic evaderent tam infamis facti opprobrium. Fit consensus omnium, eligitur professio monachorum* etc. Leben des sel. Altmann von Passau († 1091), geschrieben von einem Göttweiger Mönch 1138/41. Aug. 8, 366 n. 39; MG SS XII, 226.

[2]) *. . . ut poenitentiam agere deberet, et satisfactione lacrymarum sua delicta defleret, ut acta poenitudine, cum eum iam cognosceret perfectum esse catholicum, eum postmodum in quacumque alia civitate ordinarent episcopum. Cumque ei crebro dicerent ut poenitentiam tantis pro piaculis ageret . . . haec respondit: Ego quid sit poenitentia ignoro. Ob hoc compertum vobis sit quia poenitentiam quid sit nescio et catholicus numquam ero.* Vitae PP. Emeriten. Nov. 1, 316 n. 42.

[3]) *Quam scilicet indictam sibi poenitentiam vix cum magno difficultatis conamine, obsistente eis aeris ardore, perficere valuerunt.* Paldo († 720). Okt. 11, 655 n. 16.

macht. Genebaudus war vor seinem Eintritt in den Klerikerstand verheiratet und hatte sich von seiner Frau getrennt, kam aber als Bischof wieder mit ihr zusammen und verkehrte mit ihr. Endlich wendet er sich reuig an Remigius. Dieser hält ihm eine lange Rede über die Barmherzigkeit Gottes und legt ihm dann die Buße auf: Er schließt ihn in eine *cella retrusionis* bei der Kirche des hl. Julian (die Zelle war zu Hinkmars Zeit noch erhalten) und verwaltet nun die Diözese Laon gleichzeitig mit seiner eigenen. Nach sieben Jahren sitzt Genebaudus immer noch in dieser Zelle. Es ist gerade die Vigil von Coena Domini. Genebaudus weint, denn er wäre ja dazu bestimmt, an diesem Tag die Büßenden mit Gott zu versöhnen, so aber darf er nicht einmal selbst mit den Büßern in der Kirche stehen[1]). Da hat er eine Vision, daß seine Bußzeit zu Ende sei. Gleichzeitig hat auch Remigius eine Vision. Er befreit Genebaudus und setzt ihn wieder in sein Bischofsamt ein. — Daran knüpft Hinkmar folgende Reflexion: Man sage nicht, Remigius habe gegen die Canones gehandelt, indem er ihn herausließ, noch auch Genebaudus, indem er nach seiner Sünde sein Amt wieder übernahm. Zum Beweis dafür bringt er eine Stelle aus Augustinus[2]).

12.

10. Jahrhundert. Frankreich. — Bercharius, der Abt von Derve, wird von einem Mönch ermordet. Sterbend sagt er zu ihm: Bruder, versöhne dich mit Gott durch Buße. Was mich angeht, so verzeihe ich dir alle Ruchlosigkeit. Geh also nach Rom, mein Sohn, damit der dich von diesem Verbrechen freispreche, der die Gewalt zu binden und zu lösen hat[3]).

III. Buße der Kleriker und Mönche bei leichteren Vergehen

13.

9. Jahrhundert. Alkuin. — Sigulf, Schüler Alkuins, liest mit seinen eigenen Schülern heimlich Vergil, gegen Alkuins Wunsch. Alkuin ruft ihn: und tadelt ihn. Sigulf wirft sich ihm zu Füßen, bekennt daß er töricht gehandelt habe, tut demütig Buße. Alkuin nimmt seine Genugtuung gütig an und ermahnt ihn, künftig nichts derart mehr zu tun[4]).

---

[1]) *Quoniam is qui ad hoc ordinatus fuerat, ut in illa die poenitentes Domino reconciliaret, ipse, suis criminibus exigentibus, nec inter poenitentes in ecclesia merebatur consistere.* Vita S. Remigii, geschrieben von Hinkmar von Reims 878 (Remigius † 535). MG SS Merov. III, 250; Okt. 1, 131 n. 73.

[2]) De correctione Donatist. s. Ep. 185 n. 185; PL 33,812.

[3]) *Deum tibi, frater, poenitentialiter placabilem fieri studeto: nam quantum ad me attinet, omni te liberum impietate remitto. Romam ergo, fili, progredere, ut te hoc scelere immunem exhibeat, qui ligandi solvendique potestate suscepta* etc. Bercharius († 685), Vita geschrieben von Adso, Abt von Derve († 992). Okt. 16, 1010 n. 27.

[4]) *Sigulfus vero se ad pedes eius projiciens stultissime se egisse confessus, humiliter poenituit. Cuius satisfactionem benigne pius Pater post increpationem recepit, monens eum ne ultra tale aliquid ageret.* Vita Alcuini († 804 in Tours). Mai 19, 333 n. 19; MG SS XV 1, 184.

14.

9. Jahrhundert. Alkuin. — Ein angelsächsischer Priester namens Aigulf kommt nach Tours, um den greisen Alkuin zu besuchen. An der Klosterpforte sehen ihn vier von den Brüdern und sagen zueinander: Da kommt so ein Brite oder Schotte zu dem andern Briten, der drinnen liegt. O Gott, befreie unser Kloster von diesen Briten! Aigulf hat dies gehört und erzählt Alkuin davon. Alkuin läßt die vier rufen und sagt zu Aigulf: Diese sind es. Dann erbarmt er sich ihrer Torheit, schont sie und sagt: Christus der Sohn Gottes möge ihnen vergeben. Er läßt jeden einzelnen einen Kelch Wein trinken und schickt sie in aller Sanftmut wieder hinaus[1]).

15.

10. Jahrhundert. England. — Bischof Elphegus hat in Winchester eine Kirche geweiht. Von da macht er sich auf den Weg, begleitet von dem Mönch Dunstan. Wie sie an eine Kirche kommen, sagt der Bischof zu dem Mönch: „Wir wollen hier unsere Komplet beten." Nach den Gebeten hielten sie ihre Köpfe aneinander, um sich in gewohnter Weise gegenseitig ihre Bekenntnisse zu verraten. Als danach von dem Bischof die Nachlassung der Sünden gegeben wurde, stürzte aus der Höhe der Kirche ein Stein mitten zwischen beiden Köpfen durch, ohne einen zu verletzen[2]).

16.

11. Jahrhundert. Rom. — Simon von Crépy hat als Mönch eine Vision. Wie er dem Abt nach der Gewohnheit sein Bekenntnis ablegt, verheimlicht er ihm die Vision nicht, bittet ihn aber bei seinen Lebzeiten nichts davon zu erzählen[3]).

17.

11. Jahrhundert. Italien. — Dominicus Loricatus hatte sich während der Quadragesima vor Weihnachten in seiner Zelle eingeschlossen. Am letzten Tage, der Festvigil, geht er zum Abt, wirft sich nieder, bittet um Verzeihung, und klagt seine Handlungen und Gedanken unter Tränen an. Der Abt, unerfahren und überhaupt kein großer Geistesmann, befiehlt ihm für das, was er bekannt hatte, dreißig Psalterien zu beten, wo es genügt hätte, ihm einen einzigen Psalm oder etwas Kleines aufzugeben[4]).

---

[1]) *Condolens itaque eorum stultitiae, pepercit eis dicens. Parcat illis Christus Filius Dei. Dans autem eis singulos vini calices bibere, iterum foras leniter exire jubet.* Vita Alcuini n. 21.

[2]) *Et accesserunt, post voces orationum, jungentes capita sua in unum, quo confessiones suas solita consuetudine vicissim proderent. Qua peracta dum daretur ab episcopo delictorum remissio, lapis permagnus* etc. Dunstan, Erzb. v. Canterb. († 988). Mai 19, 345 n. 8.

[3]) *Quod abbati suo, ut moris est, confessionem faciens, non celavit, exigens ab eo* etc. Simon n. 16.

[4]) *Abbati loci humiliter procidit, veniam petiit, actus suos et cogitationes lachrymabiliter accusavit. Ille autem, ut erat inexpertus, levis moribus et consiliis spiritualibus insuetus, cum sibi sufficeret unum psalmum vel perexiguum quid imponere, praecepit ut pro his quae confessus fuerat, triginta psalteria decantaret.* Vita b. Dominici Loricati von Petrus Damiani, geschrieben 1061, ein Jahr nach dem Tod des Heiligen. Okt. 14, 621 n. 18; PL 144, 1012.

18.

11. Jahrhundert. Italien. — Rudolf, Mönch von Fonte Avellana, nimmt häufig eine Buße von hundert Jahren auf sich, die er in zwanzig Tagen mit Geißelungen und andern Bußübungen persolviert[1]).

19.

12. Jahrhundert. Frankreich. — Odo, Mönch von Peronne, hält zehn Jahre lang während der Quadragesima vollständiges Stillschweigen, außer wenn er seine Sünden beichtet[2]).

20.

12. Jahrhundert. England. — Der Einsiedler Bartholomäus will am Weihnachtsmorgen die zweite Messe lesen. Es ist kein Ministrant da, aber auf einmal steht ein ehrwürdiger Greis in priesterlichen Gewändern vor dem Altar. Und nachdem sie sich gegenseitig die Confession gesagt hatten, begannen sie das Offizium zu singen Lux fulgebit (Introitus der 2. Weihnachtsmesse)[3]).

21.

12. Jahrhundert. Frankreich. Champagne. — Eine sterbende Klosterfrau hatte dem hl. Mönch Petrus gebeichtet, aber eine Sünde aus Nachlässigkeit vergessen. Nach ihrem Tod erscheint sie ihm und holt das Vergessene nach. Petrus gibt ihr eine Buße auf, als ob sie noch lebte, nämlich die sieben Bußpsalmen, verrichtet sie aber selbst[4]).

IV. Buße von Sterbenden

22.

6. Jahrhundert. Frankreich. Rennes. — Der König Eusebius hat im Zorn eine Reihe von grausamen Körperstrafen verhängt. In der folgenden Nacht wird er plötzlich von unerträglichen Schmerzen befallen. Er schickt nach Bischof Melanius. Melanius kommt mit einigen seiner Mönche an das Krankenbett. Der König bekennt zerknirscht seine Verbrechen. Melanius gibt ihm eine entsprechende Buße und verheißt ihm Heilung[5]).

[1]) *Saepe poenitentiam centum suscipiebat annorum, quam scilicet per viginti dies allisione scoparum caeterisque poenitentiae remediis persolvebat.* Petrus Damiani, Vita BB. Rodulphi et Petri. Okt. 17, 194 n. 5.

[2]) *Diebus quadragesimae ab omni verborum excepto gratia confitendi peccata, decennio conticuit.* Leben des hl. Gottfried von Amiens, geschrieben 1136 8. Nov. 8, 905.

[3]) *Dictaque alterutrum confessione, canebant officium Lux fulgebit* etc. S. Barth. Eremita auf der Insel Farne († 1182). Juni 24, 714 n. 32.

[4]) *Sanctus autem indixit ei poenitentiam, tamquam si adhuc viveret, septem scilicet poenitentiales psalmos, quos ipse pro anima eius recitavit coram Deo.* Petrus, Prior von July († 1136). Juni 23, 518 n. 16.

[5]) *Quem cum crudelissimus vir fuisset intuitus, ex imo corde compunctus, confessus est delicta sua, et qualiter ei haec infirmitas corporalis accidisset . . . suppliciter enarravit. Addidit quoque, ut pro utrisque eis dignaretur orare. Quod vir Domini benignissime suscipiens, data prius illi digna poenitentia pro com-*

23.

7. Jahrhundert. Spanien. Merida. — Einem sterbenden Knaben wird auf seine Bitte die Buße gewährt[1]).

24.

7. Jahrhundert. Spanien. Merida. — Ein Mönch, der bisher der Trunkenheit ergeben war, bittet auf dem Sterbebett um die Buße, und verlangt nach der Wegzehrung. Der Bischof traut der Bitte einstweilen noch nicht, und gibt ihm nicht die vollständige Buße, sondern nur die Gnade der Wegzehrung. Drei Tage und Nächte tut darauf der Kranke mit Tränen und wunderbarem Bekenntnis Buße[2]).

25.

7. Jahrhundert. Spanien. Merida. — Ein Mönch hatte den Bischof Fidelis in einer Vision von vielen Heiligen umgeben gesehen und hatte es erzählt. Der Bischof tadelt ihn: „Gott verzeihe dir, Bruder, du hast nicht recht gehandelt. Ich weiß zwar, daß es dir beim künftigen Gericht nicht zur Schuld angerechnet wird. Aber gehe hin, kommuniziere und gib uns den Abschiedskuß, denn du gehst dahin. Aber sorge auch eiligst für dein Haus; oder wenn du das Heilmittel der Buße wünschst, so empfange es.“ Sogleich empfing dieser die Buße, verfügte über sein Haus, nahm von allen Abschied und starb in der nächsten Nacht[3]).

26.

11. Jahrhundert. Deutschland/Rom. — Bernward von Hildesheim weilt gerade in Rom, als ein Aufstand ausbricht. Bernward gibt den päpstlichen Palasttruppen heilsame Ermahnungen, sie reinigen sich durch das Bekenntnis und stärken sich während der Meßfeier durch die Wegzehrung, und ziehen dann gegen die Feinde[4]).

---

missis delictis, ait illi: Infirmitas, frater, haec non est tibi ad mortem etc. Melanius († 530/49). Jan. 6, 328 n. 24/25: MG SS Merov. III, 372.

[1]) *Nam mox coepit animus eius flagrare desiderio percipiendae poenitentiae. Qua confestim accepta* etc. Vitae PP. Emeriten. PL 80, 111; Nov. 1, 316 n. 4.

[2]) *Nimirum dexterae Excelsi immutatio in tantum eum commutarit in melius, ut abhorrens omnes carnales delicias, flagranti animo poenitentiae remedium mox appeteret, corporis videlicet cruorisque dominici sacramentum inhianter desideret. Sed dum ante fatus almus Pater putaret eum phrenetica aut profana mente id flagitare, poenitentiam plenariam dare distulit, sed tantundem viaticam gratiam impertivit; ac tribus diebus totidemque noctibus lacrymis et confessione mirifica satisfecit.* Vitae PP. Emeriten. Nov. 1, 316 n. 6.

[3]) *Indulgeat tibi Deus, frater, non recte fecisti. Scio utique, quia tibi in futuro iudicio non reputabitur ad culpam. Interim vade, communica* (al. *jube communicare*) *et da nobis osculum valefactionis, quia iturus es. Tamen et domui tuae sub omni festinatione dispone; aut si desideras remedium poenitentiae, percipe. Qui mox accepta poenitentia dispositaque domo sua, valefaciens cunctis, sequenti nocte migravit e corpore.* Vitae PP. Emeriten. Nov. 1, 316 n. 18.

[4]) *Palatini autem a beato Bernwardo episcopo salutaribus monitis instructi, confessione nihilominus purgati, sacro etiam viatico inter missarum sollemnia muniti, contra egredi et hostes impetere conantur.* Leben des hl. Bern-

V. Buße der Laien.

27.

6. Jahrhundert. Frankreich. Paris. — Ein Mann aus dem Volk wollte zur Kommunion hinzutreten, konnte aber nicht zum Altar gelangen, da ihm (wunderbarer Weise) die Hände von rückwärts festgehalten wurden. Während alle vorübergingen, stand er wie eine Säule, so daß es aussah, als sei er nicht um zu kommunizieren, sondern um das Volk zu zählen gekommen. Der Bischof sah ihn und fragte ihn, was er getan habe. Er antwortete, er habe gesündigt. Er erkannte sein Bekenntnis an sagte zu ihm: Geh hin und sündige nicht weiter. Durch diesen Befehl freigesprochen, trat er zur Kommunion herzu, mit zweifacher Wohltat beschenkt: daß er für die vergangene Schuld Verzeihung erlangt hatte und für die Zukunft gebessert war[1]).

28.

6. Jahrhundert. Frankreich. Le Mans. — Ago, ein reicher Mann, ist blind. Er bittet Boamirus um Heilung. Der Heilige fragt ihn aus und erkennt, daß die Blindheit eine Strafe für Sünden sei. Er gibt ihm den Rat, Buße zu tun, denn anders könne er nicht geheilt werden. Der Mann bekommt nun von ihm eine schwere Buße, und leistet sie dortselbst in geziemender Weise. Wie die Zeit zur Absolution kommt, absolviert ihn B. durch Handauflegung, wie es die kanonische Ordnung vorschreibt. Danach heilt er ihn[2]).

29.

8. Jahrhundert. Frankreich, Diöz. Meaux. — Die Äbtissin Bertila benützt die Kommunion(-tage) als Anlaß, die Untergebenen des Klosters und die Nachbarn zur Beicht und Buße zu bringen[3]).

30.

8. Jahrhundert. Frankreich, Diöz. Limoges. — Regnarich, ein hoher Beamter, hat einem Mann die Schwämme weggenommen, die dieser für den Abt Pardulf gesammelt hatte, und hat sie selber gegessen. Darauf erkrankt,

---

ward von Hildesheim († 1022) von seinem Lehrer Tangmar. Okt. 26, 996 n. 44; MG SS IV, 757.

[1]) *Pontifex interrogavit eum quid fecisset. Respondit peccasse se. Cuius confessionem agnoscens dicit ei: Veni, accede et ultra non pecces. Qua jussione absolutus ad communionem accessit, duplici beneficio muneratus, de praeterita culpa veniam consecutus et de futura correctus.* Vita S. Marcelli von Venantius Fortunatus († ca. 600). Nov. 1, 262 n. 8.

[2]) *Qui accepta ab eo forti poenitentia, eaque ibidem digne peracta, cum tempus absolutionis advenit, cum manus impositione absolvit eum sanctus Dei sacerdos, ut ordo docet canonicus.* Boamirus Presbyter. Nov. 3, 667 n. 6.

[3]) *Familiam quoque monasterii sive vicinos propinquos per sanctam communionem attrahebat, ut datis confessionibus poenitentiam pro peccatis suis ageret.* Bertila († 705-6). Nov. 5, 90; MG SS Merov. IV; bereits Mabillon erwähnt die Stelle in Praef. ad Saec. III OSB n. 80 und bemerkt dazu: *Ex his verbis satis apparet, eam fuisse tum temporis persuasionem, ut qui ad Communionem sanctam accedere vellent, conscientiam praevia Confessione repurgarent; siquidem Bertila per Communionem suos attrahebat ad Confessionem et poenitentiam.*

wird er von Pardulf geheilt, der ihm geweihtes Öl und Wasser schickt. Regnarich kommt dann häufig zu dem Mann Gottes, dankt ihm, bekennt ihm seine Sünden und lobt Gott[1]).

31.

8. Jahrhundert. Alkuin, Leben des hl. Willibrord. — Willibrord wollte auf der Reise auf dem Grundstück eines reichen Mannes ausruhen und wurde von diesem mit Schmähungen vertrieben. Zur Strafe fiel der Mann in eine schwere Krankheit. Im folgenden Jahr kommt Willibrord wieder des Weges. Der Mann eilt ihm entgegen, bekennt seine Schuld und bittet um „Lösung". Willibrord „absolviert" ihn, läßt ihn aus seinem gesegneten Kelch trinken, und der Mann wird geheilt[2]).

32.

9. Jahrhundert. Frankreich. St. Quentin. — Bei der Übertragung der Reliquien des hl. Cassian, Bischofs von Autun, nach St. Quentin werden als Träger alle zugelassen, die sich melden. Zwei Mörder wollen sich auch beteiligen, sind aber wunderbarer Weise nicht imstand, die Reliquien zu heben. Sie sehen sich verraten und fliehen. Danach wird ein Blinder geheilt. Der eine also, der gläubig hinzutrat, erhielt eine Wohltat, die andern aber, die vorher nicht würdig Buße getan hatten, erlebten die Offenbarung ihrer Verbrechen[3]).

33.

9. Jahrhundert. Frankreich. Reims. — Hinkmar erzählt, wie der hl. Remigius von einem arianischen Bischof gekränkt wird, ihm verzeiht und ihn zum katholischen Glauben bekehrt. Daran knüpft er folgende Reflexion über die Buße im allgemeinen: Die Hirten der Kirche müssen einem die Strafe aufheben, die er verdient hat, wenn er sich nicht scheut, das was er getan hat, zu bekennen. Er vergleicht sodann die Sünde mit einer Privatschuld: Der Nächste wird unser Schuldner, sobald er gegen uns gefehlt hat. Wenn er nun seine Sünde bekennt, erhalten wir von ihm ein Pfand. Daher sind wir dann verpflichtet, ihm die Sünde nachzulassen[4]).

---

[1]) *Rursusque multis diebus crebro ad virum Dei veniens gratias agebat, confitendo peccata sua, Domino Deo laudesque dabat.* Pardulf († 737). Okt. 6, 433 n. 11.

[2]) *Obvius ei homo egrotus venire festinabat, culpam confitens suam et quam patiebatur poenam aperiens, et pro amore Christi se solvere deprecatus. Quem Dei misericordia motus absolvit, deditque illi cum benedictione de suo bibere calice. Qui mox absolutus bibebat, et sanus in suam reversus est domum.* Nov. 7, 435 n. 20.

[3]) *Suorum autem criminum patefactionem, qui prius non dignam subierant poenitudinem.* Translatio S. Cassiani, geschrieben bald nach 845. Aug. 5, 66 n. 3.

[4]) *Pastores igitur Ecclesiae poenam ei debent amovere, quam meruit, qui non erubuit confiteri, quod fecit. . . . Proximus autem noster nobis debitor efficitur, cum in nos aliquid deliquisse demonstratur: a quo pignus accipimus, quando ab eo, qui in nobis peccasse cognoscitur, peccati eius jam confessionem tenemus, per quam relaxare peccatum, quod in nobis perpetratum est, postulamur.* Hinkmar, Vita S. Remigii. Okt. 1, 131 n. 103.

34.

10. Jahrhundert. Gent. — Zwei Vettern geraten in Streit, der eine tötet den andern im Zweikampf. Er geht zum Bischof und bekommt „nach der Sitte der christlichen Sündenvergebung die Buße der Pilgerschaft". Erst nach neun Jahren, nachdem er wiederholt in Rom gewesen war, „brechen die eisernen Ringe" am Grab des hl. Bavo[1]).

35.

11. Jahrhundert. Frankreich. Reims. — Leo IX weilt 1049 in Reims, um die Basilika zu weihen und eine Synode zu halten. Beim Abschied hält er den Mönchen im Kapitelsaal eine Ansprache. Dann werfen sich alle zum öffentlichen Bekenntnis nieder, erhalten die Lossprechung und darauf den Abschiedskuß und den päpstlichen Segen[2]).

36.

11. Jahrhundert. Italien. — Romualds Vater hat seinen Feind erschlagen. Romuald hat bei dem Kampf zwar selbst niemand getötet, aber die Teilnahme an dem Mord reut ihn so, daß er nach Ravenna geht, um im Kloster S. Apollinare in Classe vierzig Tage lang nach Art der Mörder Buße zu tun[3]).

37.

11. Jahrhundert. Flandern. — Am Freitag vor Pfingsten kommen viele Gläubige in das Kloster S. Winoc, um am Grab des Heiligen zu beten, manche auch um Nachlassung oder Ablaß ihrer Sündenlasten zu erhalten[4]).

38.

11. Jahrhundert. Niederlande. — Auf der Insel Walcheren, Seeland, herrschen noch heidnische Sitten in bezug auf Verwandtschaftsehen. Bischof Friedrich von Utrecht hält dort eine Synode. Das Volk bittet um Verzeihung und verspricht Buße zu tun. Der Bischof erklärt ihnen, die Buße habe nur dann Wert, wenn sie vorher diese Ehen aufgäben und schwüren, keine solchen mehr zu schließen. Sie erklären sich dazu bereit und übernehmen die Buße[5]).

---

[1]) *More christianae remissionis peregrinando poenitentiam accepit.* Miracula S. Bavonis. Okt. 1, 292 n. 44.

[2]) *Et prostratos ad publicam confessionem absolvit, et ex ordine omnes deosculatus Apostolica benedictione sanctificavit.* Dedicatio basilicae S. Remigii, auch genannt Itinerarium S. Leonis IX, von dem Reimser Mönch Anselm. Okt. 1, 176 n. 30.

[3]) *Quia tamen interfuit, poenitentiam tanti reatus accepit: moxque ad Classense monasterium B. Apollinaris more homicidarum diebus quadraginta permansurus in luctibus properavit.* Vita b. Romualdi († 1027) von Petrus Damiani. Feb. 7, 106, n. 4; PL 144,953.

[4]) *Ante Vigiliam Pentecostes, id est sexta feria quae praecedit sabbatum, multi mortalium utriusque sexus, quaerentes suffragia sancti viri, aliqui propter remittenda seu indulgenda onera criminum quae admiserant, ad monasterium supra saepius nominatum convenere.* Miracula S. Winoci von Drogo, Mönch von Berge. Nov. 6, 275 n. 6.

[5]) *Ex villis per gyrum fit ad eum populi concursio maxima quaerens ex corde veniam, et promittit dignam de omnibus agere poenitentiam. Praesul . . dixit*

39.

11. (9.) Jahrhundert. Die Buße Kaiser Ludwigs des Frommen. — Ludwigs blutsverwandte und außerdem ehebrecherische Gemahlin Judith wird von Verwandten und Großen des Reiches mit Gewalt ins Kloster gesteckt. Ludwig befreit sie und rächt sich, indem er den Bischo von Amiens absetzt, der sie eingekleidet hatte. Papst Gregor IV kommt daher nach Frankreich, mahnt Ludwig und Judith Vernunft anzunehmen. Sie werfen sich nieder und bitten um Verzeihung, und er legt ihnen Fasten und eine Bußleistung auf[1]). Dann trägt er den Bischöfen auf, sie sollten an seiner Stelle weiterhin den Kaiser ermahnen, und wenn die beiden die auferlegte Buße vernachlässigen und nicht erfüllen sollten, seien sie kraft apostolischer Autorität wie Heiden und öffentliche Sünder zu betrachten und mit ewigem Anathem zu belegen. Darauf wirft sich der Kaiser abermals nieder, bekennt sich als schuldig und verspricht in allem gehorsam zu sein[2]). Nach dem Weggang des Papstes verkehrt Ludwig abermals mit Judith. Seine Söhne und die Bischöfe und Fürsten versammeln sich und beschließen wegen dieser schmählichen Verbindung und weil er das Gebot des Papstes übertreten habe, sich von ihm loszusagen, und ihn an einen einsamen Ort zu bringen, wo er so lang in Gewahrsam gehalten werde, bis er die ihm auferlegte Buße verrichtet habe[3]). Judith wird nach Dertona bei Mailand geschickt und hat dort bei Todesstrafe zu verbleiben. Nach kurzer Zeit aber erbarmt sich einer der Kaisersöhne, Ludwig (der Deutsche), des Vaters, sammelt ein Heer von Franken, befreit ihn, der seine Buße kaum erst begonnen hatte, und setzt ihn in Aachen wieder in die Regierung ein[4]).

---

eis, nullam posse agere dignam poenitentiam, nisi prius relinquerent et execrarent conjugia et juramine firmarent, ne ea post haec repeterent. Quod dum cuncti devote peregissent, et jam poenitentiam susciperent secundum commissum etc. Vita Friderici Ultraj. († 838), nach den Boll. geschrieben von Oetbert nach 1015, könnte aber älter sein; jedenfalls benützt sie alte Quellen, so das Apologeticum Ebbonis aus dem 9. Jh. Juli 18, 460 n. 24; MG SS XV, 1, 342.

[1]) *Et ut resipisceret cum conjuge rogitabat, ac jejunium causamque poenitendi illis prostratis et veniam quaerentibus imponebat.*

[2]) *Et si poenitentiam illis injunctam neglexissent, et implere noluissent, veluti ethnicos et publicanos eos haberent, et perpetuo anathemate condemnarent. Tunc imperator rursus prostratus se reum reddidit, obedientem in omnibus fore promittit* etc.

[3]) *Ad locum ducerent secretum, quo tamdiu custodiretur, donec poenitentiam sibi injunctam digne perageret, et Deum votis suis aeternum placaret.*

[4]) *Genitorem necdum poenitentia vix incepta eripuit de custodia.* Leben des hl. Friedrich von Utrecht, geschrieben vielleicht erst nach 1015. Die Erzählung von Ludwigs Buße geht aber auf das Apologeticum des Bischofs Ebbo von Reims zurück, der 833 am Sturz Ludwigs beteiligt war. Juli 18, 460 n. 33—36; MG SS XV 1, 342.

VI. Buße der Laien im 12. Jahrhundert

40.

12. Jahrhundert. Frankreich. Amiens. — Bischof Gottfried besucht häufig das Leprosenspital und gibt den Kranken die Geheimnisse des Leibes und Blutes Jesu Christi, nachdem sie vorher ihre Sünden gebeichtet haben[1]).

41.

12. Jahrhundert. Frankreich. — Der Cluniazenser Anastasius lebt mit Erlaubnis des Abtes Hugo als Eremit in den Pyrenäen. Aus der Umgebung kommen viele Leute zu ihm, Buße verlangend. Er erklärt ihnen, er sei ein Mönch und habe nicht die Erlaubnis zu predigen und Pönitenten anzunehmen. Aber was half das, wenn sie immer wieder zu ihm kamen? (A. ist Priester.)[2]).

42.

12. Jahrhundert. England. Oxford. — Eine junge Frau hat ein unerlaubtes Verhältnis. Wie sie in die Kirche gehen will, findet sie wunderbarer Weise keinen Eingang. Sie erschrickt, denkt aber an die Barmherzigkeit Gottes und beschließt, die Wunde der Sünde durch das Bekenntnis zu heilen. Sie sucht einen Priester auf und eröffnet ihm ihre Sünde. Dieser tröstet sie und zeigt ihr, daß „in wahrer Zerknirschung des Herzens jede Sünde nachgelassen werde"[3]). Der Hagiograph knüpft daran die Bemerkung: Die Sünder sollen aus diesem Beispiel lernen, daß sie ihr Gewissen von den toten Werken reinigen müssen, und sollen nicht glauben, daß man mit Almosen Sünden tilgen kann, die man nicht aufgibt. Sie sollen lernen durch die Beicht Verzeihung zu erlangen, denn durch das Heilmittel der Beicht wird der Schmerz jeder Seelenwunde geheilt[4]).

43.

12. Jahrhundert. Frankreich. Amiens. — Am Donnerstag vor Ostern, der von allen Gläubigen Tag der Lossprechung genannt wird, kommen viele zur Basilika, um für verschiedene Vergehen Heilmittel zu suchen[5]).

---

[1]) *Quibus etiam mysteria corporis et sanguinis Jesu Christi, praemissa confessione delictorum, tradebat.* Leben des hl. Gottfried von Amiens († 1115), geschrieben von Nikolaus, Mönch in Soissons 1136/8. Nov. 8, 905 n. 19.

[2]) *Se esse monachum, a quo poenitentiam quaererent, et non habere se licentiam praedicandi nec poenitentes suscipiendi: sed quid proderat* etc. Leben des Cluniazensers Anastasius († 1085), geschrieben nach 1109. Okt. 16, 1136 n. 7.

[3]) *Confessione peccati vulnus censet esse sanandum. Quaerit sacerdotem, vinculum quo ligabatur indicat, revelat verecunde, quam impudenter commiserat excessum. Hesitantem consolatur sacerdos, ostendens in vera contritione cordis omne dimitti peccatum.*

[4]) *Discant huius exemplo peccatores ab operibus mortuis suas emendare conscientias, nec eleemosynis se putent posse redimere peccata, quae non dimiserunt. . . . Discant, inquam, confessione veniam mereri, quia confessionis antidoto cuiuslibet vulneris dolor aufertur.* Miracula S. Frideswidae, geschrieben nach 1180 von Philipp, Prior der Kanoniker von Oxford. Okt. 19, 567 n. 46.

[5]) *Feria quinta ante sacratissimam nostrae redemptionis celebritatem, quae*

44.

12. Jahrhundert. Frankreich. Angers. — Ein Sünder beichtet dem hl. Mönch Girardus und bekommt eine Buße auferlegt. Diese Buße übernimmt aber Girardus zur Hälfte selbst. Er hat nämlich die Gewohnheit die Bußen derer, die vor ihm Gott ihre Sünden beichten, zum großen Teil selbst zu verrichten[1]).

45.

12. Jahrhundert. Frankreich. Cambrai. — Der Edelmann Hugo hatte Besitzungen des Bischofs von Cambrai okkupiert und war daher exkommuniziert. An der Absolution lag ihm wenig, aber er wollte heiraten und war daher genötigt mit dem Bischof einen Vergleich zu machen. Am Fest des hl. Andreas (30. Nov.) erklärte er den Verzicht auf die Güter, wurde (vorläufig) absolviert und stellte Geiseln. Aber am Montag in der Karwoche brach er sein Versprechen und am eigentlichen Absolutionstag, der vor dem Karfreitag ist, sagte er dem Bischof die Fehde an[2]).

46.

12. Jahrhundert. Frankreich. Champagne. — Eine Dame kommt zu dem Mönch Petrus beichten. Es folgt ihr ein schwarzer Hund, den Petrus allein sieht. Nachdem sie ihre Sünden gebeichtet hat, schlägt der Heilige sie mit dem Stab und gibt ihr eine Buße auf. Da verschwindet der Dämon[3]).

ore cunctorum fidelium venerabiliter dies absolutionis nuncupatur, concurrente fidelium multitudine ad memorati martyris Basilicam ob diversa scelerum remedia promerenda. Leben des hl. Gottfried von Amiens, geschrieben 1136/8. Nov. 8, 905 n. 12.

[1]) *Peccata sua humiliter confessus est et promissa emendatione a beato viro paenitentiam accepit; quam tamen ipse pro eodem dimidiam fecit. Erat quippe illi consuetudo ut paenitentias eorum magna ex parte perageret, qui in praesentia sua Deo peccata sua confitebantur.* Girardus († 1123). Nov. 4, 491 n. 21.

[2]) *Sed in ipso absolutionis die, qui est ante Parasceven, diffidentiam Domino suo mandavit.* Sel. Lietbert, Bischof von Cambrai († 1076), Vita von dem Mönch Radulf geschrieben nicht vor 1100. Juni 23, 499 n. 54. Einen andern Fall von Exkommunikation, von der nicht am Absolutionstag absolviert wird, s. ebd. n. 59.

[3]) *Quae cum peccata sua confiteretur, percussit eam virga Sanctus Dei, poenitentiamque injunxit.* Petrus, Prior von July († 1136). Juni 23, 518 n. 18.

Rezensionen

Blut, Leben und Seele. Ihr Verhalten nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers von Franz Rüsche (Studien zur Gesch. des Altertums, 5. Ergänzungsbd.). gr. 8° (471 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. M 28.—.

Manche religionsgeschichtlichen Arbeiten fallen aus dem Rahmen der sonst gebräuchlichen wissenschaftlichen Methode, weil sie eine Synthese bieten wollen, bevor die notwendigen Einzeluntersuchungen geleistet sind. R. unterzieht sich der Mühe, solide Kärrnerarbeit zu leisten für eine allseitige religionswissenschaftliche und dogmatische Behandlung des Opfers. Der Titel gibt den Rahmen an, den er sich gespannt hat.

Mögen auch schon bei Homer manche konkret und plastisch klingende Ausdrücke zur Bezeichnung des Seelischen zu abstrakten Bezeichnungen abgeblaßt sein, wir sehen doch noch deutlich eine plastische, konkrete Auffassung durchschimmern. Er kennt θυμός und ψυχή; ersterer ist die Ursache aller Vorgänge, die sich im Bewußtsein abspielen; er ist im Innern, in der Brust. Näherhin ist — wie R. in Weiterführung der Vorarbeiten darlegt — das Wallen und Rauchen des Blutes diese eigentlich bewegende Kraft. Mit dem Blute entflieht auch diese „Blutrauchseele". Dieselbe Lebenskraft ist auch „Atemseele", sie überträgt sich durch den Anhauch mit dem Atem. Die ψυχή hat für sich keine Tätigkeit; bewußtlos lebt sie im Totenreich; Blutgenuß gibt ihr Bewußtsein und Tätigkeit; auch sie hängt mit Blut und Atem zusammen. Dasselbe zeigen alte volkstümliche Vorstellungen. Der Tote sättigt (und entschädigt) sich gern mit Blut; den Daimon gelüstet nach Blutsättigung; die „blutdürstige" Seele des Ermordeten haftet am Blute; daher auch die kultische Reinigung mit Tierblut, als Ersatz für Menschenblut. Das alles, obschon man dieselbe ψυχή zur Luft in nähere Beziehung setzte.

Es ist äußerst interessant, dem Verf. dann fast gänzliches Neuland bearbeiten zu sehen, ihm durch die verschiedenen Schulen und ihre Schriften zu folgen und von ihm zu lernen, mit welcher Zähigkeit sich diese Vorstellungen von der „Blutrauchseele" und der „Atemseele" erhalten, wie einzelne Denker sich vergebens bemühen, alles in einer Synthese zu verarbeiten; Feuer und Wärme und Äther und Atemluft werden zur Erklärung herbeigeholt (letztere bald zur Kühlung, bald als Bestandteil des „Blutdampfes"); zu sehen, wie die Worte sich ändern, die Seelenkraft zum Pneuma wird, wie Philosophen eine wirklich höhere Seele abspalten und sich doch von den alten Vorstellungen nicht losmachen können. Philo sucht ohne Erfolg,

alle Vorgänger und das A. T. zur Einheit zusammenzufassen und doch leben die alten Vorstellungen ohne völligen Ausgleich weiter bei Clemens von Alexandrien, Origenes, noch unausgeglichener in der Gnosis, wie R. andeutet; man könnte hinzufügen: in den Hermetica und im Aberglauben aller Zeiten. Eingeschaltete Überblicke und ein gutes Wortregister erleichtern die Benützung.

Skeptischer stehe ich dem theologischen Ertrag des Werkes (und ähnlicher) gegenüber, so gut es in sich ist. Eine junge Welt (wie die griechische) kann nur einen bescheidenen Beitrag liefern zur Kenntnis ursprünglicher Ideen vom Opfer, vom Ausgießen einer „Blutrauchseele"; zur dogmatischen Erklärung des Kreuzopfers und des Meßopfers ist zudem der ursprüngliche Opferbegriff belanglos, der hellenistische Nachhall wird allerdings in der Fassung, die der Lehre vom Opfer gegeben wurde, noch bemerkbar sein. Theologisch wertvoller ist die Arbeit deshalb, weil sie eine breite sichere Grundlage bietet für eine Bewertung der Anschauungen (über Seele und Leben) im Judentum zur Zeitenwende und im N. T.; R. weist kurz darauf hin, ohne die Vergleichung ganz durchzuführen. Nun zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die Apokryphen des A. T., daß sie trotz vereinzelter Übernahme hellenistischen Gutes doch schon in der Terminologie stark abweichen. Noch mehr gilt das fürs N. T. — H. M. Festugière hat inzwischen einige Beobachtungen mitgeteilt, die R. sachlich in diesem Punkt ergänzen (Recherches de science relig. 20 [1930] 385—415, bes. Anm. 2. 32. 37. 37 bis).

Noch in einem Punkt habe ich Bedenken, R. bedingungslos zuzustimmen. Er will eine Stufenfolge aufzeigen: zuerst ist die „Seele" (= die körperliche Geistes- und Lebenskraft) Blut; eine genauere Beobachtung und Reflexion führt zur „Atemseele", zur „Blutrauchseele" (vgl. S. 52. 323. 355). Das scheint mir stark hypothetisch zu sein. Ja, wenn nicht das rein etymologische Material, das ich nicht zu beurteilen vermag, zum Schluß führt, daß Homer die „Blutrauchseele" kannte, die beigebrachten Texte fordern sie nur, wenn man Homer konsequent zu Ende denkt — und damit vielleicht über Homer hinausgeht. R. selbst spricht einigemale sehr zurückhaltend darüber (s. S. 36. 42).

R. betont, daß die Sprache des A. T. über Blut, Leben und Seele unvergleichlich mehr abgeblaßt ist als im Griechischen. Ich zweifle überhaupt, ob man da mit R. noch von Vorstellungen der Bibel reden kann oder doch nur von Vorstellungen, die der Sprache der Bibel zugrunde liegen. R. verweist auch auf 1 Kg 17,21 f; Kl 1,11.19; Gen 4,10 (Jak 5,4 wäre damit zu vergleichen) — Texte, die in der Übersetzung zwar noch konkret klingen, im Hebräischen nicht. Die „Blutrauchseele" ist schließlich m. E. nur ein logisches Postulat, wenn man den Sprachgebrauch des A. T. konsequent zu Ende denkt. Ich zweifle, ob die Träger der hebräischen Sprache ihn zu Ende dachten. Klarheit läßt sich vielleicht gewinnen, wenn sich die Untersuchung auf die Semiten ausdehnt.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Le Messianisme. Par L. Dennefeld. 8° (VI u. 301 S.) Paris 1929, Letouzey.

Das vorliegende Werk des Straßburger Professors L. Dennefeld erschien zuerst unter dem gleichen Titel als Artikel im Dictionnaire de Théo-

logie catholique X, 1404—1568. Es zerfällt in zwei Teile. Im 1. Teile: *Étude analytique des textes* (S. 15—236) bespricht D. die einzelnen messianischen Texte des A. T. in ihrer geschichtlichen Folge, zuweilen freilich auch in der von ihm nach eigenem subjektiven Ermessen angenommenen geschichtlichen Folge. Anhangweise ist noch eine kurze Darstellung der messianischen Ideen des Spätjudentums nach der apokryphen und rabbinischen Literatur beigefügt. Der 2. Teil: *Étude synthétique* (S. 237—297) faßt die hauptsächlichsten Züge des Messianismus zusammen, stellt gegenüber den modernen religionsgeschichtlichen Theorien seinen übernatürlichen Ursprung fest und untersucht zuletzt die Frage, in welchem Maße die messianischen Weissagungen des A. T., bzw. die Erwartungen des Judentums, sich im Christentum erfüllt haben.

Die ganze Arbeit ist in erster Linie apologetisch eingestellt, wie der vom Verf. eingenommene Standpunkt in der Erklärung der messianischen Texte und die fortlaufende Auseinandersetzung mit der protestantischen Exegese zeigt. Eine Behandlung des Stoffes *ex fontibus et principiis theologicis* in der Herausarbeitung des Vollsinnes der messianischen Weissagungen wäre aber für das Dict. de Théologie cath. entschieden vorzuziehen gewesen. In der Einleitung S. 10 betont D. seinen Standpunkt: *Suivant la règle fondamentale qui préside à l'interprétation des Écritures, nous avons à chercher le sens littéral, et par conséquent nous avons principalement à nous placer au point de vue de l'Ancien Testament, c'est-à-dire que nous devons tâcher de comprendre les prédictions non pas en premier lieu à la lumière de leur réalisation, mais d'après leurs propres termes. De cette manière seulement on peut saisir l'idée que les prophètes et leurs auditeurs se sont faite de l'ère messianique.* Aber ist denn nicht der eigentliche und wirkliche Literalsinn einer messianischen Weissagung derjenige, welchen der Hl. Geist intendiert hat, und nicht etwa jener *sensus incompletus* oder *inexactus*, wie er vielfach von den alttestamentlichen Lesern oder auch selbst von den Propheten (ohne spezielle Erleuchtung) erkannt wurde? Der volle, vom Hl. Geist intendierte Sinn der messianischen Weissagungen kann doch zumeist wegen der Dunkelheit derselben und der bildlichen Redeweise der Propheten nur durch das Licht der Erfüllung, aus der Lehre Christi und der Apostel und der kirchlichen Lehrüberlieferung erschlossen werden. Das, was nur aus den Worten der Weissagung selbst und dazu etwa aus deren zeitgeschichtlichen Milieu erschlossen wird, kann also in vielen Fällen nicht schlechthin als der Literalsinn einer messianischen Weissagung bezeichnet werden.

Darum wird die von D. gegebene Erklärung des Protoevangeliums (S. 20) die katholischen Theologen nicht befriedigen: *Le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance mauvaise* (sic!) *qui l'a détourné de Dieu et qui tend à le faire encore dans l'avenir, et il reçoit en même temps l'assurance de sortir vainqueur du combat bien que le serpent doive continuer à lui tendre des embûches.* Damit ist der Sinn des Protoevangeliums nur zu sehr verflüchtigt. Haben denn wohl die Stammeltern, um von den späteren alttestamentlichen Lesern ganz zu schweigen, wirklich nur soviel vom Sinne der ersten frohen Botschaft erkannt, was D. aus dem Text herauslesen will? Da scheint das Urteil von Aug. Bea (De Pentateucho 172) mehr gerechtfertigt zu sein, wenn er schreibt: *Cum hoc vaticinium protoparentibus consolationi et confortationi esse deberet, recte supponitur Deum eos specialiter illustrasse et adiuvisse, ut clarius viderent quae esset futura victoria de diabolo cui ipsi succubuerant, et de eius*

regno. Id etiam confirmatur ex traditionibus vigentibus apud varias gentes de futuro redemptore. Zudem wird der katholische Theologe an dem Satze der Bulle *Ineffabilis Deus* Pius' IX nicht gut vorbeikommen können, daß nach der kirchlichen Lehrüberlieferung *divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, sc. Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam beatissimam eius matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas.*

Die Schwäche der Position D.s zeigt sich sofort wieder in der Behandlung der Weissagung des Moses vom kommenden Propheten Dt 18,15—19 (S. 32f) und der Weissagung des Balaam Nm 24,15—19 (S. 34f). Schon Sätze wie: *Moïse n'a donc pas porté son attention sur l'avenir vraiment messianique,* und: *aucun indice ne montre qu'il ait prévu que cette situation (inaugurée par la conquête de Chanaan) serait un jour remplacée par une autre plus parfaite,* können nicht einfach widerspruchslos hingenommen werden. Hat denn nicht der Herr selbst von Moses gesagt (Jo 5,46): „Von mir hat er geschrieben"? Und was speziell die Weissagung vom kommenden Propheten angeht, so spricht Moses freilich von der Einsetzung des Prophetentums in Israel, von der Reihe der Propheten des A. T., aber wenn auch nicht *de solo Messia* noch auch *de sola serie prophetarum,* so doch, wie das N. T. und die jüdische und christliche Überlieferung lehrt, *de serie Prophetarum cuius culmen et consummatio est Messias* (Aug. Bea, aaO. 184). Desgleichen steht im Widerspruch mit der jüdischen und christlichen Erklärung, was D. über die Weissagung des Balaam urteilt (S. 35): *La prédiction du Messie ne semble pas être contenue dans cet oracle... Rien n'indique qu'il s'agisse du roi par excellence, savoir le Messie... Balaam se contente de dire qu'un roi puissant vaincra un jour complètement les deux ennemis si redoutables d'Israël: Édom et Moab.*

Das Buch des Propheten Isaias wird von D. auf wenigstens drei Zeitepochen verteilt. Im Anschluß an Van Hoonacker und Lagrange vertritt er (S. 250; vgl. S. 62f) die Ansicht: *La naissance miraculeuse d'Emmanuel apparaît nécessairement comme prochaine: car elle doit être le signe apte à consolider la foi d'Achaz;* ja er fügt noch bei: *Car (la prophétie sur la naissance de l'Emmanuel) correspond à une loi générale qui domine, comme nous le verrons, la plupart des prophéties de l'Ancien Testament et qui consiste en ce que les prophètes présentent souvent l'ère messianique comme proche.* Damit wiederholt er, was er schon in seinem Artikel: *Le ‚Signe' dans la Prophétie d'Emmanuel:* Revue des Sciences Religeuses 7 (1927) 69—86 veröffentlicht hat. Neben Lagrange, Van Hoonacker und Tobac führt er (S. 250) auch P. Calès als Gewährsmann für diese Ansicht auf. Nun hat doch dieser in seinem Beitrag: *L'avènement d'Emmanuel est-il affirmé prochain dans Isaïe 7,14 ss?:* Recherches de Science Religieuse 17 (1927) 314—16 seine Auffassung von Is 7,14ff genauer präzisiert und die von D. ihm zugeschriebene Ansicht abgelehnt. Warum also führt D. in dieser, zwei Jahre später (1929) erschienenen Schrift P. Calès nochmals als Zeugen an für eine von diesem ausdrücklich abgelehnte Ansicht? Derselbe hat ja (ebd. 315) deutlich genug geschrieben: *Le prophète, organe de l'Esprit de Dieu, n'a pu prédire comme devant se réaliser au temps d'Achaz une naissance qui devait avoir lieu en fait d'un demi-millénaire après ce temps. C'est la question de l' ‚inerrance prophétique'. Elle est parfaitement claire, soit à priori: l'Esprit-Saint ne peut ni tromper ni se tromper; soit à posteriori l'enseignement de l'Église là-dessus est d'une évidence à souhait.*

In der Erklärung der Weissagungen vom „Knechte Jahwes" (S. 128—32) verteidigt D. zwar die messianische Deutung gegenüber den willkürlichen Mißdeutungen der akatholischen Kritiker. Doch ist die folgende Äußerung (S. 131) auffallend: *Le Messie apparaît ici sous un aspect tout nouveau. Il n'est pas décrit comme un prince davidique qui établit le royaume de Dieu en conquérant irrésistible, mais comme un homme éminemment saint et sage, contredit et persécuté, qui souffre et meurt pour expier les crimes de ses frères et accomplit leur salut. Par ces quatre chants un élément est introduit dans le messianisme qui était jusqu'ici complètement inconnu, et qui diffère beaucoup de toutes les conceptions rendues familières par les autres prophéties.* Diese Be-

hauptung kann er doch wohl nur deswegen aufstellen, weil er Ps 21 nicht als Davidisch anerkennt, sondern als nachexilisches Lied in literarische Abhängigkeit von den Ebed-Jahwe-Liedern bringt. Er schreibt (S. 183): *Le psalmiste a dû s'inspirer surtout du deuxième et du troisième (des quatre chants du Serviteur de Jahvé), dans lesquels le Serviteur parle lui-même, pour composer un nouveau chant du Serviteur souffrant et triomphant. Il nous semble donc impossible d'admettre quae David aut composé ce psaume et que son auteur parle primitivement en son propre nom, de sorte que le psaume ne serait messianique qu'au sens typique: il est directement messianique.* Daß Ps 21 ein direkt messianischer Psalm ist, stellen doch jene katholischen Exegeten, welche ihn David als Verfasser zuschreiben, nicht in Abrede. Für David als Verfasser spricht das Zeugnis der jüdischen Überlieferung in der Überschrift des Psalmes. Daher wird auch für diesen Psalm Resp. III., resp. IV. des Dekretes der Bibelkommission vom 1. Mai 1910 (Ench. Bibl. nn. 342f) zutreffen. Welche *ratio gravis* soll denn gegen die Davidische Autorschaft dieser messianischen Weissagung sprechen? Es wäre interessant, die Gründe zu hören, weshalb David (vgl. Ps 15) eine prophetische Inspiration für diesen Leidenspsalm nicht gehabt haben kann.

Auch im Abschnitte über den Propheten Joel (S. 158—65) kehren gewisse Auffassungen wieder, welche D. bereits in seinen Artikeln *Les problèmes du livre de Joël* in der Revue des Sciences religieuses 1924—26 erörtert hat. Diese Artikel sind 1926 auch in Buchform erschienen. Die Entstehung des Buches Joël verlegt D. in die nachexilische Zeit. Jean Calès hat wiederum in den Recherches de Science Religieuse 16 (1926) 570f vergebens seine Stimme gegen offenbar irrige Ansichten D.s erhoben, Ansichten, welche mit der Irrtumslosigkeit des inspirierten Verfassers nicht gut vereinbar sind. Er schreibt: *Nous ne pouvons suivre le critique de Strasbourg quand il paraît ajouter que Joël a pris, réellement et à la lettre, ces invasions (de sauterelles) pour l'inauguration du jour de Jahvé et le début de la fin des temps. La théologie interdit avec une certitude évidente d'attribuer au prophète une assertion erronée.* Und zu den von D. im Buche Joel gefundenen „eschatologischen Lehren" bemerkt Calès: *Nous ne pourons être pleinement d'accord avec Dennefeld. Il paraît soutenir, en effet, que Joël propose une eschatologie où le salut est réservé à tous les Juifs, la ruine préparée à tous les païens, sans exception. Un tel enseignement serait gravement erroné.* In beiden Fällen legt Calès die Gründe für sein Urteil noch weiter dar. Es wäre zu wünschen, daß D. diese Ausstellungen beachtet hätte. So aber behauptet er neuerdings (Le Messianisme 164): *Aucun prophète n'a rattaché autant que lui (Joël) la fin des temps à son époque. Aucun non plus n'en a prédit les événements dans un ordre aussi serré. Aucun surtout n'a tellement réservé le salut à Israel, voir même à tous les membres d'Israel, et n'en a exclu à ce point tous les païens.* Ja diese Ansicht wird (S. 266) noch verallgemeinert: *D'après maint prophète, le jour de Jahvé, tout en s'annoçant très menaçant, ne sera désastreux que pour les païens, alors que par contre il doit être avantageux pour les Israélites.*

Als letztes der prophetischen Bücher bespricht D. (S. 168—81) das Buch Daniel. Um aber seine Weissagungen zu verstehen, so bemerkt er einleitend, muß man sich zuerst Rechenschaft geben über die literarische Art, welcher sie angehören, ob dieselben eigentliche prophetische Schriften sind oder „apokalyptische". Er selbst entscheidet sich für die letztere Annahme, bzw. bekundet wenigstens für die Ansicht, daß das Buch Daniel eine „Apokalypse" sei, eine besondere Vorliebe, weil diese Ansicht angenommen ist *par les principaux exégètes catholiques, qui, durant les trente dernières années, ont publié des monographies sur Daniel.* Als diese führenden Exegeten werden von ihm genannt Lagrange (RB 1904, 494—520), L. Bigot (Dict. de Théologie cath. IV, 66f) und Edmund Bayer (Danielstudien S. 5—7). Die Gründe, welche er hiefür mit Berufung auf die vielen Vertreter dieser Ansicht vorbringt, sind für jene Theologen, welche in der protestantischen Literatur etwas bewandert sind, nicht neu. Das Buch, so heißt es, enthalte eine Reihe von vagen und ungenauen Angaben über das neubabylonische Reich, welche sich schlecht erklären ließen, wenn Daniel, ein Zeitgenosse dieses Reiches, es geschrieben hätte; dazu komme die Feststellung, daß sich im Buche

über das Reich der Seleukiden in Syrien und Palästina, speziell über die grausame Verfolgung des Antiochus Epiphanes zahlreiche genaue Angaben finden, welche sich keineswegs als eigentliche prophetische Vorhersagungen lesen. Das Buch sei also einige Jahre nach dem Beginn der Makkabäerkriege verfaßt, wenn auch die erzählenden Teile, wie neuestens mehr und mehr anerkannt werde, schon älteren Datums sein können. Im Sinne der modernen fortschrittlichen Exegese werden dann von D. die vier Weltreiche erklärt — das vierte ist das Seleukidenreich mit seinem Höhepunkt in Antiochus Epiphanes — und nicht zuletzt auch die Wochenprophetie Daniels. Der Ausgangspunkt für die Berechnung der 70 Jahreswochen („vom Ausgang des Wortes, Jerusalem wiederaufzubauen", Dn 9,25) ist nach ihm das Jahr 586 d. i. das Jahr der Zerstörung Jerusalems. Die ersten 7 Jahreswochen umfassen daher die Zeit von 586—536 d. h. bis auf Cyrus, den gesalbten Fürsten von Dn 9,25. Die zweite Epoche — 62 Wochen — verläuft von 536—171 d. i. bis zum Tode des Hohenpriesters Onias III. Dies sind nun freilich nicht 434, sondern 365 Jahre. Aber D. weiß guten Rat: *La difficulté peut se résoudre, ou bien par l'hypothèse que l'auteur du calcul, après avoir déduit des soixante-dix semaines sept pour la première période et une pour la dernière, n'a pas voulu détailler, comme dit le P. Lagrange* (aaO. 513; vgl. RB 39 [1930] 198) *le bloc du milieu, ou bien par celle du P. Bayer* (aaO. 86)[1] *que l'auteur a cru qu'entre l'avènement de Cyrus et le meurtre d'Onias il y avait quatre cent trente-quatre années.* Die 3. Periode — die 70. Jahreswoche — wird eingeleitet durch die Ermordung des Onias (2 Makk 4,34); in der Mitte der Woche hören auf die Opfer (1 Makk 1,57) = 168, und das Ende der Woche wird bezeichnet durch das Ende der Unterdrückung 165. Mit dieser Erklärung der Danielschen Wochenprophetie kommt dann D. (S. 177) zum Ergebnis: *Par cette explication la prophétie des soixante-dix semaines perd le sens directement messianique; mais elle reste typiquement messianique.* Man wundert sich, daß D. so leichthin bereit ist, einen chronologischen Irrtum beim Verfasser des Buches Daniel in Kauf zu nehmen, um nur diese moderne Erklärung halten zu können. J. Hontheim hat doch (Der Katholik 1906) diese von Marti-Lagrange vertretene Ansicht trefflich widerlegt. Kurz und gut bemerkt dazu Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae I[4] n. 239: *cur igitur non sequi expositionem multo magis obviam et communem* (die kirchliche, traditionelle Erklärung nämlich), *secundum quam nullus talis error admittendus est.* Man möchte sich auch noch fragen: Wie will denn D. seine Aufstellungen in Einklang bringen mit dem Dekret der S. Congregatio Consistorialis vom 29. Juni 1912 (vgl. hiezu das Antwortschreiben der Kongregation vom 22. Oktober 1912 an Mgr. Scaccia, Erzbischof von Siena in La Scuola Cattolica 1912 ser. IV. vol. 24, 601—4) und mit der Verurteilung des „Kurzgefaßten Lehrbuches der speziellen Einleitung in das A. T." von K. Holzhey, in welchem über das Buch Daniel fast dieselben Ansichten vorgelegt werden, wie es hier von D. geschehen ist?

Ein letztes Wort muß noch gesprochen werden über das Schlußkapitel des Buches: *Réalisation du Messianisme* (S. 290—297). Hier wirft D. die Frage auf, in welchem Maße die messianischen Verheißungen im Christentum ihre Verwirklichung fanden. Ganz richtig sagt er, daß das N. T. vom Christen nicht als Erfüllung der israelitischen Erwartungen angesehen werden kann; diese waren ja, wie aus dem N. T. bekannt ist, nur zu sehr engherzig national. Dann aber stellt er die Behauptung auf, daß der Vergleich zwischen dem Inhalt der messianischen Erwartung und der Sendung Christi zeige, daß es sich nicht um eine absolute Übereinstimmung

[1] Edmund Bayer schreibt wörtlich, wie folgt: „Es muß also hier, wenn man die zeitgeschichtliche Deutung festhalten will, angenommen werden, daß Dn (d. i. der makkabäische Verfasser des Buches) die Länge dieses Zeitraumes nicht gekannt und also hier einen chronologischen Irrtum begangen habe. Tatsächlich wird sich dieser Anschauung nichts entgegensetzen lassen."

handle: *il y a accord d'un certain côté, mais, de l'autre, il y a aussi désaccord* (S. 290). Einen Hauptgrund der Nichtübereinstimmung zwischen den Weissagungen der Propheten und den Tatsachen des N. T. findet er im materiellen und nationalen Charakter der messianischen Erwartungen. Gewiß, so haben die Juden zur Zeit Christi die Weissagungen der Propheten mißdeutet; aber ist dies der wahre Sinn der Verheißungen der Propheten? D. scheint dies wirklich anzunehmen, da er schreibt (S. 294 f.):

En effet, le messianisme a comporté de tout temps presque autant d'aspirations vers la gloire d'Israël que vers le gloire de Jahvé. L'établissement du règne de Dieu est presque toujours conçu comme identique à la restauration du royaume des Juifs. Le Messie est prévu en premier lieu comme un roi puissant qui rétablira la puissance de son peuple. Les voyants promettent non seulement des bénédictions spirituelles, mais aussi des biens matériels. Ils annoncent pour la plénitude des temps tout ce que l'homme peut rêver en fait de bonheur terrestre, tandis qu'ils ne parlent pas explicitement du salut et du bonheur ultraterrestre. Toujours ils enrisagent l'ère messianique comme l'état définitif de l'humanité . . . Quel contraste entre ces vues des prophètes et la manière dont le Christ a conçu son oeuvre! Il ne s'occupe que du salut spirituel des hommes sans prendre en considération leur nationalité. Il a décliné toute aspiration politique et purement terrestre par cette déclaration: ‚Mon royaume n'est pas de ce monde'.

Wie läßt sich nun diese Nichtübereinstimmung, ja dieser Gegensatz zwischen Vorhersagung und Erfüllung erklären? Nach D. genügt es nicht zu sagen, daß die zeitlichen Verheißungen dem Volke Israel nur unter der Bedingung seiner Treue gegen Gott gegeben waren. Nicht weniger künstlich sei die Exegese jener, welche annehmen, daß die Vorhersagungen eines irdischen Paradieses für die messianische Zeit nicht buchstäblich genommen werden dürfen, sondern in einem übertragenen Sinn, d. h. daß diese Verheißungen materiellen Glückes in symbolischer Ausdrucksweise die Ankündigung eines geistlichen Glückes bedeuteten. Manche Schilderungen des materiellen Glückes und des nationalen Ruhmes seien freilich nicht streng wörtlich zu nehmen, viele Ausdrücke seien auch auf Rechnung der prophetischen Einbildungskraft zu setzen, aber im ganzen wollen die Seher doch ein materielles Glück versprechen, und es hieße eines der elementarsten Prinzipien der philologischen und exegetischen Erklärung mißverstehen, wenn man in diesen Stellen einzig einen allegorischen und geistlichen Sinn suche. Wie soll man also angesichts des ausschließlich geistlichen Charakters des N.T. diese Weissagungen mit ihrem materiellen und irdischen Inhalt verstehen? Es gibt, meint D. (S. 296), nur ein Mittel, nämlich zu begreifen, daß es sekundäre Elemente des Messianimus waren, welche wie das Judentum selbst, eines Tages hinfällig werden mußten. Sie waren lange als Hülle für die Erwartung des geistlichen Heiles unentbehrlich: nur durch sie konnte Gott diesen erhabenen Ausblick für den fleischlichen und zeitlich gerichteten Sinn der Juden zugänglich machen. Sie umgeben wie eine Schale diesen kostbaren Kern. Solange dieser nicht reif war, war die Schale mit ihm unzertrennlich verbunden; aber diese mußte in dem Augenblick fallen, wo die Offenbarungen des N. T. über das andere Leben jegliche nationale und materielle Aspiration als geringfügig erscheinen ließen.

Das ist alles recht schön gesagt. Die beiden oben erwähnten, von D. zurückgewiesenen Erklärungsweisen sind damit noch nicht widerlegt. Und was die Ansicht von D. selbst angeht, wird man sich fragen: wie steht es

dann mit der Irrtumslosigkeit dieser sekundären Elemente der Weissagungen der göttlich inspirierten Propheten? Es dürfte D. wohl schwer fallen, hiefür die *inerrantia prophetica* aufrecht zu erhalten, wenn er dies überhaupt will. Er hat übersehen, daß er mit seiner Überspannung „des elementarsten Prinzipes der philologischen und exegetischen Erklärung" (S. 296) in Gefahr kommt, in die prophetischen Weissagungen einen Sinn hineinzulegen, der ihnen, im Lichte der Erfüllung betrachtet, nicht zukommt. Hieraus erklärt sich wohl auch, daß er in der apologetischen Beweisführung auf die nebensächlichen, sekundären Details der messianischen Schilderungen weniger Gewicht legen will, freilich nicht in Übereinstimmung mit den hl. Schriftstellern des N. T., welche gerade auch solchen Einzelzügen ihre Beweise entnehmen, um die genaue Übereinstimmung der Vorhersagungen mit dem Leben und Wirken und Leiden Christi aufzuzeigen. Die Methoden der Evangelisten und des hl. Paulus in Vergleich zu bringen mit dem Vorgehen der Rabbinen und zu sagen: „Dieses in der rabbinischen Theologie in Geltung stehende Verfahren begegnet in gleicher Weise bei den Aposteln" (S. 294), eine solche Behauptung geht denn doch zu weit.

Es ist zu bedauern, daß dieser Artikel D.s im Dictionnaire de Théologie catholique Aufnahme fand; bei jungen Theologiestudierenden kann er nur zu leicht verwirrend und irreführend wirken.

Vorstehende Rezension war soeben abgeschlossen, als die Nachricht eintraf, daß das Werk D.s durch Dekret des Heiligen Offiziums auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

1. **Jerusalem zur Zeit Jesu.** Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Von Joachim Jeremias. I. Teil: Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 8° (VIII u. 98 S.) Leipzig 1923, Pfeiffer. M 3.10. — II. Teil: Die sozialen Verhältnisse. A) Reich und Arm. (64 S.) ohne Datum. M 2.—. B) Hoch und niedrig. 1. Lieferung: Die gesellschaftliche Oberschicht. (140 S.) 1929. M 8.50.

2. **Golgotha.** Von Joachim Jeremias (ΑΓΓΕΛΟΣ, Beiheft 1). 4° (VIII, 96 S. u. 2 Tafeln.) Leipzig 1926, Pfeiffer. M 5.—, geb. M 6.80.

1. J. Jeremias hat sich hier die dankenswerte, aber teilweise recht dornige Aufgabe gewählt, das Jerusalem der Zeit Jesu in seiner Gesamtkultur darzustellen. Nach der Übersicht, die dem zweiten Heft beigegeben ist, sollen 1) die wirtschaftlichen Verhältnisse behandelt werden, 2) die sozialen Verhältnisse, 3) die staatspolitischen Verhältnisse, 4) das hellenistische Geistesleben, 5) Religion und Kultus.

Das erste Heft behandelt den ersten dieser Teile. Unter den Gewerben scheinen die Verarbeitung von Oliven und die Herstellung von Spezereien einen hervorragenden Platz eingenommen zu haben; auch das Kunstgewerbe spielte eine bedeutende Rolle. Etwas besseren Einblick haben wir in den (Einfuhr-)Handel, der vor allem Lebensmittel (darunter die Naturalopfer für den Kultus) in die Stadt brachte. Diese wirtschaftlichen Verhältnisse beruhten in der politischen Bedeutung Jerusalems, besonders aber im Tempel und seinem Kult, während die natürlichen Bedingungen äußerst ungünstig waren

Die gewaltigen Summen, die nach Jerusalem flossen, und die großen Pilgerscharen erforderten und belebten Gewerbe und Handel. Allerdings sind die Ziffern für die Festpilger nicht so hoch zu veranschlagen, wie es mitunter geschieht. J. errechnet aus der Ordnung, nach der die Paschalämmer geschlachtet wurden, und aus dem hiezu verfügbaren Raum als Durchschnittssumme 125.000 Osterpilger. „Man wird diese Zahl kaum um mehr als die Hälfte vermehren oder vermindern dürfen" (96). An Einwohnern errechnet J., je nachdem man die dritte Mauer ansetzt, 55—95.000. Diese Errechnungen, die durchaus Vertrauen erwecken, gehören zum Interessantesten in diesem ersten Teil.

So wertvoll die Sammlung der alten Nachrichten über die Wirtschaftsverhältnisse Jerusalems sind, so ist das Ergebnis doch nicht in jeder Hinsicht befriedigend. Das Bild wäre greifbarer geworden, wenn die Nachrichten aus späteren Zeiten, ja selbst der modernen Zeit, als Analogien Verwendung gefunden hätten. Hiefür finden sich bei J. nur schwache Ansätze (Jerusalem-Andenken, S. 9). Die Lage der Stadt, ihre kultische Bedeutung, die alten Verkehrsmittel blieben Jahrhunderte dieselben, bestehen z. T. heute noch und müssen sich stets in wesentlich gleicher Art ausgewirkt haben, wenngleich nicht immer in gleicher Stärke. Eine zu kräftige Trennungslinie zieht J. zwischen dem profanen und dem sakralen Kunstgewerbe. Die Bedürfnisse des Tempels haben in dieser Hinsicht wohl direkt das Kunstgewerbe überhaupt (Goldschmiede, Steinmetzen, Kunstweber) beeinflußt.

Auch hätte die Archäologie besser berücksichtigt werden können. B. zu S. 35 die tatsächlich vorhandenen Münzen Palästinas, oder beim Gewerbe die bei S. Peter in Gallicantu gefundenen Mühlen und auffallend vielen Hohlmaße. Die spätjüdischen Zeugnisse sind nicht ohne Kritik verwertet; aber im allgemeinen gewinnt man doch den Eindruck, daß ihnen allzu großes Vertrauen entgegengebracht wird. Denn einerseits verlieren sich doch die Erinnerungen an eine örtlich und zeitlich eng umschriebene Kultur außerordentlich rasch; andrerseits läßt der Verf. evangelischen Angaben gegenüber mitunter eine auffallende Skepsis walten, obschon die Quelle dem Erzählten um vieles näher steht als dies bei den Judaica oft der Fall ist. „Magier aus dem Osten . . . sollen . . . nach dem Weltenkönig gefragt haben" (57). Hyperkritik zeigt auch die Behandlung von Mt 27,7 (S. 5); doch wird der Verf. dieser Stelle im zweiten Heft (55—57) besser gerecht. Vielleicht wäre der hier wiedergegebene Gesamteindruck anders ausgefallen, wenn die Quellen mehr zu Wort kämen und das Alter der Tradenten namhaft gemacht würde; Strack-Billerbeck könnte hier als Vorbild dienen.

Im zweiten Heft sind behandelt I. die Reichen (der Hof, die begüterte Bevölkerungsschicht), II. der Mittelstand (wozu die Priester zählen), III. die Armut (Sklaven und Taglöhner, der von Unterstützung lebende Teil der Bevölkerung), IV. die maßgebenden Faktoren für die Gestaltung der Vermögenslage der Bewohner Jerusalems zur Zeit Jesu (die wirtschaftsgeographische Lage, gewöhnliche Zeiten, Notzeiten, die politischen Verhältnisse, Religion und Kultus, mit sozialer Fürsorge und Pilgerverkehr).

In diesem Teile macht sich eine wohltuende Zurückhaltung des Verf.s in der Verwendung von talmudischen Angaben geltend, die den Reichtum betreffen. Sie wäre aber auch bei Angaben von der Armut der Rabbinen (31) am Platz gewesen. Da, wie J. sagt, von mehr als hundert Rabbinen feststeht, daß sie Handwerker gewesen, für die Zeit Jesu von Paulus, früher von Schammai und Hillel, während andere Rabbinen dieser Zeit Handel trieben, so ist nicht recht einzusehen, weshalb die Schriftgelehrten den Armen zugezählt werden. Jesu Wort und Beispiel Mt 8,20 stellen vielmehr eine für den Fragenden unerwartete Ausnahme dar, nicht die Regel. Ferner geht Mt 10,8—10 bedeutend über die Rabbinenregel hinaus, daß man die Thora nicht zur Erwerbsquelle

machen soll (S. 27). Überraschend wirkt, daß Mk 16,41—44 (Scherflein der Witwe) wegen einer indischen Parallele historisch zweifelhaft sein soll. — Von besonderem Interesse für das N. T. sind die Nachrichten über den Reichtum des Priesteradels (11—14). Zur Notiz vom Kauf des Hohenpriesteramtes vgl. U. Holzmeister, diese Zeitschr. 44 (1920) 306—312 über bJoma 8b. — Ferner ist die Berechnung des Brotpreises (S. 38) bemerkenswert. Bei normalem Getreidepreis, wie zu Jesu Zeit, berechnete man für den Tagesbedarf einer Person etwas über 1 Liter Getreide zu $^1/_{10}$ Denar, 1 Se'a (ca. 13 Liter) zu 1 Denar gerechnet. Damit stimmen Preisangaben bei Cicero und Athenaeus überein. Mk 6,37, Jo 6,7 gewinnt daraus eine schöne Bestätigung. Wenn nur die Männer gezählt wurden, ca. 5000 an der Zahl, so erhielt jeder Einzelne aus dem um 200 Denare zu kaufenden Getreide etwa $^1/_2$ l zu $^1/_{20}$ Denar, d. h. eine halbe Tagesration. Da aber Frauen und Kinder dabei waren, mußte der Anteil des Einzelnen so stark unter dieses Maß sinken, daß von einer Sättigung nicht mehr die Rede sein konnte. — Zur sozialen Fürsorge ist jedenfalls Strack-Billerbeck 2,645—47 heranzuziehen. Die Auslegung von Mt 19,16—26 und Parallelen dürfte kaum befriedigen. Da J. das „Willst du vollkommen sein" dem vorangehenden „Willst du zum Leben eingehen" gleichsetzt, wobei jede Spur von Steigerung oder Spezifikation schwindet, so sieht er sich gezwungen, „Alles was du hast", auf einen Teil (!) des Vermögens des Jünglings zu beschränken; sonst ergäbe sich, daß Jesus einen andern Vollkommenheitsbegriff gehabt hätte als die Rabbinen. Warum der Verf. das nicht zulassen will, ist nicht ersichtlich.

Zur sozialen Oberschicht, von der das dritte Heft handelt, rechnet J. die Priesterschaft, den Laienadel, die Schriftgelehrten und die Pharisäer. In der Priesterschaft standen neben dem Hohenpriester die „Oberpriester" und „Oberleviten" (17—40). Den στρατηγός Act 4,1 usw. identifiziert J. wie üblich mit dem Sagan, dem Tempeloberst, dagegen die στρατηγοί (plur., Lk 22,4.52) im Gegensatz zu Schürer und Billerbeck mit den Tempelaufsehern und Tempelschließern *(ammarkelin)*. Im Obersten dieser Aufseher erkennt er den אִישׁ הַר הַבַּיִת. Der אִישׁ הַבִּירָה ist nicht ein Tempelbeamter, sondern der Befehlshaber der Tempelburg; die פְּקִידוֹת sind überhaupt keine religiösen Funktionäre, sondern mit militärischer Vollmacht ausgerüstete Statthalter (75). Ob die S. 28 und 28—30 gebotenen Listen von andern Tempelbeamten mit dem Verf. als Listen von einzelnen Personen zu gelten haben und nicht als Familienlisten (vgl. die auffallend vielen *ben* ...; die zwei Familien in der zweiten Liste, den 'Arza in der einen, den ben 'Arza in der andern Liste; Analogien z. B. Billerbeck 2,67 f), bleibe dahingestellt. Jedenfalls wäre bei einer derartigen Auffassung nicht gegeben, daß z. B. der Kleiderverwalter, wie J. (S. 31 Anm. 1) meint, dann stets hätte Pinḥas heißen müssen; es genügt ein *ben Pinḥas* in was immer für einem Grad direkter Nachkommenschaft. Im Anschluß an die Tempelbeamten behandelt J. den Ausdruck ἀρχιερεῖς. Der ἀρχιερεύς *(kohen gadhol)* „bezeichnet den Erzpriester, den durch seine Stellung über die Menge der Priester herausgehobenen Priester, und schlechterdings nichts anderes — und zwar im engeren Sinn den Erzpriester schlechthin, den Hohenpriester, und im weiteren Sinn die Erzpriester, die aus der Menge der Priester herausgehobenen Oberpriester" (S. 37). Wenn sie Männer „aus dem hochpriesterlichen Geschlecht" (Act 4,6) heißen, so war ihre Abstammung nicht der rechtliche, sondern der tatsächliche Grund, daß sie Amt und Würde der Oberpriester bekleideten und wegen dieser Würde „Erzpriester", ἀρχιερεῖς genannt wurden. „Die ständig am Tempel tätigen Oberpriester bilden ein festes Kollegium, das die priesterliche

Gerichtsbarkeit innehat und dessen Glieder Sitz und Stimme im Hohenrat haben" (S. 39). Die wenigen Priesterfamilien, denen seit 37 v. Chr. die (illegitimen) Hohenpriester entnommen wurden, bildeten die priesterliche Aristokratie, der etwa 8000 Priester und ca. 10.000 Leviten gegenüberstanden bei einer Gesamtjudenschaft Palästinas (ohne Samaria und Peräa) von 5—600.000 (S. 65 f). Zum Priesteradel gesellte sich der Laienadel, zusammengesetzt aus den einflußreichsten Laiengeschlechtern, deren Häupter die πρεσβύτεροι, die πρῶτοι τοῦ λαοῦ des N. T. waren. Sie waren natürlich vermöglich und fast durchwegs sadduzäisch wie die Oberpriester.

Im religiösen Wissen beruhte die Macht der Schriftgelehrten. Um in ihre Reihen aufgenommen zu werden, bedurfte es einer Ordination, deren Alter zwar nicht durch die christliche Analogie Apg 6,6 u. ö. gesichert ist, wie J. (S. 104 Anm. 1) meint, aber auf Grund jüdischer Zeugnisse feststeht (vgl. Billerbeck 2,647—565). Auffallend ist, daß J. den Rabbinen ein esoterisches Wissen zuschreibt (S. 106 ff). Da er hierüber weitere Ausführungen erst in Aussicht stellt, hat man noch keinen Grund, von Billerbecks Erklärung gewisser Stellen (2,387 f) abzugehen. Was der Verf. über die Geheimlehre des Urchristentums, Jesu selbst und der Evangelisten, vorbringt (109), ist äußerst problematisch. Die Rabbinen sind nach J. hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung „die unmittelbaren Erben und Nachfolger der Propheten als die Kenner des göttlichen Geheimwissens" (111).

Die Pharisäer waren nach J. nicht nur Gesinnungsgenossen einer bestimmten religiösen Färbung, sondern bildeten geschlossene Gemeinschaften (116). Für Jerusalem nimmt J. etwa 4—5000 Pharisäer an. Der überwiegenden Mehrzahl nach waren sie keine Schriftgelehrten; auch gab es Schriftgelehrte, vielleicht mehr als der Talmud ahnen läßt, die keine Pharisäer waren. Trotz alledem dürften die Evv kaum zu tadeln sein, wenn sie wie Lk 11,34 bisweilen die Ausdrücke „Schriftgelehrte" und „Pharisäer" vertauschten. Denn die Worte Jesu sind prinzipiell zu nehmen, gehen auf jene, in denen sich die gerügten Merkmale am stärksten geltend machten, und das waren die Pharisäer unter den Rabbinen und die Rabbinen unter den Pharisäern.

Zum Schluß noch eine Bemerkung über den Hohenpriester. J. behauptet, der Tod des Hohenpriesters habe Sühnekraft gehabt. Das wäre von großer Bedeutung für die Erklärung der neutest. Zentralidee vom Sühnetod des wahren Hohenpriesters Jesus Christus. Aber die Sachlage ist nicht ganz so, wie J. meint. Nach rabbinischer Anschauung bedeutet für jeden Menschen (Juden) der Tod eine Sühne (Strack-Billerbeck 1, 169), also auch der Tod des Hohenpriesters. Aber der Tod des Hohenpriesters hatte zur Folge, daß Totschläger und Mörder begnadigt wurden, d. h. man nahm den Tod des Hohenpriesters zum Anlaß einer Amnestie (Num 35,25). Wenn der Tod des Hohenpriesters bei Makk 11 b „sühnend" genannt wird, so kann das als kurzer Ausdruck gedeutet werden für diese rechtliche Folge. Daß mehr nicht ausgedrückt sein soll, läßt sich wohl daraus entnehmen, daß sonst auf diese Seite des Todes eines Hohenpriesters viel mehr Gewicht gelegt wäre, als es im Talmud tatsächlich geschieht.

2. Die Schrift über Golgotha behandelt in ihrem ersten Teil die Echtheitsfrage der heute als Golgotha und Hl. Grab verehrten Stätten in Jerusalem. Ohne viel Auseinandersetzung mit moderner Literatur, aber mit

gründlicher Benützung der Quellen weist J. überzeugend nach, daß sich die evangelischen Berichte, der archäologische Befund und die Geschichte Golgothas und des Hl. Grabes zu voller Harmonie zusammenschließen und damit die Echtheit dieser Örtlichkeiten verbürgen. Neu ist besonders, daß der Verf. den Eusebiusbericht über die Errichtung der Konstantinsbasilika (Vita Const. 3,25 ff) unter dem Gesichtspunkt der Formgeschichte behandelt. J. sieht in diesem Bericht eine typische „Rekonstruktionstheophanie" (Erneuerungserscheinung) mit doppelter göttlicher Offenbarung, der göttlichen Aufforderung, den vergessenen hl. Ort aufzusuchen, und dem Bestätigungswunder des tatsächlichen Findens.

So originell diese Betrachtungsweise ist, so scheint sie mir doch etwas gezwungen. Wenn Eusebius die Örtlichkeit λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον (3,26) nennt, so will er, nach der ganzen Darstellung zu schließen, nicht das tatsächliche Vergessensein bezeichnen, sondern den Zweck, den die heidnische Profanation bezweckt hatte, also gewissermaßen das offizielle Vergessensein. Den Antrieb des Kaisers, den heidnischen Tempel zu entfernen und ein christliches Heiligtum an dieser hehren Stätte zu bauen, führt Eusebius allerdings verschiedentlich auf Gott zurück (3,25, 26, 27, 29), am kräftigsten 3,30 θεοῦ προστάγματι, auf Gottes Befehl. Doch ist selbst dieser Ausdruck so allgemein gehalten, daß es schwer hält, darin eine Parallele zu den von J. beigebrachten sehr konkret gehaltenen Erzählungen zu finden. Eine Parallelisierung wird noch dadurch erschwert, daß Eusebius den Kaiser auch sonst unter göttlicher Eingebung handeln läßt; Konstantin ist ihm eben der εἷς ὁ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ φίλος (3,26). Daher bedarf es keiner besonderen literarischen Form, um den göttlichen Impuls für den Basilikenbau und die dazu nötigen Schritte am Hl. Grab erklärlich zu finden. Ferner fehlt im Eusebiusbericht die Beziehung zwischen dem „Wunder" der Auffindung des Hl. Grabes und dem Bau des Heiligtums; ja Eusebius sagt geradezu, Konstantin habe den Plan dazu schon längst gehegt ὡς ἂν ἐκ μακροῦ τοῦτο προτεθειμένος καὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι κρείττονι προμηθείᾳ (oder προθυμίᾳ) τεθεαμένος (3,29). Diese Bemerkung wäre in einer typischen Rekonstruktionstheophanie jedenfalls befremdlich. Allerdings sind damit die starken Ausdrücke des Staunens über die Auffindung des Grabes wie über ein gewaltiges Wunder nicht erklärt. Allein hier muß doch zunächst gefragt werden, ob sie nicht irgendwie verständlich sind von einem geschichtlichen Vorgang aus, den dann religiöse Begeisterung in solche Worte gekleidet hat. So gewiß nach Eusebius dem Konstantin und den übrigen die Lage des Hl. Grabes von vornherein bekannt war, so mochten doch starke Zweifel obwalten, ob das Grab vor dem Zuschütten nicht zerstört worden sei. Dieser Zweifel, diese Befürchtung hat mit der Lokalfrage nichts zu schaffen. Der Befund löste nun die Spannung und erregte höchsten Jubel, wie wir ihn im Eusebiusbericht nachklingen hören. In der Anwendung der formgeschichtlichen Methode ist jedenfalls Vorsicht geboten. Das später wuchernde Geranke von Legenden macht den Auffindungsbericht des Eusebius nicht zur Kultlegende. Dessenungeachtet bleibt das Ergebnis J.s aus der Untersuchung des ersten Teiles in Kraft: „Die Geschichte der Überlieferung über Golgotha und das Heilige Grab zeigt, daß ihre Stätte mit Recht in der heutigen Grabeskirche gesucht wird" (33).

Der zweite größere Teil des Buches ist „eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testamentes" (34—88). Im ersten Abschnitt (34—50) kommen die für die Zeit vor den Kreuzzügen nachweisbaren Traditionen über Golgotha zur Sprache: man fand dort das Adamgrab, die Erdenmitte, den Spalt im Felsen in seiner Verbindung mit unterirdischen Wassern, Christi Blut am Felsen, die Stätte der Opferung Isaaks — alles Legenden, die sich als wenig oder nicht veränderte Übertragungen spätjüdischer Tempeltraditionen erklären lassen. Um ihren eigentlichen Sinn zu ergründen, geht

J. mit dem zweiten Abschnitt über zur Untersuchung der jüdischen Legenden, die den heiligen Felsen auf dem Tempel und den Brandopferaltar zum Gegenstand haben (S. 51—68). Diese Legenden bezeichnen die beiden Örtlichkeiten in ihrer ursprünglichen Identität als die höchste Stelle der Erde, den Eingang zum Himmel, den Verschluß der Unterwelt, Bezeichnungen, die sich aus dem semitischen Weltbild erklären. Der Vergleich der Golgothatraditionen mit denen vom heiligen Fels ergibt nach J. folgendes Resultat: Es handelt sich hier wie dort um die „Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums" (50). „Der heilige Felsen des Tempelplatzes hat seine Würde als kosmischer Felsen an das christliche Heiligtum abtreten müssen; denn für den Glauben der Christenheit ist das jüdische Zentralheiligtum von Gott verlassen und durch Golgotha ersetzt worden. Golgotha — der heilige Felsen auf dem Gipfel des Weltenberges" (88).

Dieses Ergebnis überrascht angesichts der unleugbaren Tatsache, daß in der Tradition und Liturgie vor allem der Ostkirchen und ganz besonders Jerusalems nicht Golgotha, sondern das Heilige Grab Träger der höchsten Wertschätzung war und ist. Wie soll da Golgotha zu einer zentralen kosmischen Stellung gelangt sein? Sodann befriedigt an J.s Ausführungen nicht, daß er in beiden Traditionsgruppen, Golgothas und des Tempelfelsens, verschiedene Anschauungen zu einem System verbindet, ohne daß in den Quellen genügend Aufschluß über deren Zusammengehörigkeit gegeben wäre; unter anderm schaut besonders die Ausdeutung der Wasserspende am Versöhnungstag (60—65) stark wie Konstruktion aus. Jedenfalls wäre sehr zu wünschen, Verf. hätte die an manchen Stellen klar zutage tretende Entwicklung der Traditionen aufgezeigt. Einige davon gehen gewiß in sehr frühe Zeit zurück; für andere dagegen lassen gerade Aussprüche ältester Mischnalehrer erkennen, daß ihre Entstehung weit absteht von der Zeit des Neuen Testamentes. Daher muß die vom Verf. später tatsächlich gemachte Voraussetzung, als hätten die einzelnen Legenden über den heiligen Felsen seit Jesu Taxen gewissermaßen als einheitliche Anschauung existiert, abgelehnt werden. Wie schwach sodann gewisse Traditionen an Golgotha hafteten, oder vielmehr wie spät sie ihren Weg dahin fanden, zeigt sich unter anderm darin, daß bei den Bauten des Modestus auf viele davon nicht die leiseste Rücksicht genommen wurde. Die Wanderung der oft recht vagen Traditionen vom Tempelfelsen zur Kreuzigungsstätte vollzog sich stückweise, langsam, ohne inneren Zusammenhang unter den einzelnen Traditionen. Da nur der Tempelfels, Golgotha und gelegentlich Mekka berücksichtigt sind, fragt es sich zudem, ob man die kosmischen Sagen schlechthin als „Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums" betrachten darf. Sicher ist, daß gewisse Einzeltraditionen einzig in der Lokalgeschichte ihren Grund haben, nicht in einer allgemeinen Betrachtungs- und Redeweise, z. B. die Sage vom Blut des Zacharias am Tempelfels und vom Blut Christi auf Golgotha.

Im dritten Abschnitt des zweiten Teiles (68—87) versucht der Verf. aus den jüdischen Ansichten über den heiligen Felsen Licht zu gewinnen für jene Stellen des N. T., wo von einem Felsen die Rede ist, auch für Jo 7,37—40 und Apk 6,9. Aber da die Geltung dieser Anschauungen als Ganzes, wie gesagt, für die älteste Zeit unbewiesen und unbeweisbar ist, da ferner den meisten ntl. Stellen jede Spur kosmischen Gepräges fehlt und einem palästinensischen Bauhandwerker, wie es Jesus war, das Bild vom Eckstein sozusagen auf der Zunge lag, machen J.s' Erklärungen den Eindruck von Vergewaltigungen der Texte. Am ehesten ließe sich die Felsentradition für Mt 16,19—19 verwerten, wenn man sie lediglich als Quelle für das Bildmaterial, nicht für die Ideen betrachtet; Einzelheiten, die bei solcher

Erklärungsweise immerhin noch zu beanstanden wären, seien hier übergangen. Für Jo 7,37—39 liegen die Verhältnisse gerade umgekehrt zu denen, die der Verf. da voraussetzt. Nicht Jo ist es, der aus den spätjüdischen Stellen seine Erklärung findet, sondern diese sind evident auf irgend einem Weg durch Jo 7 oder das an der Stelle berichtete Jesuswort beeinflußt; sonst lassen sich die für das Spätjudentum überraschenden Wendungen vom „heiligen Geist", die S. 82 angeführt werden, nicht erklären. Was sich aus jüdischen Schriften für die Aufhellung von Apk 6,9 beibringen läßt, findet sich bereits in Kommentaren, z. B. von P. Allo; was J. darüber hinaus an Zusammenhängen bringt, ist in den Quellen nicht fundiert.

Mit diesen Ausstellungen wird indes eine Seite des Werkes nicht berührt, in der sicher sein Hauptwert beruht: der Verf. hatte den Mut, ganz neue Wege zu gehen, neu wenigstens in bezug auf sein Forschungsobjekt. Seine Gesichtspunkte sind als solche jedenfalls von Bedeutung, weniger vielleicht für die Erklärung des N. T., als für die Geschichte religiöser Anschauungen bei den Juden und Christen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen. Insofern ist gerade der zweite Teil, aber auch die formgeschichtliche Behandlung des Eusebiusberichtes sehr anregend.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. Von Hugo Koch (Beiträge zur historischen Theologie 2). gr. 8° (44 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 3.—.

Der geringe Umfang der Schrift scheint auf den ersten Blick mit der Weite des Untertitels zu kontrastieren. Allerdings hat K. bei seinem ausgedehnten Wissen überaus viel Material auf diesen engen Raum zusammengetragen. Von Tertullian ausgehend, der zweifellos die Jungfrauschaft Mariens *in partu* und *post partum* geleugnet habe, wird eine Linie bis zu Hieronymus gezogen, „der die ganze Überlieferung über Mariens Jungfrauschaft und Ehe verwirrt und auf den Kopf gestellt hat" (44), indem er gegen Helvidius die immerwährende Jungfrauschaft so entschieden verteidigte. Den Schwerpunkt der Untersuchung wird man aber im Sinne K.s in der „Entdeckung" sehen müssen, daß der altkirchliche Klassiker der Mariologie, der hl. Irenäus, nur eine Jungfrauschaft *ante partum* kennt, die immerwährende sogar nicht mißverständlich ablehne. Hauptbeweis sind die *adhuc-virgo*-Texte (Haer. III, 21,10 und III, 22,4). In beiden kommt die bekannte Rekapitulationslehre des Bischofs von Lyon zum Ausdruck; im ersten: wie Adam *de rudi terra et de adhuc virgine*, so kommt der zweite Adam *ex Maria, quae adhuc erat virgo*. Der andere Text bringt die Maria-Eva-Parallele: *Quemadmodum illa* (Eva) *virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens .... inobediens facta et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo, obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc lex eam, quae desponsata erat viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius, qui desponsaverat, vocat; eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans.* K. schließt aus diesen Stellen, daß Irenäus die Jungfrauschaft Mariens mit der Geburt Christi für beendet hielt. Dies sei der unmittelbare Sinn des

Wörtleins *adhuc*. „Es fällt auch niemanden ein, von einem weiblichen Wesen zu sagen, sie sei zu einem bestimmten Zeitpunkt noch Jungfrau gewesen, wenn sie das immer geblieben ist, oder beispielsweise von einem Manne, er sei damals noch Junggeselle gewesen, wenn er überhaupt nie geheiratet hat, oder er sei damals noch Laie gewesen, wenn er nie in den Klerus eintrat" (9). Ob das wirklich niemand einfallen kann? Man beklagt doch wohl auch ein verstorbenes Kind mit dem Ausruf: „Es war noch so jung" — obwohl es nicht älter geworden ist! Gewiß kann „noch" im Hinblick auf eine folgende Änderung gebraucht werden, es kann aber auch ohne Rücksicht auf eine solche bloß sagen, daß ein Ereignis für einen bestimmten Zeitpunkt oder Zustand ungewöhnlich ist, vielmehr einem naturgemäß späteren entspricht — wie eben das Gebären im Stande der Jungfrauschaft. Aber K. hat auch ein Argument, das aus historischer Einstellung entspringt. Die beiden Texte sind Beispiele von Rekapitulation, bei der Irenäus bekanntlich mit größter Genauigkeit Typ und Antityp zur Deckung bringt. Er müsse sich also die Jungfräulichkeit Mariens ebenso zeitlich begrenzt gedacht haben, wie die „Jungfräulichkeit" der Erde und die Evas. Man könne auch nicht annehmen, Irenäus habe das *adhuc* nur „unbedachtsamer Weise" von Eva auf Maria übertragen; „denn bei allen diesen Gegenüberstellungen hat nicht der Typ den Gegentyp, sondern der Gegentyp den Typ geschaffen" (10).

Man könnte schon diese letzte Bemerkung K.s in Zweifel ziehen. Gen 3,15 hat jedenfalls den Anstoß gegeben, nach dem „Weib" zu fragen, das als Gegentyp der sündigen Eva erscheint. Irenäus führt die Stelle ausdrücklich an, um seine Rekapitulationslehre zu rechtfertigen: *Omnia ergo recapitulans recapitulatus est, et adversus inimicum nostrum bellum provocans et elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput, quemadmodum habes in Genesi dixisse serpenti Deum: Et inimicitiam ponam . . . Ex eo enim, qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis*" (Haer. V, 21,1; PG 7,1179). Man braucht also nicht mit K. anzunehmen, Irenäus habe nach alttestamentlichen Vorbildern für das im Glaubensbewußtsein der Zeit bestehende Bild der Mutter Christi gesucht. Durch die paulinischen Briefe angeregt (vgl. A. d'Alès S. J., La doctrine de la Récapitulation en saint Irénée: Rech. de Science rel. 6 [1916] 185–189), mußte Irenäus für den Sündenbericht der Genesis einen möglichst vollständigen Gegentyp im N.T. suchen, d. h. die Erlösung muß genau dem Sündenfall entsprechen. Dabei wird wohl manchmal der Typ dem Gegentyp angeglichen. So schließt Irenäus *a priori* nach dem axiomatisch angenommenen Rekapitulationsgedanken, Adam müsse am gleichen Wochentag gesündigt haben, an dem der Erlöser gestorben ist (Haer. V, 23,2). Das gleiche Streben nach möglichster Deckung verleitet aber auch dazu, im Gegentyp jene Züge besonders hervorzuheben, die dem Typ entsprechen, und die anderen zurücktreten zu lassen, ohne sie indes zu leugnen. Da in den Rekapitulationstexten Sündenfall und Erlösungsvorgang, *l'oeuvre du Christ — l'oeuvre diabolique* (d'Alès, ebd. 201), einander gegenübergestellt werden, so war die Jungfrauschaft der Mutter des Erlösers *ante partum* von großer Bedeutung, weniger die *post partum*. Zu leugnen brauchte Irenäus sie allerdings auch nicht: was bei den ersten Menschen nach der Sünde geschah, war für die Sünde selbst entweder belanglos oder es war eine Folge des Falles. Dies gilt aber auch bei der Erlösung von der *virginitas post partum*. Irenäus braucht sich also um sie nicht zu kümmern, wo er vom Sündenfall selbst spricht, und das ist in den beiden von K. hauptsächlich verwendeten Texten der Fall.

Das einzige eigentliche Argument K.s trifft daher nicht zu, der Rekapitulationsgedanke verlange Leugnung der immerwährenden Jungfräulichkeit. Überdies hatte Irenäus Grund, die ewige Jungfräulichkeit nicht zu sehr zu

betonen: die Sorge, den Doketen in die Hände zu arbeiten. K. bemerkt demgegenüber: „Zur Abwehr einer doketischen Gefahr hätte es durchaus genügt, von der virginitas in partu abzusehen, ohne die virginitas post partum preiszugeben" (7 Anm). Er übersieht dabei den inneren Zusammenhang der *virginitas in partu* und *post partum* (vgl. M. J. Scheeben, Dogmatik III, 480). Gerade das von ihm (4) ausgewertete Beispiel Tertullians hätte ihn aufmerksam machen können, wie leicht die *virginitas post partum* preisgegeben wird, wenn man einmal den Leib der Jungfrau durch die Geburt Christi „entsiegelt" sein läßt, wie es Tertullian zu tun scheint (De carne Christi 23; PL 2,790). Um so höher ist es anzuschlagen, wenn Irenäus die Möglichkeit einer *virginitas in partu* und *post partum* überhaupt nur offen läßt oder wenn er gar noch weiter geht.

Die Wiederholung des *adhuc* in den beiden Texten ist sicher auffällig, aber es genügt dafür die Erklärung B. Capelle's (Rech. de Théol. ancienne et méd. 2 [1930] 390), die Irenäus selbst nahelegt. Im ersten Text zitiert er Gen 2,5: „*Nondum enim pluerat Deus, et homo non erat operatus terram*" (PG 7,954). So wurde das *adhuc* bei Maria einfach wiederholt. Deshalb brauchen auch die von Koch angeführten (11) *adhuc*-Stellen bei Tertullian keine Erinnerung an Irenäus zu sein, die Genesis reicht bei Voraussetzung der Rekapitulationslehre zur Erklärung aus. B. Capelle weist überdies auf Epid. 32 (Weber 58. 59) hin, wo das *adhuc* nur von der *virginea terra* gebraucht, bei der *Virgo* aber weggelassen ist. Auch in dem zweiten Haupttext K.s (Haer. III, 22,4) heißt es zuerst schlechthin „*et tamen virgo*".

In ähnlicher Weise ist auch die Berufung K.s auf (Haer. III, 16,4) zu beurteilen. Hier wird von Simeon gesagt: „*Hunc manibus accipiens virginis primogenitum*" (PG 7,923). K. sucht durch mehrere Texte zu zeigen, *primogenitus* werde von Irenäus im Sinn von *post quem alii* verwendet. Die Mühe war überflüssig; Irenäus gibt mit *primogenitus* einfach den Sinn von Lk 1,23 wieder.

Mit unwillkommenen Texten wird K. sehr leicht fertig. Epid. 54 heißt es: „Über seine Geburt sagt derselbe Prophet (Is 66,7) an einer andern Stelle sodann: ‚Ehe denn sie, die kreißte, gebar, und ehe denn die Geburtswehen eintraten, ward sie von einem Knäblein entbunden'. Diese Worte bezeichnen seine Geburt aus der Jungfrau als unverhofftes und unvermutetes Ereignis" (BKV II, 622). K., der die Stelle nur in einer Anmerkung (9) erwähnt, geht auf ihre Beweiskraft überhaupt nicht ein. Wenn Irenäus die *virginitas in partu* leugnete, wie konnte er die Geburt als „unverhofft" bezeichnen? Bei Annahme einer bloßen *virginitas ante partum* wäre zwar die Empfängnis unverhofft, aber nicht die Geburt. Und welchen Sinn hat überhaupt das Prophetenwort, das Irenäus auf die Mutter des Erlösers anwendet, falls er sich die Geburt Christi gerade so denkt wie jede andere?

Nicht besser verfährt K. mit der herrlichen Stelle Haer. IV, 33,11, die man ein Kompendium der ganzen Mariologie nennen könnte: *Et qui eum ex virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam Verbum caro erit et Filius Dei filius hominis, purus purepuram aperiens vulvam, eamquae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, et hoc factus, quod et nos, Deus fortis est, et inenarrabile habet genus* (PG 7,1080). „Darf nicht für eine die Geburt überdauernde Jungfrauschaft gepreßt werden, sondern drückt nur die ohne Zu-

tun eines Mannes erfolgte Zeugung und Geburt aus: mit der Geburt aber ist ‚der Mutterschoß eröffnet', die Jungfrauschaft also aufgehoben" (12). Das ist alles, was K. zu diesem Text schreibt. Nur die Worte, die zu seiner Ansicht passen, hebt K. heraus, zu den anderen wird eine Erklärung gar nicht versucht. Das von K. betonte *aperiens vulvam* dürfte wiederum ein Anklang an Lk 1,23 sein oder hat wenigstens den gleichen Sinn, nämlich denselben wie *primogenitus*, und dieses ist zunächst nur eine Bezeichnung des durch die Geburt einer Jungfrau in die Welt eingetretenen Erlösers. Jedenfalls müßte erst bewiesen werden, daß Irenäus diese Worte ebenso versteht wie Tertullian. Der Sinn der ganzen Stelle spricht dagegen, auch wenn man ihn nicht so „preßt", wie K. das *„adhuc"*.

Eine Bemerkung sei angeschlossen. Man wird K. nicht das Recht streitig machen, Texte, die ihm unwichtig scheinen, so zu behandeln. Er möge dann aber, wenn katholische Autoren ihrerseits ähnlich vorgehen, nicht von „Verschleierung" oder „Unterschlagung" sprechen (5 Anm.). — Für weitere Einzelheiten vgl. außer dem schon genannten Aufsatz B. Capelle's die ausführliche Besprechung durch A. Eberle, Theol. Revue 29 (1930) 153—155.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: ens et verum convertuntur, als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Von Gottlieb Söhngen (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln II, 4). gr. 8° (XIX u. 335 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 17.80, geb. M 19.80. — In dieser Zeitschrift wurden schon früher zwei Abhandlungen des Verf.s besprochen, die er selber als Vorstudien zum vorliegenden Werk bezeichnet. Dieses verdient in erhöhtem Maße die Anerkennung, welche bereits den Vorarbeiten ausgesprochen wurde (vgl. diese Zeitschr. 52 [1928] 261 und 53 [1929] 593 f). Es zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß es ein wichtiges scholastisches Axiom in seiner ganzen Tragweite und seinem Problemgehalt sichtbar macht und zugleich die Verbindungslinien mit der modernen Philosophie herausarbeitet. Wir ersehen daraus, wie die Scholastik mit der modernen Philosophie vielfach die Problemstellung teilt und die Wege erst bei der Lösung auseinandergehen. In diesem Sinne hat auch diese Zeitschr. (54 [1930] 493—517) einen kleinen Beitrag gebracht über die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik. S. gibt im 1. Teil, „Das alte Axiom und die neue Problemlage", eine eingehende und sehr gute Auseinandersetzung mit N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis", indem er stets den Thesen Hartmanns die scholastische Auffassung gegenüberstellt und das Gemeinsame und Trennende kennzeichnet. Der 2. Teil behandelt die Seinsbestimmtheit des Denkens: *omne verum est ens.* Es geht hier um den Primat des Seins gegenüber dem Denken, das sich als wesentlich objektnormiert darstellt, wie das in der scholastischen Wahrheitsdefinition, der objektiven Evidenz usw. zum Ausdruck kommt. Dadurch wird jedoch keine einseitige Rezeptivität des Erkennens behauptet, sondern auch seine Spontaneität innerhalb der rechten Grenzen anerkannt. Sie offenbart sich besonders in der Wesenserkenntnis. Hier ist das aristotelisch-thomistische System nicht nur gegen Kant, sondern auch gegenüber der platonisch-augustinischen und der phänomenologischen Auffassung zu rechtfertigen. Es gibt keine „an sich" seiende Wesenheiten, Wahrheiten und Geltungen, sondern sie gründen im Sein: *omne verum est ens.* Damit wird aber dem „Idealismus" sein wahres Recht nicht

bestritten. Worin dasselbe besteht, wird im 3. Teil ausgeführt, der die „Denkbestimmtheit des Seins" näher umschreibt: *omne ens est verum*. Letzthin müssen wir auf die Identität von Denken und Sein zurückkommen, die wir nur in Gott finden. Er bietet uns als Urbild alles geschöpflichen Seins und Erkennens die letzte Erklärung für ihre gegenseitige Abgestimmtheit und findet sein vollkommenstes Analogon in unserer Selbsterkenntnis. — Diese wenigen Andeutungen dürften hinreichen, um den Grundgedanken des Buches hervorzuheben und zugleich zu zeigen, wie in dem genannten Axiom die gesamte scholastische Metaphysik im Keime enthalten ist. Es bildet daher auch kein von selbst einleuchtendes Axiom, das an den Anfang gestellt werden könnte, sondern es ist vielmehr die schöne und reife Frucht, die aus der kritischen Untersuchung allmählich herauswächst. Von einem etwas verschiedenen Gesichtspunkt aus habe ich anderswo einen Beitrag zur kritischen Sicherstellung dieses Axioms versucht (Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930). — Im einzelnen ließe sich dann freilich noch über manches disputieren. S. ist m. E. ganz im Recht, wenn er N. Hartmann und auch manchen Scholastikern gegenüber bestreitet, daß das Wesen der Erkenntnis ein „Abbilden" sei. Er hätte dazu noch mehr, als es geschehen ist, den wesentlichen Unterschied betonen können, der vorliegt, wenn es sich um ein dem Erkenntnissubjekt immanentes oder ihm „transzendentes" Objekt handelt. Bei der Selbsterkenntnis vermisse ich eine genauere Scheidung von direkter und reflexer Selbsterkenntnis. Von der *reflexio psychologica* gilt auch nicht, daß sie etwas „Daseintötendes an sich" (292) hat; ein und derselbe reale Akt kann auch sich selbst reflex erfassen. Der *simplex apprehensio* vermag ich auch nicht dieselbe Bedeutung für die Wesenserkenntnis zuzuschreiben wie der Verf., weil ich die entsprechenden thomistischen Voraussetzungen vom Individuationsprinzip usw. nicht annehmen kann. S. hält sich hier gewiß nicht sklavisch an die thomistische Auffassung, er spricht aber dabei derart bildlich (289: „Die reflexio auf den Akt und das Phantasma kommt nicht hinter der Allgemeinerkenntnis nachgezogen, sondern diese ist von jener reflexio innerlich durchblutet, vom Phantasma durchwärmt, wie die reflexio ihrerseits von dem Allgemeinbegriff durchleuchtet ist"), daß ich damit nichts Rechtes anzufangen weiß. — Diese paar kritischen Bemerkungen zeigen uns wiederum die systematische Bedeutung des Axioms, in die uns das Buch S.s in hervorragender Weise einführt.

Problemi di metafisica e di criteriologia. Von Amato Masnovo (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore I, 17). gr. 8° (50 S.) Mailand 1930, Vita e Pensiero. L 5.—. Diese Sammlung von Aufsätzen enthält eine Auseinandersetzung mit Kard. Mercier über das Fundament der inneren Möglichkeit und über die ontologische und logische Wahrheit. Viele neuere Scholastiker führen die innere Möglichkeit letzthin auf Gott zurück. Mercier lehnt diese Ansicht ab und sagt, sie führe zum Ontologismus. Der Verf. sagt nun, dieses Urteil gelte nicht bloß den neueren, sondern ebenso auch den älteren Scholastikern, Thomas nicht ausgenommen. Mercier unterscheide dabei zu wenig zwischen dem Fundament der Möglichkeit selbst und dem Fundament der Erkenntnis der Möglichkeit. Nur um die Entscheidung der ersteren Frage gehe es, und da lasse sich die göttliche

Wesenheit nicht ausschalten. Der Vorwurf des Ontologismus wird damit zurückgewiesen, daß wir etwas nicht nur auf dem Weg der Intuition, sondern auch auf diskursivem Weg feststellen können und davon mache die gegenwärtige Frage keine Ausnahme. — Im übrigen will Mercier nicht bestreiten, daß Gott in der Tat das letzte ontologische Fundament der inneren Möglichkeit sei. Er fragt nur, mit welchem Recht wir das behaupten. Wenn wir das Dasein Gottes voraussetzen oder *aliunde a posteriori* beweisen, haben wir auch Gott als die letzte Erklärung der inneren Möglichkeit notwendig anzuerkennen. Berechtigt uns aber auch die bloße Betrachtung der Eigenschaften der Möglichkeiten (ihre Ewigkeit, Notwendigkeit usw.) dazu? Stellen die Möglichkeiten ein eigenes Reich für sich dar, unabhängig von unserem Denken und den kontingenten Dingen, das wir also in Gott zu verankern haben? Das glaubt Mercier verneinen zu sollen. Eine bejahende Antwort läßt sich finden, wenn wir auf die Einheit und Harmonie achten, die allerdings nicht ohne Beziehung zu den daseienden Dingen betrachtet werden darf. Dagegen dürfte dann auch Mercier nichts mehr einzuwenden haben. — Größeren Bedenken unterliegt seine Auffassung der ontologischen Wahrheit als Beziehung zum menschlichen Intellekt. So gefaßt kann sie, wie der Verf. mit Recht betont, keine transzendentale Eigenschaft des Seins bilden.

Anepifanía del Platonismo. Tomo I: Filosofía Especulativa de Platón. Von Eustaquio Ugarte de Ercilla S. J. 4° (480 S.) Barcelona 1929, Graphos. P 15.—. Wir haben hier das erste umfassende Werk über Plato vor uns, das in spanischer Sprache geschrieben ist (7). Mit der neueren Forschung wohl vertraut, sucht der Verf. ein Gesamtbild der spekulativen Philosophie Platos zu entwerfen, wobei er sich an die in neuerer Zeit übliche Gruppierung der philosophischen Disziplinen hält. Ein besonderes Gewicht wird auf den Vergleich mit den wichtigsten anderen philosophischen Lösungen gelegt, die im Lauf der Zeit versucht wurden. Wer in dem Werk ein aus sorgfältigen Einzeluntersuchungen gewonnenes, möglichst treues Bild Platos sucht, kommt wohl nicht ganz auf seine Rechnung. Das Buch bietet vielmehr eine gute Einführung in die Philosophie, die in der Erörterung der von Plato aufgeworfenen Probleme erfolgt. Nur so haben ja auch die mehr oder weniger ausführlichen allgemeinen Darlegungen über die Spezieslehre, die Relationen, Gott als Fundament der inneren Möglichkeit usw. ihre Berechtigung. Sonst hemmen sie eher den Gang der Untersuchung. Das Zentralproblem der platonischen Philosophie und somit auch des Buches bildet die Ideenlehre. Der Verf. vertritt die Ansicht, Plato habe den Ideen kein physisches Dasein beigelegt, sondern dieselben als metaphysische Wesenheiten aufgefaßt, die wohl unabhängig sind vom menschlichen Intellekt, aber nicht vom göttlichen. Es wird also im wesentlichen die augustinische Interpretation angenommen. Darin findet der Verf. die harmonische Lösung für die Immanenz und Transzendenz der Ideen. Sie sind sowohl immanent als auch transzendent. Die aristotelisch-scholastische Ausdrucksweise: *formaliter in mente* und *fundamentaliter in re* besagt in der platonischen Terminologie: *que las ideas o esencias metafísicas de las cosas están „realiter" en el mundo intelligible — en el hyperuranio, y „participative" en el mundo*

sensible — en el hypouranio (255). Es ist gewiß zu begrüßen, daß der Verf. die physische, metaphysische und logische Ordnung sorgfältig unterscheidet. Das ist für die richtige Lösung des Universalienproblems wesentlich. Es soll auch nicht bestritten werden, daß man Plato im Sinn des Verf.s modifizieren kann. Daß wir darin aber den historischen Plato vor uns haben, erscheint mehr als zweifelhaft. Er ist doch zu sehr zum Aristoteliker gemacht worden. Freilich weist der Verf. immer wieder darauf hin, daß nicht Aristoteles, sondern die Verfälscher desselben für die große Kluft verantwortlich seien, indem sie Plato die widerspruchsvolle Lehre vom physischen Sein der Ideen beilegten, wogegen sich allerdings billig ankämpfen lasse. Aber auch diese Ausführungen wirken nicht überzeugend und schließlich darf man sich auch nicht darauf berufen, daß der geniale Plato eine so widerspruchsvolle Lehre nicht vorgetragen haben könne, so lange es wenigstens um die Untersuchung historischer Tatsachen geht. Trotzdem ist das Buch für den philosophisch interessierten Leser sehr nützlich und dieser wird sich auch in seinem Studium nicht stören lassen durch manche übersehene Druckfehler wie etwa „die Weltt als Worstellung" (244) oder „Jehova" (293) u. a.

Kausalität. Von Stephan Leo von Skibniewski. 8° (128 S.) Paderborn 1930, Schöningh. — Das Buch läßt einen vom Anfang bis zum Ende unbefriedigt. Schon der Titel ist unpassend, da er viel mehr verheißt als der Inhalt tatsächlich bietet. Der Verf. wendet sich gegen die Schrift Hessens, Das Kausalprinzip (Augsburg 1928). „Zwecks Aufklärung weiterer beteiligter katholischer Leserkreise befleiße ich mich, in aller Kürze im folgenden ihren logischen Wert, zugleich ihre theologische Bedeutung darzulegen. — In abwartender Zurückhaltung, die ich mir auferlege, nehme ich vorläufig Anlaß, einige Hauptpunkte thomistischer, resp. scholastischer, Kausal-Doktrin in allgemeinsten Umrissen in Vergleich zu stellen" (3). Leider geht der Verf. in seiner „abwartenden Zurückhaltung" so weit, daß wir weder vom eigentlichen Problem eine rechte Darstellung erhalten, noch viel weniger zu seiner Lösung eine brauchbare Hilfe finden. Oder hat Sk. das Problem überhaupt nicht gesehen? — Übermäßig viel Gewicht wird auf den Nachweis gelegt, daß Hessen zu Unrecht in dem Axiom: *omne quod movetur, ab alio movetur* die thomistische Formulierung des Kausalprinzips erblicke. Angesehene Thomisten, wie Gredt (Elementa philosophiae II^5, 150) und Manser (Divus Thomas 5 [1927] 13) finden da viel weniger Bedenken. Der letztere meint sogar, diese „einst berühmteste Formel" des Kausalprinzips sei „vielleicht die tiefsinnigste". Ganz unannehmbar erscheint mir die vom Verf. vorgelegte Form: „Jedes Sein ist Wirkung eines Intellekts" (100). Sie hat vor dem genannten Axiom und auch anderen Formen (z. B. jedes Entstehen hat eine Ursache) zwar den Vorteil, daß sie auch das „ruhende Sein" umfaßt. Aber sie geht viel zu weit, indem sie jedes Sein einbezieht. Das Kausalprinzip ist nicht ein Prinzip des Seins schlechthin und damit jeden Seins, sondern nur des kontingenten Seins. Ferner ist es doch noch lange nicht dasselbe, zu behaupten: jedes kontingente Sein ist eine Wirkung und jedes kontingente Sein ist Wirkung eines Intellekts. Das letztere ist erst durch eigene Überlegungen darzutun. Das Dasein Gottes vorausgesetzt, kommt gewiß der Welt der Kunstwerk-Charakter zu. Doch

können wir uns zur Rechtfertigung des Prinzips — ohne eine *petitio principii* zu begehen — nicht darauf berufen. Der Verf. will nun diese Klippe dadurch vermeiden, daß er sagt, es genüge „zur Behauptung des Seins als Kunstwerk der bloße instinktive menschliche Drang nach seiner (?) Verständnis" (109), „ein instinktives Sich-gewachsen-fühlen", „das naturhafte, wenn auch oft unbewußte, Gefühl gleicher Beschaffenheit" (110). — Es ist doch gut, daß uns noch bessere Begründungen des Kausalprinzips zu Gebote stehen.

Vom Dasein Gottes. Von Franz Brentano, hrsg. von Alfred Kastil (Philosophische Bibliothek 210). kl. 8° (LIX u. 546 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 24.—, geb. M 27.—. Der Herausgeber schließt sein Vorwort mit dem Satz: „Wem Philosophie eine Wissenschaft und nicht bloßes Surrogat für eine solche ist, für den kann es auch in der Gottesfrage nur zwei Dinge geben, entweder Verzicht oder Beweise" (XVIII). Darin haben wir eine treffende Wiedergabe der Mentalität B.s, der alle „Postulate" als Grundlage eines Wissens mit Recht verwirft. Die Scholastik vertritt keine andere Auffassung, wenn sie die Notwendigkeit einer rationalen Begründung des Daseins Gottes betont. In der Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und Glauben hat B. allerdings nicht das Richtige getroffen; ebenso ist es verfehlt, in der Religion ein Surrogat ür die Philosophie zu erblicken (498 f). Die hier veröffentlichten Würzburger und Wiener Vorlesungen (1868—1891) enthalten viel dankenswertes Material. Eine kurze Zusammenfassung bietet der „Gedankengang beim Beweis für das Dasein Gottes" (446—489), ein Diktat aus dem Jahre 1915. In der Einleitung weist B. mit Nachdruck auf das theoretische und praktische Interesse der Gottesfrage hin und beschäftigt sich dann in den Voruntersuchungen, nach einer ausführlichen Besprechung und Kritik des ontologischen Gottesbeweises, insbesondere mit den Einwänden gegen die Beweise für das Dasein Gottes, wobei die Kritik Kants im Mittelpunkt steht. Unter den Gottesbeweisen wird der teleologische sehr ausführlich behandelt (214—383). Daran reihen sich die Beweise aus der Bewegung, aus der Kontingenz und der psychologische Beweis, aus denen dann das Schlußergebnis gezogen wird. B. ist bemüht, keiner Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen und man kann seine Ansichten weitgehend teilen. Ich erwähne hier die gute Gliederung des teleologischen Gottesbeweises, wo vom Schein der Teleologie zur Wirklichkeit derselben übergegangen wird, welch letztere eine intelligente Ursache zur notwendigen Voraussetzung hat. Das Recht dieses Überganges stützt sich auf das Prinzip vom zureichenden Grund. B. operiert mit Vorliebe mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Es soll dieser ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden. Letzthin muß aber auch B. auf die notwendige Begreifbarkeit alles Seins und damit auch auf die absolute Geltung des Prinzips vom zureichenden Seins- und Erklärungsgrund zurückkommen. Dieses Prinzip gewährt uns mehr als eine „unendliche Wahrscheinlichkeit", die B. der physischen Gewißheit gleichstellt. Seine Erkenntnislehre hat in diesen Vorlesungen noch nicht überall die letzte „Klärung" erreicht; K. bringt die entsprechenden Ergänzungen in den Anmerkungen und verarbeitet sie zum Teil auch im Text. Ich glaube allerdings, daß B. früher manches richtiger gesehen hat und daß er in seiner Reaktion

gegen übertriebene platonisierende Richtungen der Gegenwart auch seinerseits zu weit gegangen ist. Beachtenswert sind seine Andeutungen, daß der Widerspruch nicht die einzige Art der Unmöglichkeit sei und daß es mithin auch Axiome geben könne, die einem anderen Typus angehören als das des Widerspruchs (28 f). Eine weitere Auswertung dieser Gedanken hätte für den Nachweis der absoluten Geltung des Kausalprinzips Dienste leisten können. Hier kann ich mich auch nicht mit allem einverstanden erklären, was B. über die Gewinnung des Kausalbegriffes ausführt. Gewiß gewinnen wir denselben aus der inneren Erfahrung; jedoch erscheinen nicht alle Beispiele glücklich ausgewählt. Der Schluß ergibt sich freilich aus den Prämissen, da wir „kein bloßes Nach-dem-andern, sondern ein Durch-das-andere" (128) erfassen, aber dennoch ist B. im Unrecht, wenn er den Schluß als die „Wirkung" der Prämissen bezeichnet. Es werden hier die logische und die kausale Folge sowie auch die logische und die psychologische Seite der Erkenntnis zu wenig auseinander gehalten. Wo übrigens das Schreckgespenst des Indeterminismus nicht aufscheint, weiß B. sehr wohl die eigentliche Quelle des Kausalbegriffes aufzuzeigen, unser Wollen (163. 225). Was übrigens zur Begründung des Determinismus beigebracht wird, kommt über eine bloße Behauptung desselben nicht hinaus. Etwas anderes ist es, daß alles, was entsteht oder kontingent ist, eine Ursache hat, und etwas anderes, wie es durch die Ursache entsteht. Sagt man von vornherein, daß jede Ursache unter den gegebenen Bedingungen die entsprechende Wirkung mit Notwendigkeit setzt, so ist das wohl die Behauptung, aber keineswegs eine Begründung des Determinismus. Nicht besser steht es mit der These, daß alles was ist, entweder unmittelbar oder mittelbar notwendig ist; das steht ja gerade in Frage. Übrigens versperrt man sich damit auch das Verständnis für das wahre Wesen der Kontingenz. Sagt man, ein freies Wollen wäre etwas absolut Zufälliges und daher unmöglich, so gebraucht man „Zufall" in doppeltem Sinn. Zufälliges = ursachloses Entstehen ist gewiß unmöglich. Bezeichnet man aber auch ein Entstehen, das von einer Ursache nicht mit Notwendigkeit gesetzt wird, als zufällig und mithin unmöglich, so behauptet man damit eben gerade das, was man erst beweisen sollte. Aber wäre ein solches Entstehen nicht schlechthin unbegreiflich? Ja, wenn Begreifen einfach soviel besagte, als die Notwendigkeit von etwas einsehen. Aber auch da offenbart sich wiederum die *petitio principii*. Wo keine Notwendigkeit vorhanden ist, kann ich auch keine einsehen. Es müßte also zuerst feststehen, daß alles, was ist, entweder unmittelbar oder mittelbar notwendig ist, was eben in Frage steht. Hier läßt sich übrigens der Stiel umdrehen und sagen, daß uns eine Reihe von Tatsachen der inneren Erfahrung, wie Reue, Verantwortung usw., unbegreiflich wäre, wenn alles mit Notwendigkeit verursacht würde. Somit entbehrt die Behauptung: „Wenn Gott die unmittelbar notwendige, schöpferische Ursache von allem ist, so ist jedes Ding und Geschehen in der Welt absolut notwendig" (531), die übrigens dem reinsten Fatalismus gleichkommt, der Begründung. Die Übertragung des Determinismus auf Gott widerspricht dem wahren Gottesbegriff nicht weniger als die im „Gedankengang" behauptete Veränderlichkeit Gottes. Viel harmloser ist die Ablehnung der „analogischen Theologie",

da sie auf einem Mißverständnis beruht. So wie B. sie faßt, bedeutet sie allerdings den vollen Agnostizismus, da Gott nicht eimal unter den Begriff des Etwas fallen soll (54). — Trotz der vorgebrachten Bedenken sei das Buch dem Studium empfohlen.

La fundamental diferencia entre Dios y los demás seres según Santo Tomás. Von Francisco Marxuach S. J. 8° (15 S.) Madrid 1928, Estudios Eclesiasticos. P 1.—. Die kleine Abhandlung will zeigen, daß nach der Lehre des hl. Thomas Sosein und Dasein bei Gott nicht nur im realen, sondern auch im logischen Sinn ein und dasselbe sind, da die göttliche Wesenheit auch jegliche logische Potentialität ausschließt. Durch diese Einheit von Sosein und Dasein unterscheidet sich Gott von allen geschöpflichen Dingen. Ob die wenigstens logische Verschiedenheit bei den letzteren überdies auch eine reale, „entitative" ist, darum kümmert sich Thomas wenig. Daraus erklärt sich die verschiedene Interpretation seiner Lehre. An einigen wichtigeren Texten wird dann die Probe darauf gemacht. — Sicher liegt der Kernpunkt in der real-metaphysischen Unterscheidung von Sosein und Dasein und von Akt und Potenz überhaupt. Diese kann man nicht leugnen, ohne den fundamentalen Prinzipien des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt zu widersprechen. Unter einem anderen Gesichtspunkt jedoch — nämlich bei der Berücksichtigung der Beziehung zum Erkenntnissubjekt — ist aber diese real-metaphysische Unterscheidung eine „logische" im Gegensatz zur real-physischen oder entitativen. Beide Gesichtspunkte werden nun weder beim hl. Thomas noch auch bei den neueren Thomisten hinreichend auseinandergehalten und daraus ergibt sich die Verschiedenheit der Interpretation, aber auch die Notwendigkeit einer Klärung. Bei dieser wäre insbesondere noch die verschiedene Auffassung des *esse* zu beachten. Um das alles nun auch wirklich überzeugend darzutun, dazu reicht eine Abhandlung von 15 Seiten allerdings nicht aus.

Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch. Von Fritz-Joachim v. Rintelen (S.-A. aus: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrg. VIII, Heft 2). 8° (59 S.) Halle 1930, Niemeyer. — Die Abhandlung bildet eine Vorstudie zu einem größeren historischen und systematischen Werk über „Das philosophische Wertproblem". Sie gewährt in kurzer Übersicht einen guten Einblick in das Ringen von Troeltsch, um den Relativismus auf dem Gebiet des Geisteslebens zu überwinden. R. spricht mit Recht von einem Versuch einer Überwindung des Historismus; denn zu einer wahren Überwindung desselben ist Tr. nicht vorgedrungen, trotzdem er verschiedene Wege dazu eingeschlagen hat. Weder der Anschluß an Lotze und Dilthey noch auch die Anlehnung an die idealistische Geltungsphilosophie, insbesondere Rickerts, konnte Tr. befriedigen. Aber auch in der dritten, auf den Neukantianismus folgenden realistischen Phase der Kultursynthese findet Tr. nicht den rechten Einklang des individuell Werthaften und Einmaligen mit dem Allgemeingeltenden. Die historisch-einmalige kulturelle Ganzheit kann nur in ihrem Bereich für die einzelnen Glieder als Kultur- und Wertideal in Betracht kommen. In der letzten Periode greift Tr. auf einen ethischen Personalismus zurück, womit er in die Bahnen der kantischen Ethik einlenkt. Auf diesem Boden

glaubt Tr. einen sicheren Halt gewonnen zu haben zur Überwindung des historischen Relativismus. — An die Darstellung schließt der Verf. einige treffende kritische Bemerkungen an, die in dem angekündigten Werke ihren Ausbau finden sollen.

Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Von Lorenz Fuetscher S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, III. Bd., 2.—4. Heft). 8° (VIII u. 276 S.) Innsbruck 1930, Fel. Rauch. M 10.—. Hier möge noch die Anzeige einer eigenen Schrift gestattet sein, die einen klärenden Beitrag bieten möchte zu der in den letzten Jahren so viel diskutierten Frage nach der Begründung des Kausalprinzips. Drei Auffassungen treten uns dabei hauptsächlich entgegen. Während die einen glauben, an den herkömmlichen Aufweisen absolut festhalten zu sollen, geben andere die Hoffnung auf eine zufriedenstellende rationale Begründung preis. Wiederum andere versuchen einen Mittelweg einzuschlagen, indem sie eine neue Begründung zu geben suchen, die nicht mehr an den mit Recht gerügten Mängeln krankt. Dieser Aufgabe waren in der letzten Zeit insbesondere mehrere Schriften Geysers gewidmet. Dasselbe Ziel habe auch ich in der vorliegenden Arbeit vor Augen. In der Überzeugung, daß eine möglichst klare Herausarbeitung des Problems schon einen großen Teil seiner Lösung bedeutet, suche ich vor allem die drei grundlegenden Prinzipien, nämlich das des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Finalität, in ihrem Sinn und ihrer gegenseitigen Beziehung darzulegen. So allein lassen sich einem Aufweis die Wege ebnen, der jedem Vorwurf einer *petitio principii* entgeht. Das Ergebnis ist die Selbständigkeit des Prinzips vom zureichenden Grund, das etwas wesentlich anderes besagt, je nachdem man es als formales Soseinsprinzip oder als dynamisches Daseinsprinzip auffaßt. Im letzteren Sinn ist es ein selbständiges Prinzip eigener Ordnung und es spaltet sich in die beiden koordinierten Prinzipien vom Daseinsgrund und vom Zweckgrund bzw. in das Kausalprinzip und in das Finalitätsprinzip. Damit ist dann auch der Aufweis der absoluten Geltung dieser Prinzipien vor eine neue Aufgabe gestellt. Ich führe denselben insbesondere aus der Natur des Erkennens als *intus legere*, d. h. aus dem Primat des Seins gegenüber dem Erkennen. Damit sind dann auch diese Prinzipien primär Seinsprinzipien und deshalb auch Denkprinzipien. Hier treffen und scheiden sich Kant und die Scholastik. Nach beiden sind es dieselben Bedingungen, welche das „Sein" und das Erkennen ermöglichen. Nach Kant haben wir den Primat des Erkennens gegenüber dem „Sein" und darum — weil auch überdies das menschliche Erkennen hinsichtlich der Dinge an sich nicht konstitutiv ist — die Einschränkung des Wissens auf die Erscheinung. Nach der Scholastik dagegen haben wir den Primat des Seins gegenüber dem Erkennen, wie das in der Definition der Wahrheit, der objektiven Evidenz als Wahrheitskriterium usw. zum Ausdruck kommt. Darum sind die in Frage stehenden Prinzipien primär Seinsprinzipien und als solche geltend für „Dinge an sich" und deshalb auch Denkprinzipien. Ein Postulat ihrer Realgeltung verliert dann jeden Sinn. So gibt die Begründung dieser Prinzipien zugleich auch den von Kant so eindringlich geforderten Rechtsausweis der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft von Dingen an sich. Es ist damit auch das Se

als durchaus rational aufgewiesen: es kann nicht bloß nichts Undenkbares, sondern auch nichts schlechthin Unbegreifbares geben, sowohl nach seinem Woher als auch nach seinem Wozu. Damit ist eine grundlegende These der scholastischen Metaphysik und Erkenntnistheorie — *omne ens est verum* bzw. *intellectus est aptus ad intellegendum omne ens* — ihrem ganzen Umfang nach gerechtfertigt. Die Stellung der genannten Prinzipien in der Systematik wird stets eigens hervorgehoben. Aus dem gegebenen Aufriß ist auch ersichtlich, daß im Laufe der Untersuchung wichtige Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik erörtert werden müssen, so besonders die Natur des Erkennens, die Evidenz, die Kontingenz, das Wesen Gottes, die Analogie des Seins u. a. Damit möchte das Buch, wenn es auch in einzelnen Punkten von manchen Scholastikern abweicht, doch nicht der Polemik dienen, sondern einem selbständigen Durchdenken und Weiterführen echt scholastischer Gedanken und damit auch einer tieferen Erkenntnis der Wahrheit.

Lorenz Fuetscher S. J.

La Psychophysique humaine d'après Aristote. Par Paul Siwek (Collection historique des grands philosophes). 8° (VIII u. 210 S.) Paris 1930, Alcan. Fr 30.—. Das Verhältnis der Tätigkeiten des Leibes und der Seele zueinander bildet eine wichtige Frage der Psychologie; von den Philosophen, die nicht in einem krassen Materialismus stecken bleiben, glauben die einen, Leib und Seele hätten je einen gänzlich unabhängigen, im besten Fall harmonischen Ablauf von Tätigkeiten (psychophysischer Parallelismus); andere wiederum nehmen ein reziprokes Aufeinanderwirken von Leib und Seele nach Art von mechanischen Ursachen an. Die erste Ansicht wird den Tatsachen nicht gerecht, die zweite läßt die Frage ungelöst, wie denn das Geistige auf Körperliches, Materielles auf Seelisches wirken könne (1–6). Dem gegenüber bedeutet die Lehre des Aristoteles einen neuen, aussichtsreicheren Versuch, dieses Problem zu lösen. Die gegenseitige Einwirkung wird voll und ganz anerkannt; aber die Wirkungen vom Körperlichen auf das Geistige und umgekehrt stehen nie unvermittelt da, es sind vielmehr, um so zu reden, Transformatoren am Werk, d. h. die vegetativen, sinnlichen und geistigen Kräfte der einen Seele, die gleichzeitig als die substanzielle Form des Leibes mit diesem eine innige Verbindung eingeht, wirken in harmonischer Weise zusammen. Im einzelnen wird gezeigt, wie die Außenwelt die Sinnestätigkeiten anregen, die Wahrnehmungen hervorrufen kann (88—128), wie andererseits die Seele die körperliche Bewegung zustande bringt (129–150), wie die geistige Bildung von Allgemeinbegriffen vor sich geht (151–170), wie endlich der Zweck des Ganzen, die vollständige Ausbildung der Seele mit all ihren Kräften und Fähigkeiten, alles in Bewegung setzt unter der Leitung des freien Willens (171—189). Bei all diesen Tätigkeiten haben wir ein vielfaches Zusammenspielen der vier Ursachen im Sinne des Aristoteles, der Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache. Die Arbeit zeigt, wie sehr der Verf. den Gegenstand beherrscht; sind auch die einzelnen Gedanken nicht neu, so ist doch die Zusammenstellung eines so reichen Materials unter der Rücksicht des Zusammenwirkens von Seele und Leib neu und wertvoll. Besonders tritt der Gegenwartswert der aristotelischen Psychologie hervor,

da S. als guter Kenner heutiger psychologischer Fragestellungen sehr häufig von letzteren ausgeht und die Überlegenheit des alten Stagiriten aufzeigt, wenn man auch nicht mehr alle Auffassungen von Aristoteles annehmen kann. Die Arbeit ist klar geschrieben, manchmal etwas weitschweifig; es ist ihr weiteste Verbreitung zu wünschen, namentlich bei nichtscholastischen Philosophen.

Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino. Vol. I: Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio. Von A. Masnovo (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Scienze filosofiche 16). gr. 8° (VIII u. 283 S.) Milano 1930, Società Editrice „Vita a Pensiero". L 20.—. Masnovo will in diesem ersten Bande die natürliche Gotteserkenntnis bei Wilhelm von Auvergne († 1248) herausarbeiten, aber auch gleichzeitig dessen Lehre ideengeschichtlich in die Zeit hineinstellen, den Quellen nachspüren, die Eigenleistung dieses bedeutenden Theologen und Philosophen sichtbar machen und den Einfluß seines Schrifttums auf die Nachwelt bestimmen. Dieses Ziel wird durch ein sorgfältiges, vorurteilsfreies Eingehen auf die Schriften Wilhelms, unter Berücksichtigung der einschlägigen französischen, englischen und deutschen Literatur und durch eine Sprache, die der Ausdruck klarer und tiefer Gedanken ist, in ganz hervorragender Weise erreicht. Nur die wichtigsten Ergebnisse sollen hier aus dem reichen Inhalt gebucht werden. Wilhelm, so wird schon im ersten vorbereitenden Kapitel: *La crisi universitaria a Parigi dal 1229 al 1231,* ausgeführt, läßt bei der im übrigen angenommenen Definition der Seele von Aristoteles: *perfectio prima corporis physici organici* das entscheidende Wörtchen *prima* aus; das haben bisher auch die besten Philosophiehistoriker wie Stöckl, de Wulf und Geyer übersehen (24 f). Den Hauptgegenstand der Untersuchung bilden die Gottesbeweise Wilhelms. M. zeigt im dritten Kapitel, daß Wilhelm durchaus nicht anselmianischen, aprioristischen Gedankengängen erlegen ist, wie St. Schindele und M. Baumgartner meinten, daß er vielmehr die wirkliche Erfahrungswelt zum Ausgangspunkt des Aufstieges zu Gott nahm (57—89). Ebensowenig ist Wilhelm unter die Ultrarealisten zu rechnen, sei es im platonischen, sei es im abgeschwächten Sinne des Wilhelm von Champeaux (4. Kap.: *Oltre il realismo esagerato;* 91—131). Bei dieser Gelegenheit bringt M. nicht unwichtige Gründe dafür, daß Roszellin wirklich den extremen Nominalismus vertreten habe, der ihm bisher nur mit einer gewissen Reserve zugeschrieben wurde (111 f), ebenso werden neue Anhaltspunkte aufgedeckt, die Wilhelm von Champeaux in dem Sinne als extremen Realisten erscheinen lassen, als er ein *universale in re* lehrt. Die Gotteserkenntnis, so werden wir im 5. Kapitel: *Oltre l'innatesimo,* belehrt, ist nach Wilhelm auch nicht angeboren, wie Alexander von Hales zu lehren scheint (131—159). Im nächsten Kapitel: *Oltre l'eclettismo* (161—207) kann M. als Zentralidee in der Theodizee unseres Philosophen Gott als *ens per essentiam* oder als ein Wesen, dessen Sosein und Dasein identisch sind, feststellen und glaubt damit in Wilhelm einen geistigen Vorläufer von Meister Ekkehart zu finden (175). An dieser Stelle nimmt M. die Gelegenheit wahr, zu untersuchen, ob Wilhelm wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, als erster Scholastiker in der Realunterscheidung zwischen Sosein und Dasein das eigentlich Charakteristische

am Geschöpflichen erblicke. Die Frage ist zu bejahen, im Geschöpf ist nach Wilhelm das *id quod est* und das *id quo est* real verschieden. Aber welchen Sinn hat diese Unterscheidung? M. kommt zur überraschenden, bisher unbekannten, aber überzeugenden Feststellung: das *id quo est*, ist nach Wilhelm nichts anderes als das göttliche Sein und zwar nicht bloß das göttliche Sein wirkursächlich gedacht, sondern auch als *quasi causa formalis*, allerdings nicht in einem pantheistischen Sinne. Wilhelm ist in seinem tiefsten Wesen nicht Kompilator, sondern Systematiker, so wird im 7. Kapitel: *I primi lineamenti del sistema* (207–241), ausgeführt. Wilhelm geht nämlich von seinem Lieblingsbegriff von Gott als *ens per essentiam* aus und er schreitet durch Deduktion zu den Eigenschaften Gottes vom Unverursachtsein, von der Ewigkeit von der höchsten Einfachheit weiter, von dieser letzteren wiederum zur Einzigkeit Gottes. Nachdem im 8. Kapitel: *Variazioni*, einige Spielarten des Hauptbeweises für die Existenz Gottes aus der Kontingenz der Geschöpfe dargelegt sind, wird im Schlußkapitel unter dem Schlagwort *Problemi eterni* die interessante Prinzipienlehre Wilhelms erörtert (363–383). Die Prinzipien sind primär nicht solche der Gegenstände, sondern der Erkenntnis, *formae intelligibiles*. Aber woher stammen sie dann? Von den Wirklichkeiten können sie nicht erborgt sein. Würde z. B. die Kausalrelation aus den Gegenständen stammen, dann müßte zwischen den Ursachen und den Wirkungen eine Ähnlichkeit bestehen. Dem ist aber nicht so; kommt die Erde zwischen Mond und Sonne zu stehen, welche Ähnlichkeit besteht zwischen dieser Stellung und der Finsternis des Mondes (267)? Die Prinzipien werden aber auch durch die Analyse der Begriffe nicht gewonnen (ebd.). So bleibt nach Wilhelm nichts anderes übrig, als daß der Verstand in einem besonderen göttlichen Lichte diese Prinzipien schaue. Die Gegenstände sind nur die Gelegenheiten für die Applizierung der anderweitig erkannten Prinzipien. *Nihil novi sub sole!* Es liegt auf der Hand, daß eine solche Lehre nach ihrer negativen Seite hin eine auffallende Ähnlichkeit mit der Auffassung von D. Hume hat. M. ist nun dieser geistigen Verwandtschaft etwas näher nachgegangen und hat tatsächlich nicht zu verachtende Gründe ans Tageslicht gebracht, eine Abhängigkeit des neueren Philosophen von dem einstmaligen Bischof von Paris anzunehmen (277–283). Die angeführten Ergebnisse der Studie von Masnovo dürften zur Genüge gezeigt haben, wie befruchtend dieses Buch auf die Erforschung des Mittelalters einwirken kann. Möge es dem Verf. gegönnt sein, schon recht bald uns den versprochenen zweiten Band über Wilhelm von Auvergne zu schenken.

Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Von Alcuin Breuer S. D. S. gr. 8° (VIII u. 88 S.) Freiburg (Schweiz) 1929, St. Paulusdruckerei. M 3.50. — Wie der Titel vorliegender Dissertation besagt, kommen die Gottesbeweise bei Thomas und Suarez zur Behandlung; es werden die fünf bekannten Wege von Thomas dargelegt und die letzte Beweiskraft stets im Potenz-Aktgesetz im Sinne einer realen Unterscheidung gefunden. Im Anschluß daran werden dann die entsprechenden Beweise bei Suarez größtenteils als der Beweiskraft entbehrend gebrandmarkt (1–44). In einem zweiten und dritten Kapitel wird dann kurz die Ontologie des hl. Thomas der von Suarez gegenübergestellt und auf den allgemeinsten Seinsbegriff und die Analogie-

lehre der beiden großen Scholastiker etwas eingegangen (47—72). Die Schrift ist klar geschrieben, man weiß stets, was B. sagen will. Nach dem Titel soll die Arbeit eine historisch-kritische Untersuchung sein; als solche aber ist sie sozusagen wertlos. Die Argumente werden niemals historisch analysiert, es werden vielmehr nur die alten Beweise in ein neuzeitlich thomistisches Gewand gekleidet. Das gilt z. B. vom Bewegungsargument. Nach bedeutenden Erklärern des hl. Thomas, unter denen auch Cajetan erscheint, hat Thomas an dieser Stelle die lokale Bewegung vor Augen (vgl. meine Schrift: Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis [Philosophie und Grenzwissenschaften III/1], Innsbruck 1930); B. supponiert ohne weiteres den ganz allgemeinen Bewegungsbegriff (16). Beim dritten Beweise wird zitiert Summa theol. 1, q. 2 a. 3, die Durchführung des Beweises jedoch im Anschluß an C. g. 1,15 vorgenommen, die Schwierigkeit des dritten Weges an der klassischen Stelle mit keinem Worte erwähnt (20—26). Mit Recht verlegt B. den letzten, ausschlaggebenden Grund aller Gottesbeweise in die Potentialität der Geschöpfe, wonach die Wesenheit nicht formell die Existenz einschließt und die beiden, Sosein und Dasein, sich wie Potenz und Akt verhalten (10); aber daß das Sosein und das Dasein als Potenz und Akt gefaßt real verschieden sein müssen und daß ein metaphysisches Potenz-Aktverhältnis nicht genüge, wird stets vorausgesetzt und auf den Grundsatz verwiesen: *Actus non limitatur nisi per potentiam subiectivam;* dieser Satz wäre aber selbst noch zu beweisen, da er keineswegs unmittelbar einsichtig ist. Vielleicht noch unhistorischer wird bei Suarez vorgegangen. Es werden einfach Texte zusammenhanglos hergenommen und nach vorgefaßten Anschauungen erklärt. Am häufigsten kehrt der Vorwurf wieder, Suarez habe aus der Abhängigkeit der Geschöpfe auf Gottes Existenz geschlossen und in dieser Abhängigkeit den allen Geschöpfen eigentümlichen Wesenszug gefunden (18 f. 31 f). Richtig an dieser Behauptung ist, daß Suarez den Abhängigkeitscharakter der Geschöpfe scharf betont und dazu hatte er auch allen Grund. Unrichtig dagegen wird behauptet, Suarez habe die Abhängigkeit der Geschöpfe als das Erste in der Erkenntnisordnung angesehen. B. gibt ja selbst wieder zu, Suarez habe die Abhängigkeit aus der beschränkten Vollkommenheit der Geschöpfe gefolgert (31). Die Endlichkeit ist mithin auch bei Suarez der Ausgangspunkt auf dem Wege zur Existenz Gottes. Daß aber Suarez die Endlichkeit nicht wiederum durch die Abhängigkeit erklärt, sondern der innersten Natur der kontingenten Wesen nachspürt und sie ebenfalls durch das Verhältnis ihres Soseins zum Dasein zu bestimmen sucht, das beweist zur Genüge u. a. die Disputatio metaphysica 31, wo er die begriffliche Verschiedenheit von Sosein und Dasein, die in den Dingen selbst ihr Fundament hat, als das Charakteristische der Geschöpfe nachweist. Auch ist es ganz begründet, die Abhängigkeit, nachdem sie einmal aus der Endlichkeit der Geschöpfe eingesehen ist, als einen Wesenszug gerade des Geschöpflichen heranzuziehen. Das wäre nur dann wertlos, wenn die Abhängigkeit bloß ein logisches Akzidens am Geschöpfe wäre, also unbeschadet der aktuellen endlichen Wesenheit dasein und nicht dasein könnte, eine Annahme, die wohl auch B. nicht machen wird. Ist die Abhängigkeit aber mehr als ein logisches Akzidens am Geschöpfe, dann ist sie zum wenigsten eine Proprietät, die Proprietät aber, wie schon der Name sagt, charakterisiert den Träger derselben.

Das Prinzip der Identität Grundlage aller Schlüsse. Von G. Kostelnyk, aus dem Ukrainischen übers. von V. D. Sadowskij. gr. 8° (56 S.) Lemberg 1929. Stauropygianisches Institut. — Kostelnyk geht es um die Frage, welches Prinzip die Schlüsse im allgemeinen tragfähig und folgerichtig mache. Daß es irgendeine Identität sein müsse, die das Schließen ermöglicht, wird wohl im allgemeinen festgehalten, die Frage ist nur, welche Identität gemeint sei. An eine dreifache Identität könnte gedacht werden, je nachdem man die Beziehungen des Umfangs oder des Inhalts oder das gegenständliche Zusammenfallen der Begriffe als Glieder des Schlusses ins Auge faßt. Dieselbe Frage stellt sich primär schon beim Urteil ein. Gegenüber der Umfangstheorie der traditionellen Logik vertritt nun K. die Ansicht, daß die Inhalte der Schlußelemente, bzw. die Identität dieser Inhalte das Entscheidende sei. Das Büchlein führt einen beachtenswerten Gedanken näher aus. Wenn man nämlich beim Urteil mit Recht eine Identität zwischen dem Begriffsinhalt des Prädikates und dem Subjekt wenigstens unter einer bestimmten Rücksicht behaupten läßt, so ist nicht recht einzusehen, warum man nicht auch beim Schluß gerade diese inhaltliche Identität mehr, als es in der Regel geschieht, als tragendes Prinzip heranziehen soll. Übrigens hat auch die traditionelle Logik die inhaltliche Identität niemals unbeachtet gelassen; so bezieht sich beispielsweise die erste Regel für die Folgerichtigkeit der Schlüsse: *Tum re tum sensu triplex modo terminus esto*, ausschließlich auf die inhaltliche Seite der Schlußglieder. In formeller Hinsicht würde die Schrift bedeutend gewinnen, wenn die Gliederung des Ganzen auch rein äußerlich hervorträte und die Übersetzung ins Deutsche besser wäre.

Josef Santeler S. J.

Die Unsterblickkeit der Seele. Von Georg Heidingsfelder. kl. 8° (376 S.) München 1930, Max Hueber. M 6.—, geb. M 7.80. — Die Absicht des Buches ist nicht, über den behandelten Gegenstand viel Neues vorzubringen; das ist schwer. Aber es faßt in gut orientierter, gründlicher und zugleich angenehmer Darstellung, die durch viele Zitate belebt ist, alles zusammen, was über diese hochwichtige Menschheitsfrage geschrieben worden ist und noch geschrieben wird, vor allem im Sinne einer gediegenen Begründung derselben. Der Verf. steht ganz auf dem Boden der scholastischen Philosophie. Nachdem er in sorgfältiger historischer Überschau die philosophische Überzeugung der Vergangenheit und im Gegensatz hiezu die überwiegende Bezweiflung oder Verneinung der Unsterblichkeit in der Gegenwart dargelegt hat, entwickelt er die metaphysischen Beweise, die er mit Recht als die berufensten ansieht, den aus der geistigen Natur der substanziellen Seele und den aus der Notwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung, um dann noch die allgemeine Menschheitsüberzeugung als Beweis hinzuzufügen. Den okkultistischen Vorkommnissen will er keinerlei Beweiskraft zugestehen. Die Beweise sind gut durchgeführt. Nur hie und da fühlt man ein Bedürfnis, daß einiges etwas schärfer gefaßt und durchgeführt würde, z. B. wie weit die Unsterblichkeit als bloßes Überdauern des Todes und wie weit sie auch als ewiges Fortleben bewiesen ist, wie es ferner mit der Unsterblichkeit im letzteren Sinne bei den Verdammten steht. Der Verf. unterzieht dann noch

die bekannten modernen Ersatzformen der Unsterblichkeit, wie das Fortleben in den Kindern oder im Kulturleben der Nachwelt, einer verständnisvollen Betrachtung und bespricht endlich die Art des jenseitigen Lebens der Seele, soweit es rein philosophisch bestimmbar ist; dabei tritt er für eine natürliche Auferstehung des Leibes ein. Zum Schluß folgt noch eine Sammlung von Texten für die Unsterblichkeit aus altheidnischer und neuerer Zeit, die manchem erwünscht sein wird. Das Werk verdient warme Empfehlung.

Josef Donat S. J.

Sittliche Rechtslehre. Der Versuch einer objektiven Erforschung des Rechts von Emil Erich Hölscher. Bd. I: Allgemeine Rechtslehre. Bd. II: Angewandte Rechtslehre. 8° (352 u. 372 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 22.—, geb. M 27.—. „Dieses Buch ist eine innere Befreiung von Zweifeln, die mich seit meiner juristischen Studienzeit verfolgt haben." Mit diesem ersten Satz der Vorrede hat der Verf. selbst die Eigenart des Buches aufs klarste gezeichnet. In langem Ringen hat er sich vom herrschenden Rechtspositivismus losgemacht und zur sittlichen Rechtsauffassung, dem Naturrecht im Sinne der *philosophia perennis*, durchgekämpft. Das Endergebnis hat er in diesem Werke niedergelegt. Bücher solcher Art haben immer ihren eigenen Reiz. Das gilt auch von diesem. — Der erste Band befaßt sich in vier Teilen — Die Voraussetzungen des Rechts, Das Recht als Wesen und Begriff, Recht und Sittlichkeit, Das Verhältnis des natürlichen zum positiven Recht — ausführlich und eingehend mit der allgemeinen Rechtslehre. Seine Auseinandersetzungen mit den Vertretern der positivistischen Rechtsphilosophie sind einfach spannend. Hie und da merkt man noch ein wenig, durch welche Schule H. gegangen, so wenn er z. B. S. 27 f sagt: „Allein können wir niemals über die Zeit und über den Raum hinausblicken, in dem wir uns befinden, und deshalb muß unsere individuelle Erkenntnis immer auf Raum und Zeit beschränkt bleiben." Der „Schöpfungsmythos" auf S. 145 ist wohl nur ein *lapsus calami*. — Hat der erste Band die Klärung der Begriffe und die Grundlegung einer richtigen Rechtslehre geboten, so bringt der zweite die Anwendung auf die einzelnen Rechtsgebiete. Der Staat, seine Gewalt und sein Recht; die Kirche, ihre Gewalt und ihr Recht; das Verhältnis von Staat und Kirche; das sittlich-positive Recht in seinen objektiven und subjektiven Beziehungen werden nach allen Seiten hin im Lichte der gewonnenen Erkenntnisse betrachtet. Den Abschluß bildet der fünfte Teil: das göttliche Recht. Eine ganze Reihe wichtiger Zeitfragen, wie z. B. Staat und Erziehung Besitz und Eigentum, werden berührt. Besonders sei hingewiesen auf die Darlegung der Lehre Sohms vom Kirchenrecht, das mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe. H. deckt die Grundlagen auf und aus deren Verständnis heraus bringt er die Lösung. In den Ausführungen über den Staat scheint uns H. doch zu sehr an der zufälligen Erscheinung heutiger und vergangener Staatengebilde zu haften. Diese mögen allerdings vielfach nichts anderes sein als das verkörperte „Macht geht vor Recht". Dennoch müssen wir unterscheiden zwischen dem, was der Staat seinem Wesen nach ist und dem, was durch die Sünde in ihn hineingetragen wird. — Das Buch ist durchgängig abgefaßt in schöner, edler, vielerorts gehobener Sprache.

An manchen, besonders an den philosophischen Stellen, wäre es zu wünschen, daß sie klarer wäre. — Über das Werk können wir uns nur freuen und den Verf. dazu beglückwünschen. Möchte es bei allen Berufenen die verdiente Beachtung finden und so mithelfen ein Recht zu schaffen, das „recht" ist.

Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Ein Versuch zur Grundlegung der Sozialethik von Rud. Kaibach (Abhandlungen aus Ethik und Moral 7). 8° (X u. 228 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. M 7.—, geb. M 9.—. Die Arbeit verbreitet sich über die Grundlage, den Begriff und die ethische Bedeutung des Gemeinwohles. Von diesem behauptet der Verf., daß es in der individualistischen, in der sozialistischen und auch in der solidaristischen Ethik nicht seiner Bedeutung gemäß gewürdigt worden sei, da es ausschließlich in den Dienst des Individuums gestellt werde. Daß dies im Individualismus und Sozialismus der Fall ist, darin kann man beistimmen. Nicht so ohne weiteres kann man sich dem Urteil über den Solidarismus anschließen. Die Selbständigkeit und Würde, die K. dem Gemeinwohl gegenüber dem Einzelwohl beilegt, unterscheidet sich im Grunde gar nicht von der, die ihm auch von der solidaristischen Ethik zuerkannt wird. Denn auch diese erklärt, daß das Gemeinwohl über die Summe des Sonderwohles hinaus eine eigene Bedeutung hat. Das kann jeder sehen, der ihre Lehre unbefangen prüft. Man könnte höchstens darüber streiten, ob die Solidaristen in allen Einzelfragen auch immer die entsprechenden Folgerungen aus ihren Aufstellungen gezogen haben. Doch das wird in der vorliegenden Schrift fast gar nicht behandelt. Auf S. 157 sagt K. sehr richtig: „Selbst die individuellste Handlung, die auf Gott oder das eigene Sein gerichtet ist, wird irgendwie die Seinsbeziehungen und das Tun und Lassen gegen andere beeinflussen." Hier, glauben wir, müßte eingesetzt werden. Zu wünschen wäre, daß sich K. einer einfacheren, durchsichtigeren Sprache bedient hätte. Der Stil ist mancherorts geschraubt, dunkel und schwer verständlich.

La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas par Leonhard Lehu O. P. 12° (264 S.) Paris 1930, Lecoffre. — Die Schrift richtet sich hauptsächlich gegen einen Artikel von P. Elter im Gregorianum 8 (1927) 335 ff, in dem die Ansicht vertreten wird, daß man nach dem hl. Thomas unter *ratio* als *regula moralitatis* nicht die *ratio ut particularis potentia*, sondern die *ratio ut principium formale specificans naturam hominis ut talis* zu verstehen habe. Demgegenüber sucht L. die gegenteilige Ansicht als die richtige zu erweisen. Es ist nach Inhalt und Ton eine Streitschrift.

Johann Kleinhappl S. J.

Moderne Totenbeschwörung. Von Bruno Grabinski. 8° (159 S.) Hildesheim o. J. (1928), Borgmeyer. — Die Schrift ist gegen den vulgären Offenbarungsspiritismus gerichtet. An der Hand zuverlässiger Berichte werden dessen Erscheinungen dargelegt und einer berechtigten Kritik unterzogen. Gr. erbringt so den überzeugenden Nachweis, daß sich in spiritistischen Zirkeln, soweit es sich um echte Phänomene handelt, nicht die guten Seelen Verstorbener kundgeben. Wenn eine natürlich-psychologische Erklärung aus-

geschlossen sei, müsse man vielmehr das Hereinwirken einer dem Menschen feindlichen dämonischen Geisterwelt annehmen. Die gemeinverständliche Schrift ist zur wirksamen Abwehr der spiritistischen Gefahr recht geeignet.

Alois Gatterer S. J.

Neues Testament

Die Heiligkeit im Urchristentum von Ragnar Asting (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 29). 8° (14* u. 322 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck und Ruprecht. M 19.50, geb. M 22.50. — Dieses Buch erstrebt das Ziel, Inhalt und Entwicklung des Heiligkeitsbegriffes im N. T. herauszustellen. Den Ausgang hiefür bildet die These, daß das Heilige seinem ersten Begriff nach „eine geheimnisvolle, wunderbare Kraft" sei, „die Personen und Dinge in Besitz nimmt und ihnen dadurch eine besondere Qualität verleiht" (7); diese Kraft ist nicht profan, nicht zur Welt gehörig (tabu), überweltlich, übernatürlich. In sekundärer Bedeutung bezeichnet heilig das ethisch Reine. Der ntl. Heiligkeitsbegriff hat seine mittelbaren Wurzeln im Hellenistischen und Hebräisch-Jüdischen. Ἅγιος in der hellenischen Schriftwelt bezeichnet dasjenige, was religiöse Scheu erweckt, das Unverletzliche (tabu), abgeschwächt: das Erhabene, Geheimnisvolle. Anders *qadoš* und ἅγιος in der LXX. Von Haus aus bedeutet es „abgesondert". In vornomistischer Zeit bezeichnet *qdš* das Wesen Jahves als des unendlich Erhabenen, Göttlichen, „den Inhalt seiner Seele". Von diesem Inhalt teilt Jahve denen mit, die ihm durch den Bund zu eigen geworden sind; er heiligt dadurch sein Volk, vor allem im Kult. Jahve legt sogar von seinem Seeleninhalt in die Lade (32) und ist damit seinem Volke real gegenwärtig. Der Heiligkeit von Kult und Kultort entspricht die Heiligkeit der Kultpersonen. Das Spätjudentum fügt zum Heiligkeitsbegriff ein nomistisches und ein apokalyptisches Moment hinzu. Der Nomismus vollendet einerseits die bereits durch die großen Propheten begonnene Ethisierung des Heiligkeitsbegriffes; neben der kollektiven Heiligkeit des Volkes entsteht eine individuelle. Andrerseits schafft er durch die gesteigerte Transzendenz Gottes Raum für eine mystisch-primitive Frömmigkeit, die im Gesetz ein *numen praesens*, „eine göttliche, mystische Potenz" sieht mit dem (religiösen) Leben als seiner „primären Kraftwirkung" (59). Daher die besondere Heiligkeit derer, die sich vorzugsweise mit dem Gesetz befassen, der Rabbinen. Die apokalyptische Strömung verengert den Heiligkeitsbegriff auf jene Kreise, die innerhalb des Judentums fromm, gottesfürchtig (gesetzestreu) leben.

Dieser vorbereitende Teil zeigt, nach welchen Begriffen der Verf. das N. T. zu beurteilen unternimmt. Seiner Ansicht nach erklärt sich der ntl. Heiligkeitsbegriff zum größeren Teil aus dem Israelitisch-Jüdischen, zum kleineren aus dem Hellenistischen. Er scheidet die Quellen in vorpaulinische, nebenpaulinische, paulinische und nachpaulinische, deren einige (Past, 1 Pt) von Paulus, einige (Hb, 1 Clem, Did, Barn, Herm) von der jüdischen Diaspora, andere (Apk, Jud, 2 Pt, Ign) vom hellenistischen Synkretismus beeinflußt sind; als Rest bleibt Jo und 1 Jo. Jeder dieser Teile bietet nach dem

Verf. eine so bunte Mannigfaltigkeit in der Verwendung des Heiligkeitsbegriffes, daß es unmöglich ist, sie hier im einzelnen wiederzugeben. Hervorgehoben seien als gute Beobachtungen die Erklärung von κλητοὶ ἅγιοι als die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, entsprechend dem atl. מִקְרָא קֹדֶשׁ, auch von ἅγιοι Phm 5. 7; Eph 3,5; 1,15; 4,12 f; Kol 1,26 und wahrscheinlich Rm 12,13; 1 Kor 16,15; Eph 3,8; 6,10; Apg 9,41, wo es Personen in autoritativer Stellung als solche bezeichnet. — Bei Paulus wird dann der Heiligkeitsbegriff unter der Einwirkung des Pneumagedankens zur mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott; doch bleibt das Sittliche stark betont. Im Nachpaulinischen findet der Verf. als ein Hauptmerkmal die „starke Verkirchlichung des Heiligkeitsbegriffes". Johannes, merkwürdigerweise ganz isoliert und den Ignatiusbriefen nachgesetzt, schließt sich im allgemeinen dem jüdischen vor- und nachpaulinischen Gebrauch an; doch meint der Verf. Stellen wie 10,36 und 17,17.19, weil Reste alter Mythen, nur als Analogien zu Mandäischem erklären zu können.

Es scheint mir zweifelhaft, ob der Ertrag der Studie der auf sie verwendeten Arbeit entspricht. Ein methodischer Mangel ist sicher, daß der Verf. allzu gläubig auf die ephemeren Thesen der Religionswissenschaft von der Schule S. Reinachs aufbaut; eine kurze Besinnung auf das, was wir als „heilig" ansehen, hätte zweifellos die Schwäche dieser Grundlagen erkennen helfen. Das Ethische im atl. Heiligkeitsbegriff setzt spätestens ein mit der Bundesschließung und ihren Verpflichtungen. Daß Gott nach atl. Auffassung einen „Seeleninhalt" hatte, und von diesem seinem Volke und sogar der Bundeslade mitgeteilt habe, entspricht schwerlich den anthropomorphen Redeweisen der Alten; diese anthropomorphen Redeweisen berechtigen übrigens nicht, das damit Ausgedrückte kraß menschlich oder gar materialisiert zu denken. Auch daß das Gesetz unter dem Einfluß der Rabbinen zum *numen praesens* geworden sei, ist eine äußerst unwahrscheinliche Erklärung. Bedenken erregt ferner die Gruppierung der Quellen. Das Rabbinische umfaßt gleich Jahrhunderte, beim Neutestamentlichen sind schon einige Jahrzehnte hinreichend, eine neue Entwicklungsetappe zu schaffen. Das als „ältere Schicht der Tradition" zusammengefaßte Material ist nicht ausreichend für eine Teiluntersuchung des Heiligkeitsbegriffes. — Sodann fehlt eine klare Entwicklungslinie durchwegs. Bald ist „heilig" jüdisch, bald hellenistisch, von eigentlich Christlichem ist kaum etwas zu merken. Man empfindet es als schweren Mangel, daß der Verf. nicht in die ntl. Gedankenwelt, zumal in die des Apostels Paulus eingedrungen ist, darum auch die innere Einheit der meisten der verschiedenen Bedeutungsarten von ἅγιος nicht empfunden hat. Mag man noch so sehr alles katholisch Dogmatische scheuen, Tatsache bleibt, daß es in mehr als einem wesentlichen Punkt den Schlüssel zu den ntl. Gedanken bietet, so zum Persönlichkeitsbegriff des Pneuma, zur trinitarischen Redeweise, zur Übernatur der Gotteskindschaft, zum Sakramentsbegriff. Wären diese Gedanken erkannt und, wenn auch nur als Arbeitsideen, angewendet worden, so hätte der ntl. Heiligkeitsbegriff zweifellos gewaltig an Tiefe und Klarheit gewonnen; es hätte sich herausgestellt, daß er nicht nur jüdische und hellenistische Anleihen enthält, sondern auch ausgesprochenen Eigenwert hat, der weder als jüdisch noch als hellenistisch er-

klärbar ist. Was S. 234 zusammenfassend über den Heiligkeitsbegriff bei Paulus gesagt wird, geht nicht über das hinaus, was man schon vorher wußte, daß nämlich dieser Begriff mit einer Reihe paulinischer Gedanken zusammenhängt. Wie weit dies den Heiligkeitsbegriff innerlich umgestaltet und bereichert hat, erfahren wir nicht; wir kommen nicht hinaus über den „Widerspruch" (217) einer bereits vom Pneuma verliehenen Heiligkeit und der vom Apostel so energisch geforderten, also noch nicht vorhandenen moralischen Heiligkeit. Die Grundauffassung des Werkes: Entwicklung um jeden Preis in restloser Abhängigkeit von der Umwelt, ist die Ursache, daß es so unzulänglich erscheint.

Synoptische Studien von Wilhelm Bußmann. Erstes Heft: Zur Geschichtsquelle. 8° (VIII u. 240 S.) Zweites Heft: Zur Redenquelle. 8° (VIII u. 215 S.) Halle a. S. 1925 u. 1929, Buchhandlung des Waisenhauses. — Die beiden vorliegenden Hefte, die die Geschichts- und Redenquelle der Synoptiker behandeln, sollen mit einem dritten Heft, in dem die Sonderüberlieferungen zur Sprache kommen, ein Ganzes bilden. Wie schon die Titel zeigen, steht der Verf. auf dem Boden der Zweiquellentheorie. Er beginnt den ersten Teil mit der Untersuchung, wie sich Lk zur Geschichtsquelle stelle. Da Lk mehr Dubletten bietet als Mt und Mk, folgert der Verf., daß Lk alles Traditionsgut aufgenommen habe, das ihm zugänglich war, und daß er es, von Stilistischem abgesehen, unverändert in sein Evangelium eingearbeitet habe. Weitere Beobachtungen führen den Verf. zum Schluß: Lk und Mt haben nicht die heutige Form von Mk als Geschichtsquelle benützt; vielmehr hat Lk eine relativ früheste Form der G(eschichtsquelle) vor sich gehabt, Mt und Mk eine durch einen galiläischen B(earbeiter) erweiterte Form. Aus dieser hat Mk mit geringfügigen Änderungen und Zusätzen sein Evangelium geschaffen. Nach diesen Ergebnissen untersucht und bearbeitet dann der Verf. den wahrscheinlichen Text von G. — Der zweite Teil bringt analoge Ergebnisse. Wiederum ist es Lk, der die R(edenquelle) treuer aufgenommen hat als Mt. R ist ein Gefüge aus einem mit Erzählungen durchsetzten Stück und einer reinen Redengruppe. Jenes nennt der Verf. wegen der darin enthaltenen Perikopen über den Täufer T, für die reine Redengruppe behält er die Sigle R. T muß von Mt und Lk oder für sie aus dem Aramäischen übersetzt worden sein, worauf die Verschiedenheit im Ausdruck hinweist, in der T bei Mk und Lk enthalten ist; R lag griechisch vor. Wahrscheinlich haben T und R ursprünglich gesondert für sich existiert, waren jedenfalls nie miteinander verbunden. T scheint Jerusalemischen Ursprungs und als Ergänzung zu G gedacht zu sein. Den wahrscheinlichen Wortlaut von T und R sucht der Verf. S. 137—149 herzustellen. Er nimmt an, daß Lk sein Evangelium zuerst geschrieben habe und zwar auf Grund der um T bereicherten G, näherhin aus den Quellen G+T und R (nebst Sondergut), Mk habe G+B (d. h. G in galiläischer Bearbeitung) vor sich gehabt, Mt G+T, G+B, und R. R wäre nach dem Verf. vor G geschrieben worden.

Eine eingehende Prüfung dieser Ergebnisse ist leider ein Ding der Unmöglichkeit, will man nicht, wie bereits ein Kritiker geschrieben hat, die ganze Arbeit Bußmanns nochmals wiederholen. Jedenfalls kann man dem Verf. die Anerkennung nicht versagen, daß er mit großer Zielstrebigkeit und

Findigkeit zu Werke gegangen ist. Seine Resultate sind klar gefaßt und haben vor den üblichen Formulierungen der Zweiquellentheorie unstreitig voraus, daß sie — kompliziert sind. Denn es sollte einen doch wundern, wenn das verzwickte synoptische Problem so einfach zu lösen wäre, wie die Zweiquellentheoretiker meistens vorgeben: G und R und eine Prise Sondergut. Allerdings wird die Zweiquellentheorie unter B.s Händen zur einer Vierquellentheorie zuzüglich der Sonderquellen. Das Lob der Klarheit, das seine Ergebnisse verdienen, ist freilich noch kein Urteil über ihre Zuverlässigkeit. Diese wird vielmehr recht sehr in Frage gestellt durch die Methode des Verf.s. Man vermag kaum zu erkennen, nach welchen Prinzipien er vorangeht; seine Ausführungen sind ein buntes Vielerlei von Stilistischem und Inhaltlichem, von Literar- und Sachkritik, von Aufdeckung von „Widersprüchen" und einem ungebührlichen Maß an Argumenten *e silentio*. Gerade von einigen tragenden Gedanken seiner Studie muß dieses letztere gesagt werden, wenn er z. B. schließt, daß Lk dasjenige, was er nicht bietet, auch nicht in seinen Quellen gelesen habe. Und doch wäre gerade bei dem so delikaten Stoff des synoptischen Problems möglichste Klarheit in den Prinzipien und ihrer Tragweite ein unbedingtes Erfordernis. Hierin verdienen Hawkins und der dem Verf. anscheinend unbekannte Cadbury entschieden den Vorzug; es ist darum auch so viel leichter, ihren Gedankengängen zu folgen als denen B.s. Ferner vermißt man bei ihm ungern Beobachtungen, die längst gemacht sind, wie die Th. Soirons über das Mnemotechnische bei den Synoptikern (Die Logien Jesu, 1916), oder die H. Cladders über die sekundäre Abfolge des Stoffes bei Mk im Vergleich zu Mt (Unsere Evangelien, 1919). Als schwerer Nachteil belastet endlich B.s Werk der Umstand, daß er nach dem Vorbild vieler seiner Vorgänger in wenig methodischer Weise die äußeren historischen Zeugnisse über die Verfasser der synoptischen Evangelien, über ihre Abfassungszeit und die Umstände ihrer Entstehung beiseite schiebt (die etwas willkürliche Berufung auf eine ihm gerade zusagende Interpretation von Papias kann hier füglich außer Anschlag bleiben). Die Evangelien sind wohl die einzigen Schriftwerke aus alter Zeit, die sich eine solche Behandlung gefallen lassen müssen. Freilich wäre bei unparteiischer Berücksichtigung dieser verschiedenen Momente die erste Voraussetzung der Studien B.s in Frage gestellt, daß es sich bei den Synoptikern einzig um geschriebene Quellen handle.

Das Neue Testament. Für das katholische Volk übersetzt im Verein mit mehreren Geistlichen der Diözese Rottenburg von Vinzenz Schweitzer. 12° (551 S.) Stuttgart 1930, Kepplerhaus. Geb. M 1.50. — Diese Übersetzung wurde erstmals unter Bischof Keppler angefertigt — vgl. die lobende Anzeige in dieser Zeitschrift 41 (1917) 311 f — und ist nun in verbesserter zweiter Auflage herausgegeben worden. Der Herausgeber nennt sie „das kleine Stuttgarter Neue Testament". In der Tat ist es ein kleines, sehr handliches, sauber gedrucktes Büchlein, das durch seinen unglaublich niedrigen Preis zur Massenverbreitung geeignet ist. Die Übersetzung liest sich im allgemeinen leicht; sie ist ob ihrer Schlichtheit an manchen Stellen der heute so gerühmten Übersetzung des Protestanten H. Menge sicher vorzuziehen. Andrerseits hätte dessen Übersetzung doch da und dort als Wegweiser dienen

können. Man vergleiche beispielshalber Rm 5,12: Menge sperrt „einen" und kennzeichnet das Anakoluth durch einen Gedankenstrich; Rm 6,4 gibt Menge wieder: „in einem neuen Leben wandeln", die kleine Stuttgarter „einen neuen Lebenswandel führen". Das ist scheinbar dasselbe, und doch ist es bei dieser Fassung, im Unterschied zu jener, nicht oder nur schwer möglich, daß der Leser an ein Leben denkt, das sich nicht nur im Sittlichen abspielt, sondern zugleich ein vorsittliches Element enthält, die heiligmachende Gnade, an die der Text bei Paulus, zumal im Zusammenhang mit V. 2—11, erinnert. Im V. 6 bietet die kleine Stuttgarter für ἵνα καταργηθῇ „damit zerstört würde", Menge treffender „damit außer Wirksamkeit gesetzt werde". Rm 1, 1—4 wäre wohl mit Menge und nach Analogie zu Eph 1,3 ff besser in gutverbundene kleinere Sätze zerlegt worden. Diese auf ein paar Stichproben gestützten Anmerkungen wollen nicht als kleinliche Nörgeleien aufgefaßt sein, sondern als Anregung, bei einer doch bald erforderlichen Neuauflage der Übersetzung, wo es möglich ist, noch mehr Genauigkeit und Feinheit zu verleihen.

Homiletischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Mit Inhalts- und Gebrauchsregistern. Von Franz Stingeder. 8° (440 S.) Linz a. D. 1930, Kath. Preßverein. S 12.—. Domprediger Dr. F. Stingeder hat von jeher der Verwertung des ganzen Bibeltextes auf der Kanzel das Wort geredet. Im vorliegenden Werk gibt er ein Beispiel, wie das Matthäusevangelium in solcher Weise homiletisch verwertbar ist. Er bietet in gedrängter Form und etwas trocken den Gedanken der einzelnen Verse und zeigt, wie dieser für die Bedürfnisse der Gegenwart ausgenützt werden kann. Viele gutgewählte Zitate aus Vätern, Exegeten alter und neuer Zeit und modernen Schriftstellern vermehren das an sich schon reiche Gedankengut. So wird St.s Werk zu einem gehaltvollen, anregenden Leitfaden für alle, die das Matthäusevangelium zum Gegenstand ihrer Homilien wählen.

Die Gotteskraft. Sonntagslesungen über den Römerbrief. Von Alois Tappeiner S. J. 8° (217 S.) Wien 1930, Verein Volksbildung. S 5.40. — Eine aus Kanzelvorträgen erwachsene Schrift. Sie bildet keinen eigentlichen Kommentar, da nicht Vers um Vers erläutert werden. Vielmehr hebt der Verf. aus jedem Stück den Hauptgedanken oder einen Hauptgedanken heraus und stellt ihn in fesselnder, populärer Weise dar. Dabei wird mit Geschick der Gedankengang des Briefes in seinen Leitideen herausgearbeitet, so daß diese Sonntagslesungen in ihrer Gesamtheit eine recht gute, leicht faßliche Einführung in den so schwierigen Römerbrief bilden.

Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Übersetzung des Hebräerbriefes. Von Karl Theodor Schäfer (Römische Quartalschrift, 28. Supplementheft). 8° (XII u. 200 S.) Freiburg 1929, Herder. M 10.—. Da der Hebräerbrief wegen seiner bis ins 4. Jh. hinein bezweifelten Echtheit eine gewisse Sonderstellung in der Überlieferung der Paulusbriefe einnimmt, ist Schäfer, ein Schüler Vogels', vollauf im Recht, wenn er die Geschichte der (alt-)lateinischen Übersetzungen für diesen einen Brief gesondert untersucht; ist doch auch das entsprechende Textmaterial für Hebr. weit geringer als für die andern Stücke des Corpus Paulinum. Der Verf. gelangt zu folgenden Hauptresultaten: Als erste mit größerer Wahrscheinlichkeit erschließbare altlatei-

nische Übersetzung dürfte jene zu gelten haben, die im Codex Harleianus 1772 (z) vorliegt und die man dem 3. Jh. zuzuweisen hat. Sie bildet die Vorläuferin des Typus δ, dessen Hauptzeuge d (Claromontanus) ist. δ dürfte ebenfalls noch im 3. Jh. entstanden sein und zwar in Italien; er diente als Grundlage für die Vulgata, die sein Gebiet, Italien und Südgallien, schon in der ersten Hälfte des 5. Jh.s eroberte. In Nordafrika dagegen war ein anderer Typus des altlateinischen Hebr. verbreitet (ρ), den vor allem Augustinus und die Fragmenta Frisingensia (γ) vertreten. Dieser Typus dürfte eine selbständige, wenngleich in gewisser Anlehnung an δ entstandene Übertragung aus dem Griechischen sein; da sie sich zuerst bei Augustinus findet, glaubt der Verf., diesen Kirchenlehrer als ihren Urheber bezeichnen zu können. Sie blieb in Afrika bis ins 6. Jh. hinein in Geltung. Jedenfalls hätten wir hier einen Beleg mehr dafür, daß Itala und Afra verschiedene Textformen sind. Den Untersuchungen fügt der Verf. den Hebr.-Text des Claromontanus bei, ferner der Fragmenta Frisingensia, des Harleianus, mit steter Korrektur der ungenügenden Ausgabe Buchanans, des Liber Comicus Toletanus (Hebr. 1,12), sowie der in Betracht kommenden Väterzitate, angefangen von Ambrosius und Augustinus.

Studia Joannea. Disseruit Jacobus-M. Vosté O. P. (Opuscula Biblica Pontificii Collegii Angelici). 8° (369 S.) Romae 1930, Collegio Angelico. — Diese Studia bedeuten keine Arbeit an Problemen, sondern sind aus akademischen Vorlesungen entstanden und als Handbuch für Hörer der Theologie gedacht, und zwar bei einem Jahreskurs von zwei Wochenstunden. Deswegen hat der Verf. keinen Kommentar geboten, sondern sich mit einer Auswahl von Stücken begnügt. Auf eine kurze Einleitung folgen der Prolog mit einem Exkurs über den Logos, die Nikodemusperikope, das eucharistische Kapitel 6, das letzte Abendmahl (Fußwaschung, mit einem Exkurs über die Fußwaschung in der Liturgie, Verrat des Judas, Abfolge der Ereignisse), die Abschiedsreden (nur skizziert; an Hauptgedanken herausgehoben: Dreifaltigkeit, Jesus und die Seele, Jesus und die Kirche), das Hohepriesterliche Gebet, die Chronologie des Leidens, die Kreuzigung, die Auferstehung. Die Zweckbestimmung des Buches beherrschte die Auswahl; es sind nicht die schwierigsten Stücke ausgewählt, sondern einige der dogmatisch wichtigsten, dazu einige wissenswerte chronologische Fragen, wie sie einem Studierenden leicht auftauchen. Thesen, die mitunter im Anschluß an die Worterklärung eingefügt sind, und Zusammenfassungen der in einem Stück enthaltenen dogmatischen Gedanken dienen unmittelbar dem dogmatischen Schulstudium. Die Darstellung ist sehr übersichtlich, ziemlich frei von gelehrtem Ballast, dank der steten Berücksichtigung der Exegese der Vorzeit und der modernen Literatur geeignet, eine wissenschaftliche Auffassung der behandelten Teile des Johannesevangeliums zu vermitteln.

Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems. Von Joseph Sickenberger (Biblische Zeitfragen XIII, 1—2). 8° (120 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 2.35. — Das 1915 begonnene Werk S.s findet hier seine Fortsetzung. Der erste Teil behandelt Kindheit, Taufe und erstes Wirken Jesu, der zweite und dritte (1917 und 1921) den Großteil seiner galiläischen Wirksamkeit, der

vierte (1926) die Johanneskapitel 7–11. Nun folgt im fünften der Schluß des Wirkens Jesu außerhalb Jerusalems, insbesondere die Wunder außerhalb Galiläas, Jüngerbelehrungen und die Reiseberichte. Wie in den ersten Bändchen und vielleicht noch mehr fühlt man in diesem die kundige Hand des gereiften Exegeten. Bei aller Einfachheit der Darstellung werden alle einschlägigen Probleme der Einzeltexte und der Synopse berücksichtigt, die Bedeutung der Worte und Taten Jesu kurz und doch ergiebig dargelegt, dabei aber mit großer Zurückhaltung die Wahl freigelassen, wo eine halbwegs sichere Entscheidung nicht möglich ist. Es dürfte, mindestens in deutscher Sprache, kein Leben Jesu geben, das auf so engem Raum eine solche Fülle des Wissens bietet wie dieses Leben Jesu des Münchener Exegeten. Die Sehnsucht nach dem Schlußbändchen ist wohl begründet.

Paul Gächter S. J.

Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung mit Textproben und Wörterverzeichnis. Von Franz Zorell S. J. 4° (IV u. 164 S.) Rom 1930, Institutum Biblicum. Lire 40.—. Die aus dem 5. Jh. n. Chr. stammende georgische Bibelübersetzung erfreut sich in neuerer Zeit einer stets wachsenden Wertschätzung. Leider aber war es dem Exegeten nicht leicht gemacht, den Schatz zu heben. Es mangelten sämtliche Hilfsmittel. Aus diesem praktischen Bedürfnis, ein kurzgefaßtes, übersichtliches, klares Handbuch zum Erlernen der georgischen Sprache vor allem für Anfänger zu schaffen, ist Z.s Grammatik hervorgegangen. Da die älteren Grammatiken bereits veraltet und zudem entweder vergriffen oder schwer zugänglich waren, neuere aber teils in russischer, teils in neugeorgischer Sprache verfaßt und deshalb für den westlichen Wissenschaftler kaum benützbar sind, so füllt Z.s Veröffentlichung tatsächlich eine bestehende Lücke aus. — Es war, wie ich aus persönlicher Mitteilung des Verf.s weiß, überaus mühsam, diese Grammatik zusammenzustellen. Mit Hilfe einer neugeorgischen Grammatik und der wenigen dort gebotenen Bemerkungen über die Sprache der altgeorgischen Bibelübersetzung begann er sein Werk. Durch beständiges Vergleichen mit dem griechischen Text gelang es ihm, allmählich in die Geheimnisse der Sprache einzudringen, die Spracherscheinungen zu erfassen und in ein System zu bringen. Daß ein solches Werk noch verbesserungsbedürftig ist, dessen ist sich auch der Verf. bewußt, wie er im Vorwort andeutet, es tut aber dem Wert der Arbeit keinen Eintrag. Eine Auswahl von Lesestücken aus der Hl. Schrift mit Wörterverzeichnis und zahlreiche Beispiele im Text erhöhen den Nutzen der Arbeit. Der Verf. nennt sein Werk bescheiden „Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung". Er hätte sie ebensogut eine „Grammatik des Altgeorgischen" schlechthin nennen können. Da nämlich die Sprache der Bibelübersetzung zur georgischen Literatursprache wurde, so dient Z.s Grammatik zur Einführung in die altgeorgische Literatur überhaupt.

Josef Hofbauer S. J.

Kirchengeschichte

Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk, 2. Teil: Das Mittelalter. Von Karl Bihlmeyer (Wissenschaftliche Handbibliothek). 8. Aufl. 8° (XII u. 348 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 9.—, geb. M 11.—. Alle Anforderungen, die man heute an ein Lehrbuch der Kirchengeschichte stellen muß, hat Bihlmeyer in den zwei bisher erschienenen Bänden seiner Kirchengeschichte in so hohem Maße erfüllt, daß es sehr schwer halten wird, ihn zu übertreffen. Diese klar fließenden, aber aufs sorgfältigste ausgewählten und überlegten Sätze enthalten eine ganz ungewöhnliche Stoffülle, so daß das Buch den Benützer in keiner einigermaßen wichtigen Frage im Stiche lassen wird. Die reiche, sehr gut gesichtete Literatur wird dem Studierenden wirksame Anregung, aber auch dem Fachmann sehr willkommene Hilfe bieten. Ein besonderer Vorzug des Lehrbuches liegt darin, daß die Geschichte des innerkirchlichen Lebens und der sittlich-religiösen Verhältnisse einen so breiten Raum einnimmt. Um einem Mißverständnisse vorzubeugen, sei hier ausdrücklich auf S. 257 des 1. Teiles hingewiesen, wo der Verf. seine Ansicht über den Ursprung des christlichen Mönchtums vorlegt: „Der Ursprung des christlichen Mönchtums liegt im Christentum selbst und in seinen Idealen. Unhaltbar ist die oft versuchte Ableitung von verwandten außerchristlichen Einrichtungen." In dem 1. Heft der von mir hrsg. Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens ist auf S. IX. bei der kurzen Angabe der verschiedenen Ursprungserklärungen für das Mönchtum in mißverständlicher Weise „Bihlmeyer" beigesetzt. Gemeint ist dort Hildebrand Bihlmeyer und zwar nicht als Vertreter einer solchen Ansicht sondern als Gewährsmann für die Zusammenstellung. Es bedarf kaum der Betonung, daß B. überall dort, wo die Ansichten der Historiker auseinandergehen, die am meisten gesicherten Ergebnisse aufnimmt. — S. 142 des 2. Teiles äußert er sich über die Anschauungen Gregors VII über das Verhältnis von Kirche und Staat: „Man wird seine Gesamtanschauung über die Beziehung beider Gewalten zueinander wohl im Sinne einer *potestas directa ecclesiae in temporalia* zu verstehen haben, nicht bloß einer *potestas indirecta* oder *ratione peccati* wie die seit dem Anfang des 13. Jahrh. bei den Kanonisten üblichen Ausdrücke lauten." Die gleiche Auffassung wird mit mehr Bestimmtheit Gregor IX, Innozenz IV und Bonifatius VIII zugeschrieben. Es handelt sich ja hier keineswegs um Dogma und Kirchenlehre, aber immerhin um eine für die richtige Würdigung der mittelalterlichen Geschichte wichtige Frage. Das *onus probandi* liegt jedenfalls bei dem, der Gregor die Inanspruchnahme einer *potestas directa* zuschreibt; der Beweis scheint uns aber nicht erbracht zu sein. Wenn Gregor das Recht, ja die Pflicht für sich in Anspruch nimmt, nach dem Wort des Apostels auch die *saecularia* zu richten, so ist erst zu untersuchen, in welchem Sinne dieses Richteramt zu verstehen sei, ob eben im Sinne einer *potestas directa* oder *indirecta;* Innozenz IV hat gesagt, man müsse *spiritualiter de temporalibus* richten. In allen Stücken des Registers, in denen auf diese Frage bezug genommen wird, ist de facto stets die Rede von einem Einschreiten

des Papstes *ratione peccati*, stets kehrt die Berufung auf das dem Papste übertragene Hirtenamt über die Seelen aller Christen wieder. Ganz besonders deutlich hat Gregor seine Auffassung in dem Schreiben vom Mai 1080 an Wilhelm von England ausgesprochen, so daß man über sie kaum einen Zweifel haben kann. (Reg. [Jaffé] VII, 25.) Wir wünschen dem Werke Bihlmeyers großen Erfolg und hoffen, daß der nächste Band über die Geschichte der neueren Zeit baldigst erscheinen werde.

Bonaventura und die französische Hochgotik. Von Remigius Boving O. F. M. Hrsg. von Beda Kleinschmidt O. F. M. 8° (109 S., 27 Abb.) Werl 1930, Franziskus-Druckerei. M 3.70. — Daß es Aufgabe der Kunstgeschichte sei, die Entwicklung der Kunstform mit der gleichzeitigen Entwicklung anderer Kulturerscheinungen in Verbindung zu setzen und dadurch erst verständlich zu machen, ist allgemein anerkannt. Diese Aufgabe im einzelnen zu lösen ist aber meist außerordentlich schwierig, fast möchte man sagen, wir bedürften erst noch gesicherterer Methoden für derartige Untersuchungen, die uns sowohl vor Überschwenglichkeiten als auch vor hyperkritischer Ablehnung bewahren können. Daß im besonderen die Kunst der Hochgotik mit den übrigen Erscheinungen mittelalterlicher Hochkultur im Zusammenhang steht, mit der Scholastik, der Mystik, dem Rittertum, dem Minnesang usw., wird von allen Kunsthistorikern betont, bei manchen so stark, daß die nächstliegenden Faktoren der Kunstentwicklung, namentlich die technischen, fast zu kurz kommen. Dabei wird der Name des hl. Thomas von Aquin als des höchsten Repräsentanten der Scholastik in den Vordergrund gerückt. B., aus dessen Nachlaß Kleinschmidt diese Arbeit herausgegeben hat, versucht es nun, dem Zusammenhang der gotischen Formkunst mit der Scholastik näherzutreten und erarbeitet folgende Ergebnisse: Die wechselnden formalen Erscheinungen in der Kunst beruhen auf dem Wandel im Geistesleben der Zeiten. Daher müssen wir auch den hochbedeutsamen Formwandel, der um die Mitte des 13. Jahrh. in der französischen Gotik einsetzt, auf neue geistige Grundhaltungen, ein neues Lebensgefühl zurückführen. Diese geistigen Haltungen wurden im 13. Jahrh. keineswegs an letzter Stelle durch die führenden Männer der Geisteswissenschaft bestimmt und geformt. Daß aber bei dieser Beeinflussung Bonaventura nicht nur einer der vielen ist, sondern in höherem Maße als andere führende Denker der Zeit beteiligt war, das beweist B. durch zwei Argumente: in den Zeitumständen und in der Persönlichkeit des heiligen Kardinals sind die Vorbedingungen und Garantien für einen aktiven Einfluß Bonaventuras auf die Kunst in höherem Maße gegeben als bei anderen Geisteslehrern. Ferner: der allgemeine Formcharakter der hochgotischen Kunst erscheint fast wie ein Spiegelbild der eigentümlichen geistigen Grundhaltungen des Gedankensystems Bonaventuras. Dieser letzte Gedanke wird durch die sorgfältigste Vergleichung der Ideen des Doctor seraphicus und der fraglichen Kunstformen erhärtet. Die feine, geistreiche Arbeit B.s gehört zu den Büchern, denen man schon bei der ersten Lektüre viel geistige Anregung verdankt, deren Gedankengänge man aber wegen ihrer Schwierigkeiten nicht ohne weiteres bejahen kann, sondern zu noch genauerer Nachprüfung zurücklegt.

1. **Johannes Cochläus,** In obscuros viros qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruperunt expostulatio (1530). Hrsg. von Jos. Greven (Corpus Catholicorum 15). 8° (XLIII u. 37 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 2.95.

2. **Tres orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae.** Accesserunt aliquot epitaphia in Eckii obitum scripta et catalogus lucubrationum eiusdem (1543). Nach den Originaldrucken hrsg. von Joh. Metzler S. J. (Corpus Catholicorum 16). 8° (CXXXVI u. 103 S., 4 Tafeln) Münster 1930, Aschendorff. M 7.80.

1. In der Einleitung berichtet Greven über eine interessante Episode aus dem literarischen Kampf der Reformationszeit. 1530 gab der Nürnberger Ratschreiber Lazarus Spengler einen anonymen Auszug aus dem „Bebstlichen Rechten der Decret und Decretalen" heraus, und zwar würden solche Satzungen ausgehoben, die christlich sind und mit dem Wort Gottes übereinstimmen. Dadurch will Spengler „anzeigen, daß die Päpstlichen ihr eigenes Recht weder halten noch dulden wollen, sondern samt dem Wort Gottes unwidersprechlich verachten." Durch verschiedene Umstände, die Greven genau feststellt, wurde der berühmte Cochläus, der nach einigem Schwanken seit etwa 1520 ein entschiedener Gegner der Lutherischen war, gegen Spengler auf den Plan gerufen. Cochläus schrieb zuerst eine Antwort auf den deutschen Auszug übers Dekret 1530. Bald darauf gab er dieselbe Schrift in lateinischer Übersetzung heraus. Diese lateinische Übersetzung ist es, die Greven im vorliegenden Heft neu ediert. Eine dritte Entgegnung des streitbaren Dresdener Hoftheologen trägt den Titel: *Censura triplex, canonica, civilis et divina in temeratores ecclesiasticarum institutionum.* Diese drei Schriften von 1530 blieben nicht unbeantwortet; es erschien gegen sie eine „Antwort" unter dem Pseudonym Hieronymus von Berchnishausen. Wer hinter diesem Pseudonym stecke, ist noch nicht endgültig klargestellt; gegen Gußmann und Kalkoff, die an Spengler selbst dachten, sieht Greven mit Braun den Verfasser in Simon Pistoris und stützt die These Brauns mit neuen beachtenswerten Gründen.

2. Die Herausgeber und Mitarbeiter des Corpus catholicorum und der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte sind mit dankenswertem Eifer bemüht, die Gestalt des berühmtesten deutschen Theologen im 16. Jahrh., des gewaltigsten und geschmähtesten Gegners der neugläubigen Theologen, Joh. Eck, in erschöpfender Weise herauszustellen. Einen neuen wertvollen Beitrag zur Würdigung des Ingolstädter Theologen bietet Metzler durch die Veröffentlichung einer von Ecks Halbbruder Simon Thaddaeus 1543 veranstalteten Sammlung der Trauerreden und Trauergedichte auf den verstorbenen Vorkämpfer der katholischen Kirche, denen ein Verzeichnis der Werke Ecks, die man bei seinem Tode fand, beigefügt ist. Aus der Einleitung zur Ausgabe seien besonders herausgehoben die „Entstehung der Schauernachrichten über Ecks Ende", die bis in die ersten Anfänge zu verfolgen M. gelungen ist, und „Das Verzeichnis der Schriften Ecks", das der Herausgeber im Anschluß an das Bücherverzeichnis des Simon Thaddaeus Eck vorlegt. Es enthält 107 (vgl. Nachträge und Berichtigungen S. 103 zu S. CXXXII) nachweisbare Schriften Ecks, mit ihren in eifriger Nachforschung aufgefundenen

Ausgaben. Mit diesem Bücher- und Ausgabenverzeichnis ist M. weit über Ecks Biographen, Th. Wiedemann (1865), hinausgekommen; er verzeichnet 24 Schriften Ecks und 153 Ausgaben von Werken, die Wiedemann nicht kannte. Den Text der Trauerreden und Gedichte begleiten vortreffliche sachliche und literarische Anmerkungen. M. hat gehalten, was er im Vorwort verspricht und „allen, die sich mit Eck beschäftigen, ein zuverlässiges Nachschlagewerk" geboten.

Augustinus Marius, Weihbischof von Freising, Basel und Würzburg (1485—1543). Ein Lebensbild. Von Joachim Birkner (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 54). 8° (XII u. 126 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 6.55. — Augustinus Marius, ein Wengener Augustinerchorherr, der in Wien seine theologischen Studien machte und dann in Wien, Regensburg, Freising, Basel und Würzburg als glaubenseifriger Streiter der Kirche in Wort und Schrift den Neugläubigen entgegentrat, „ragt immerhin ein Stück über das menschliche Durchschnittsmaß hinaus", und daher war es gerechtfertigt, daß ihm Birkner eine Biographie widmete. Seine Schriftstellerei steht nicht besonders hoch, er war vor allem ein Mann des Wortes und hat als solcher eine beachtenswerte Tätigkeit entfaltet. In der Hitze des Streites hat Augustinus Marius von der Maßlosigkeit des Tones seiner Gegner mehr gelernt, als uns heute erträglich ist. Den Höhepunkt in der polemischen Wirksamkeit bildete der Kampf in Basel (1526—1529), wo er Oekolampad gegenüberstand. Der Verf. konnte manche Irrtümer, die über Augustinus Marius in verschiedenen Sammelwerken mitgeschleppt wurden, beseitigen und hat seinen Helden einer zwar strengen, aber nicht ungerechten Kritik unterzogen.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio, ed. societas Goerresiana. Tomus XII: Tractatuum pars prior complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem concilii conscriptos. Coll. ed. illustr. Vincentius Schweizer. 4° (LXXX u. 884 S.) Freiburg 1930, Herder. M 60.—, geb. M 78.—. Mit diesem 12. Bande des monumentalen Quellenwerkes beginnt die Veröffentlichung der sog. Traktate d. h. das Konzil betreffender Schriften, die nicht unter die Akten, die Diarien und Briefe fallen. Sollte alles Quellenmaterial für den Geschichtsschreiber des so wichtigen Konzils bereitgestellt werden, so durften diese Traktate der Aufmerksamkeit der Herausgeber nicht entgehen. Gar manche Vorgänge auf dem Konzil werden erst durch sie ganz verständlich. Sie zeigen uns die verschiedenen Auffassungen über die Notwendigkeit eines Konzils; wir lernen aus ihnen durch zuverlässigste Zeugen die konkrete Reformbedürftigkeit der Kirche an Haupt und Gliedern und den aufrichtigen Reformwillen in allen kirchlichen Kreisen kennen; eine ganze Reihe dieser Traktate behandelt die obschwebenden theologischen Streitfragen und bietet so einen sehr wertvollen Einblick in die Geschichte der theologischen Kontroversen. Ein Teil der hier einschlägigen Abhandlungen ist bereits früher im Druck veröffentlicht worden; der Herausgeber hat sie alle im 3. Kapitel der Prolegomena sorgfältig verzeichnet. Die neuedierten 127 Traktate, von denen nur sehr wenige anderswo gedruckt sind, wurden chronologisch geordnet; 6 davon konnten erst in einem Appendix nachgetragen werden. Ungefähr 60

Traktate handeln über die Ursachen oder die Notwendigkeit, ein Konzil einzuberufen und über die dabei einzuhaltenden Maßnahmen; darunter z. B. zwei eingehende Gutachten Aleanders (Nr. 16 u. 44) und die interessanten weitläufigen 7 Bücher „Miscellanea" des Bischofs von Wien Friedrich Nausea (Nr. 46). In allen diesen Schriften überwiegt der Reformgedanke gegenüber der Abwehr der Glaubensneuerung. Die übrigen Traktate beschäftigen sich mit der kirchlichen Lehre und behandeln die Heilige Schrift und besonders die Rechtfertigung mit allen zusamenhängenden Fragen. Am häufigsten kehrt hier der Name des berühmten reformeifrigen Kard. Girol. Seripando wieder, dessen vom Augustinismus beeinflußte Auffassung von der Rechtfertigung allerdings vom Konzil abgelehnt wurde. Wir glauben dem Verf. gern, wenn er von einem *immensus labor* spricht, dem er sich für seine Ausgabe unterziehen mußte; ein Blick in die Fundstellen der Traktate im 2. Kap. der Prolegomena ist Beweis genug. Um so mehr aber darf er sich des Dankes aller interessierten Kreise versichert halten.

Macht und Geheimnis der Jesuiten. Kulturhistorische Monographie von René Fülöp-Miller. 8° (XIV u. 576 S., 228 Abbildungen). Leipzig o. J. Grethlein. Geb. M 28.—. Durch die tiefeinschneidende Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu seit ihrer Gründung und mehr noch durch die in der Geschichte fast einzig dastehende Anklageliteratur gegen den Orden und seinen Geist ist der Verf. dazu geführt worden, das Problem auf Grund eingehender Studien der Quellen, nicht zuletzt der Kontroversliteratur neuerdings zu prüfen und es als Außenstehender von keiner Parteirücksicht gebunden, lediglich vom Standpunkt des modernen Menschen aus zu sehen und zu würdigen. Mit staunenswerter Kenntnis der Geschichte und mit der Gestaltungskraft eines Künstlers läßt der Verf. vor den Augen des Lesers die bunten Bilder aus der Ordensgeschichte erstehen: Der Geist des Jesuitismus, Ignatius von Loyola, der Kampf um den freien Willen, die Moral der Jesuiten. Hinter tausend Masken, der Zweck heiligt die Mittel, das Ringen mit dem Fortschritt. Der Geist des Lesers wird in alle Weltteile entrückt und schaut überall feingezeichnete Kulturbilder, in die der Jesuit mit sachter Hand seine Fäden einspinnt. So eng verbunden mit den Geschicken der Welt erscheint der Jesuit, daß der Leser den verblüffenden Eindruck gewinnt, die Geschichte der Jesuiten sei die Kulturgeschichte der neueren Zeit. Von diesen Geschichtsbildern lösen sich dann deutlich die Ideen ab, die F.-M. als die Ergebnisse einer glänzenden Kombinationsgabe vorlegt: Die Gesellschaft Jesu ist für ihn die erste moderne Weltorganisation. Ihre Wirksamkeit hat in einer Zeit, da die moderne Kultur sich bildete, so tiefe Spuren in der Geschichte eingegraben, daß der moderne Mensch mehr Jesuitismus in sich hat, als er meint. Das Geheimnis dieser so nachhaltigen Beeinflussung der Zeit sieht F.-M. in der Organisation des Ordens und in seiner Arbeitsmethode. Die Organisation ist auf der Idee aufgebaut, die schon im Exerzitienbuch die Grundlage ausmacht: Unentwegt das erhabene Ziel der größeren Ehre Gottes im Auge, getrieben von echter Menschenliebe soll der Jesuit die zur Erreichung des Zieles notwendigen Mittel und zwar die wirksamsten Mittel auswählen und anwenden. Die praktische Durchführung dieses Gedankens ergibt eine einzigartige Anpassungsfähigkeit und eine faktische, vom strengsten Gehorsam und

von kräftigster persönlicher Initiative zugleich getragene Anpassung an alle Verhältnisse des Lebens. Diese Anpassung vollzieht sich nicht nur darin, daß der Jesuit „Kaufmann mit dem Kaufmann, Soldat mit dem Soldaten" wird, sondern auch dadurch, daß die Religion und namentlich die Moral den Menschen der Wirklichkeit näher gebracht und ihren Bedürfnissen zurechtgelegt wird. F.-M. weiß, daß diese Methode von den Gegnern als die Auswirkung der vielberufenen Maxime „der Zweck heiligt die Mittel" gebrandmarkt wird; er weiß aber auch, daß die Jesuiten diese Maxime im Sinne der Ankläger nicht vertreten haben und denkt vielmehr an eine Durchführung des paulinischen Programmes: „allen alles werden". Es ist hier nicht möglich, die Einzelheiten der geschichtlichen Darstellungen des merkwürdigen Buches nachzuprüfen, oder nachzuprüfen, ob der Verf. in allem die Gedankengänge des Exerzitienbuches, der Konstitutionen, der Dogmatiker und Moralisten des Ordens richtig so wiedergibt, wie sie in der lebendigen Tradition des Ordens leben. Da der Verf. auf eine ethische Beurteilung verzichtet, so ist hier keine Veranlassung auf eine solche hinzuweisen. Sein Werturteil gibt F.-M. in dem Abschnitte „Die jesuitischen Methoden im Lichte unserer Zeit". Die ungeheuerlichen Vorwürfe gegen den Orden, in denen sich über Erdteile und Zeiten hinweg so verschiedene Ankläger zu einem einheitlichen Chor vereinigt haben, sind zum Teil unbegründet und gehässig; zum Teil verschwinden sie vor einer gerechten, den Entwicklungsstufen der Zeiten Rechnung tragenden Geschichtsauffassung; zum Teil sogar muß der moderne Mensch in den Vorwürfen gegen die Jesuiten Vorwürfe gegen seine Anschauungen erkennen. Was den Jesuiten vom modernen Menschen trennt und was ihm daher vom Standpunkt eines solchen Beurteilers aus zum Vorwurf gemacht werden muß, ist erstens, daß der Jesuit trotz aller Fortschritte mit starrer Beharrung an der Aristotelischen Grundlage seiner Moral und seiner Philosophie festhält, und zweitens, daß er auch in der Wissenschaft nur ein Mittel zur „höheren Ehre Gottes" sieht, die Forschung zur Magd der Theologie erniedrigt und ihre Freiheit in erheblichem Maße einschränkt. Aber der moderne Mensch hat gerade in seiner wissenschaftlichen Weltanschauung — und mit diesem Gedanken klingt das Buch aus — allen Grund, mit einem apodiktischen Verdammungsurteil zurückhaltend zu sein. Er würde den Vorwurf eines tadelnswerten Dogmatismus auf sich laden, wenn er uneingedenk der großen kritizistischen und relativistischen Erkennisse unserer Zeit, es ablehnen wollte, auch den Weg der Religion als eine vollauf berechtigte Form des menschlichen Strebens nach Wahrheit gelten zu lassen. — Mit wirksamerem Willen zur ehrlichsten Objektivität, mit feinerer Einfühlungsfähigkeit in fremdes Denken und Handeln ist wohl selten oder nie von einem Außenstehenden über die Gesellschaft Jesu geschrieben worden.

1. **Die Stifte der Tschanader Diözese im Mittelalter.** Ein Beitrag zur Frühgeschichte und Kulturgeschichte des Banats. Von Coloman Juhász (Deutschtum und Ausland 8/9). 8° (VIII u. 333 S., 28 Abb.) Münster 1927, Aschendorff. M 7.50, geb. M 8.75.

2. **Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1030—1307.** Einfügung des Banats in die westeuropäisch-christliche Kulturgemeinschaft. Von Coloman Juhász (Deutschtum und Ausland. 30/31). 8° (X u. 368 S., 1 Kärtchen, 22 Abb.) Münster 1930, Aschendorff. M 14.—, geb. M 15.50.

Die von Georg Schreiber herausgegebene Schriftenreihe „Deutschtum und Ausland" dient programmäßig einer vertieften wissenschaftlichen Erörterung über das Auslanddeutschtum und der Förderung und Verbreitung einer gesteigerten Auslandskunde. Die beiden vorliegenden Arbeiten, in denen aus den erreichbaren Quellen mit großer Sorgfalt und liebevoller Kleinarbeit interessante Kulturbilder aus Ungarns Vergangenheit aufgerollt werden, fördern in erster Linie den zweiten Zweck der Schriftenreihe. Sie sind deshalb besonders zu begrüßen, weil es an der Zeit ist, die ältere ungarische Geschichte mehr als bisher zu bearbeiten und das Bewußtsein geschichtlicher Tradition zu pflegen. Durch die Türkenherrschaft wurden die Fäden der kulturgeschichtlichen Entwicklung in Ungarn für einige Zeit abgerissen und sie wieder anzuknüpfen ist durch eben diese Fremdherrschaft erschwert worden, die fast alle Archive und Bibliotheken zerstört hat. Alles was in dieser Hinsicht geschieht, bedeutet nicht nur wissenschaftlichen Gewinn, sondern auch Stärkung der eigenartigen ungarischen Kultur.

Franz Pangerl S. J.

Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie. Rückblick auf eine 45jährige wissenschaftliche Tätigkeit in Rom. Von Josef Wilpert. 8° (X u. 210 S., 102 Bilder Freiburg 1930, Herder. M 15.—, geb. M 18.—. Der rühmlichst bekannte Archäolog bietet hier einen kostbaren Spiegel seiner von Hunderten von Entdeckungen gekrönten Lebensarbeit. Er liefert weniger „Erlebnisse" als „Ergebnisse". Fragt man nämlich nach seinen Erlebnissen, so ist er in der ersten Hälfte der Schrift (1—106) nur bei mühseliger Arbeit im Dunkel der Katakomben anzutreffen, im folgenden Teil (107—146) fast nur vor den verstaubten alten Mosaiken und Gemälden Roms, die von ihm ihre Reinigung und dann zum Teil ihre lichtvolle Erklärung erhalten; endlich sehen wir (147—184) sein Erleben ganz hingegeben der zum großen Teil zertrümmerten Welt der altchristlichen Sarkophagskulpturen. Einzelne Reiseberichte, besonders über Arles und das übrige Frankreich, bringen hier endlich auch zerstreute Erlebnisse anderer Art. Die drei genannten Abschnitte, denen der Leser mit Spannung folgt, schließen sich an die bekannten drei Foliowerke des Verf.s an, von deren letztem, über die Sarkophage, kürzlich hier 54 (1930) 302—304 der erste Band angezeigt werden konnte. So wird das neue Buch zu einem Schlüssel zu dieser dreifachen reichen Schatzkammer. — Besonders für die Katakombenmalereien, von denen gar manches kostbare Denkmal, im Original gefährdet, durch W.s vollendete Reproduktionen für die Nachwelt gerettet ist, werden zahlreiche typische Beispiele vorgeführt, zugleich mit der Deutung des für Laienaugen oft recht schwerverständlichen Inhaltes, wobei W.s jahrelang geschärfter Spürsinn wahre Bewunderung erweckt. Auch de Rossi und Garucci werden öfter in der Zeichnung oder in der Auslegung korrigiert; nur sehr selten braucht W. die Diskussion offen zu lassen. In bezug auf die Mosaiken und Malereien in den Kirchen Roms hält sich der Verf. besonders an die Lateranbasilika und ihren von Konstantin begonnenen Schmuck, an die großartige Bilderreihe der alten Clemensbasilika sowie an die ehrwürdigen Reste in S. Maria Antiqua. Bei den Sarkophagen ist besonders die überzeugende

Ergänzung vieler Bruchstücke hervorzuheben, unter denen z. B. diejenigen mit Darstellungen des hl. Petrus auch dogmengeschichtlich von hohem Interesse sind. In einem abschließenden Kapitel (185–207) polemisiert der Verf. u. a. mit außerordentlicher Wucht gegen J. Strzygowski und seine Orienthypothese. Auch mit andern Archäologen wie O. Wulff, P. Styger, O. Marucchi, setzt sich W. mehrfach in lebhafter Weise auseinander. Ein Register oder Inhaltsverzeichnis ist dem Buch leider nicht beigegeben. Möge das Buch vielen Theologen die christliche Archäologie, diese noch viel zu wenig bekannte Welt ältester Tradition, näherbringen!

Hartmann Grisar S. J.

Origenes Werke. 9. Band: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Hrsg. von Max Rauer (Die griechischen christlichen Schriftsteller: Origenes IX). gr. 8° (LXVI u. 324 S.) Leipzig 1930, Hinrichs. M 32.50, geb. M 38.50. — R. liefert den lateinischen Text der 39 Lukashomilien, die Hieronymus übersetzt hat, von denen Nr 1.—33 eine fortlaufende Erklärung der ersten vier Kapitel des Lukasevangeliums bilden. R. sagt von Hieronymus, daß „sein Text auch dort, wo kein griechisches Korrelat mehr auf uns gekommen ist, als treuer zuverlässiger Interpret der Ausführungen des Alexandriners anzusprechen" sei. Hieronymus hat jedoch einen gekürzten Origenestext vor sich gehabt. Übersteigt dieser Teil der Arbeit bei der verhältnismäßig einfachen Überlieferung noch nicht das Maß der gewöhnlichen Schwierigkeiten, so gehört die Herausgabe der sehr zahlreichen griechischen Fragmente, bei der es galt, sich durch den Wust der Katenen und Scholiensammlungen durchzuarbeiten, wohl zu den schwierigsten Aufgaben, die einem Philologen gestellt werden können. R. hat diese Aufgabe in einer Weise gelöst, daß man zu seinem Text das vollste Vertrauen haben kann. Wir haben jetzt zu den 39 Homilien einen griechischen Text, der an Umfang nicht mehr allzuviel hinter dem lateinischen zurücksteht, und aus dem Lukaskommentar eine Sammlung von 88 größeren Bruchstücken, zu denen noch 24 „zweifelhafte Fragmente" kommen. — Wenn man sich einer solchen Leistung gegenüber eine praktische Bemerkung erlauben darf, so wäre es folgende: Wer gewohnt ist, viel mit Migne zu arbeiten (und wer ist das nicht?) der würde statt der Angabe der fortlaufenden Seitenzahlen der alten Ausgabe von Lommatzsch (Berlin 1835) lieber die Zahlen von Migne sehen. Es käme dann auch deutlicher zum Ausdruck, was in der neuen Ausgabe an griechischen Fragmenten ganz neu ist; denn bei Migne PG 13 u. 17 steht doch schon eine große Zahl von griechischen Fragmenten, namentlich die von Gallandi aus dem Venetus herausgegebenen, wenn sie auch nicht kritisch sind.

Florilegium Patristicum. Hrsg. von B. Geyer und J. Zellinger. 8°. Heft 8: *Minucii Felicis Octavius* von Josef Martin (86 S.); Heft 21: *Cypriani De lapsis* von Josef Martin (48 S.); Heft 22: *Hieronymi et Augustini Epistulae mutuae* von Josef Schmid (128 S.); Heft 23: *Augustini Liber de videndo Deo* von Michael Schmaus (34 S.); Heft 24: *Augustini De doctrina Christiana* von H. J. Vogels (103 S.). Sämtlich Bonn 1930, Hanstein. — Der

Dialog *Octavius* ist nach M. nicht nur von Tertullian, sondern auch von Cyprian abhängig, daher auch später verfaßt als man gewöhnlich annimmt. Über den Verfasser Minucius fällt M. kein günstiges Urteil. Er sei weiter nichts als ein gewandter Rhetor, im übrigen aber *pinguis ingenii*. — *De lapsis* ist nach M. auf Grund der Untersuchungen von H. Koch nicht erst nach der Rückkehr Cyprians vom Exil geschrieben, sondern während des Exils. Für die Textgestaltung benützt M. zwar die Ausgabe von Hartel (CSEL 3), geht aber in der Wertung der Hss selbständig vor. — Es war ein guter Gedanke, den Briefwechsel zwischen den beiden größten Gelehrten des lateinischen Altertums chronologisch geordnet zusammenzustellen. Er umfaßt die Zeit von 394—419. 9 Briefe sind von Augustin, 10 von Hieronymus. Die hauptsächlichen Fragen sind: die Autorität der Septuaginta und der Wert der hieronymianischen Übersetzung aus dem Urtext, die Interpretation von Gal 2,11 und von Jak 2,10 und die Entstehung der menschlichen Seele. Der Text legt die Ausgaben von Hilberg und von Goldbacher im CSEL zugrund. — Der *Liber de videndo Deo* steht unter den Briefen Augustins (147, jetzt 54), ist aber nach Retract. II, 41 als Buch anzusprechen. Der hier von Sch. gebotene Text ist der von Goldbacher mit wenigen Änderungen. — Augustin hat die ersten drei Bücher *De doctrina christiana* größtenteils 397 geschrieben, das Ende des 3. und das ganze 4. Buch erst 427, während er an den Retractationes arbeitete. Ob er den ersten Teil allein veröffentlicht hatte, ist fraglich. V. gibt den Text der Mauriner, da die längst vorbereitete Ausgabe im CSEL noch nicht vorliegt.

Man wird der Redaktion des Florilegiums nur dankbar sein, daß sie solche Texte in so vorzüglicher Weise herausgeben läßt. Mir schiene es aber, gerade für Schulzwecke, auch sehr dankenswert, mehr Texte zweiten und dritten Ranges, die nicht so leicht zugänglich sind, in diese praktische Sammlung aufzunehmen. Vielleicht könnten Silva-Taroucas „Fontes“ (s. u.) in dieser Hinsicht Anregungen bieten.

Marc le Diacre: Vie de Porphyre, évèque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M.-A. Kugener. 12° (CXII u. 154 S.) Paris 1930, Société d'édition ‚Les belles Lettres‘. Fr 35.—. Die Vita des hl. Porphyrius von Gaza ist in lateinischer Übersetzung in der Sammlung von Lippomani 1556 zum ersten Mal gedruckt worden (PG 65,1211 ff; ASS Febr. III, 641 ff). Von Baronius und den Bollandisten Henschen und Stilting wurde ihre Glaubwürdigkeit verteidigt, von Tillemont heftig angegriffen. Erst 1874 gab Moritz Haupt in Bonn nach dem Vindobonensis den griechischen Text heraus. Er spielte bei der Erschließung der Koine eine Rolle, und in der Glaubwürdigkeitsfrage standen die deutschen Gräzisten auf Seite der Bollandisten. Die Schwierigkeiten blieben jedoch bestehen, besonders daß die Vita den hl. Porphyrius im Jahr 392 von Bischof Praylios von Jerusalem zum Priester geweiht werden läßt, während damals Johannes regierte. Nun haben die neuen Herausgeber entdeckt, daß der Anfang der Vita fast wörtlich aus der Historia religiosa des Theodoret entlehnt ist. Da diese erst 445 geschrieben ist, so war nun alles in Frage gestellt; denn der Diakon Markus, der die Vita als Ich-Erzählung schreibt, kann 445 unmöglich mehr gelebt haben. Um die Glaubwürdigkeit der Vita, deren Einzelheiten durchaus auf die Zeit

um 400 deuten, zu retten, haben die Herausgeber folgende Hypothese aufgestellt: Die Vita ist um 420 von dem Diakon Markus geschrieben. Ein späterer Bearbeiter stieß sich daran, daß Porphyrius von Johannes von Jerusalem zum Priester geweiht worden war, weil Johannes Origenist und Pelagianer war; daher setzte er für Johannes den rechtgläubigen Praylios ein und entfernte auch andere anstößige Stellen, die möglicherweise vorhanden waren, so die Teilnahme des Porphyrius an der berüchtigten Synode von Diospolis. Von diesem Bearbeiter stammt dann auch der aus Theodoret entlehnte Prolog. Diese Hypothese hat etwas Bestechendes, weil sie alle Anstöße beseitigt und die Glaubwürdigkeit im Ganzen bestehen läßt. — Die neue Textrezension stützt sich auf Hss. die den Bonner Herausgebern nicht vorlagen, einen Hierosolymitanus s. X und einen andern Vindobonensis, die zusammen eine neue Zeugenfamilie bilden. Die beigedruckte französische Übersetzung ist fast wortgetreu und doch angenehm lesbar, ohne Härten. Kap. 66 erlaube ich mir Bedenken gegen die Übersetzung: *ils célébrèrent, le soir, la sainte messe;* eine Synaxis am Abend muß nichts anderes sein als der Abendgottesdienst, die Vesper. Kap. 21 ist ein anderer Fall: nach der großen Regenprozession wird es später Nachmittag, bis das Ganze mit der Eucharistiefeier schließt. Hier schiebt sich die Meßfeier einmal ausnahmsweise weit in den Tag hinein. Aber eine regelmäßige Abendmesse wäre um diese Zeit sehr befremdlich.

Fontes Historiae Ecclesiasticae Medii Aevi. In usum scholarum selegit Carolus Silva-Tarouca S. J. Pars prima. Fontes saecc. V—IX. 8° (XV u. 542 S.) Rom 1930, Gregorianische Universität. — Dieses Buch hat großes Mißgeschick gehabt, denn im Jahr zuvor brannte die Druckerei mit den fast fertig gedruckten Bogen ab und das ganze Werk mußte neu gesetzt werden. Es stellt eine Art Fortsetzung zu Kirchs bekanntem Enchiridion dar, beginnend mit Orosius, bringt aber die Texte viel ausführlicher. Es ist S. sichtlich darum zu tun, die Kirchengeschichte von der inneren Seite her zu beleuchten, er bringt daher vor allem Rechtsanschauungen, Konzilsbeschlüsse, Bußbücher, Ordensregeln, kurz alles, was die tatsächlichen religiösen Zustände erkennen läßt. Schon diese allgemeine Einstellung ist wertvoll. Dabei ist alles aus erster Hand gearbeitet, so daß man weit mehr als nur die „klassischen Texte" zu sehen bekommt. Die Fundstellen sind mit großer Gewissenhaftigkeit angegeben und berücksichtigen überall auch die neuesten Ausgaben. So ist diese überaus fleißige Arbeit ein willkommenes Hilfsmittel, nicht nur *in usum scholarum*, wie bescheiden auf dem Titel steht, sondern auch für den Spezialforscher und überdies für jeden, der das Mittelalter aus den Quellen kennen lernen will.

Exempla scripturarum. Edita consilio et opera procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani. Fasc. 1: Codices latini saec. XIII. Von B. Katterbach, A. Pelzer, C. Silva-Tarouca. gr. 8° (34 S. u. 32 Manultiefdrucktafeln.) Rom 1929, Vatik. Bibliothek. — Diese Schriftproben lassen sich zu paläographischen Übungen verwenden, wobei der außerordentlich billige Preis kein geringer Vorzug ist, aber auch für Bibliothekszwecke, überhaupt für die Datierung von Hss. Es sind nur solche Proben ausgewählt, die genau datiert werden können, dabei möglichst verschiedenartige. Wenn einmal die

versprochenen weiteren Lieferungen vorliegen, wird es ein vortreffliches Hilfsmittel für alle, die irgendwie mit mittelalterlichen Hss zu tun haben.

Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abälards. Von Paul Ruf und Martin Grabmann (SB. d. bayr. Akademie d. W., phil.-hist. Abt. 1930, Heft 5) 8° (41 S.) München 1930, Kommissionsverlag Oldenbourg. — Daß Abälard nach der Synode von Sens 1141, wo er von dem hl. Bernhard in die Enge getrieben wurde, und vor seiner endgültigen Verurteilung durch Innozenz II († 1143) eine Rechtfertigungsschrift verfaßt hatte, war bekannt. Von ihrem Inhalt wußte man durch Otto von Freising und einen Anonymus gerade soviel, als genügte, um den Fund in einer neuerworbenen Hs der Münchener Staatsbibliothek zu identifizieren. Das Bruchstück umfaßt im Druck 9 Seiten und scheint ein beträchtlicher Teil der ganzen Apologie zu sein. Sie war für die Veröffentlichung, nicht etwa nur für den Kurialgebrauch bestimmt. Inhaltlich zeigt sie Abälards Stärke, die scharfe Dialektik insbesondere in der Verwendung der Sprachlogik, aber auch seine Schwäche, die Unklarkeit seiner Trinitätslehre, in der die Grenzen zwischen Proprietäten und Appropriationen verwischt sind.

Alexander von Roes De translatione Imperii und **Jordanus von Osnabrück De praerogativa Romani Imperii.** Hrsg. von Herbert Grundmann (Quellen z. Geistesgesch. d. MA. u. d. Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Bd. 2). 8° (38 S.) Leipzig-Berlin 1930, Teubner, M 2.—. Waitz hatte die beiden Schriften für ein einheitliches Werk des Osnabrücker Kanonikus Jordan aus dem späten 13. Jahrh. gehalten und 1868 zum erstenmal kritisch veröffentlicht. 1910/11 haben W. Schraub und F. Kern nachgewiesen, was schon Wattenbach vermutet hatte, daß der Traktat *De translatione Imperii* den Kölner Kanonikus von Roes zum Verfasser hat und nur die kurze Abhandlung *De praerogativa Romani Imperii,* die Alexander in den ersten Teil seiner Schrift aufgenommen hat, von Jordan stammt. Der neue Text stützt sich unter den sehr zahlreichen Hss auf eine andere, bessere Familie als die, der Waitz gefolgt war. Inhaltlich zeigt Alexanders Schrift in interessanter Weise die Gefühle der Deutschen im späteren 13. Jahrh., als die päpstliche Politik immer mehr auf französisches Geleise geriet.

Ludwig Hertling S. J.

P. Leopold Fonck S. J.

† in Wien 19. Oktober 1930.

L. Fonck, der Begründer und erste Rektor des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom, gehörte von 1901—1908 der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Professor der neutestamentlichen Exegese und der orientalischen Sprachen an. Auch nach seiner Berufung nach Rom blieb er mit der Fakultät als Honorarprofessor verbunden. Fällt auch der Höhepunkt seines Schaffens in die Zeit seines römischen Aufenthaltes, so verdienen doch seine Innsbrucker Lehrtätigkeit und seine rege Mitarbeit an dieser Zeitschrift

eine pietätvolle Würdigung. Fonck war ein Sohn des Niederrheins. Er war geboren am 14. Jänner 1865 zu Wissen bei Weeze, Regierungsbezirk Düsseldorf. Von 1875–1883 besuchte er das Gymnasium Thomaeum zu Kempen (Rhein). Hierauf studierte er als Alumnus des Collegium Germanicum zu Rom an der Gregorianischen Universität von 1883–1890 Philosophie und Theologie und kehrte nach erlangtem Doktorgrad in beiden Wissenschaften in die Heimat zurück. Nach seinem am 30. September 1892 erfolgten Eintritt in die Gesellschaft Jesu wurde er im Herbst 1893 von seinen Obern nach Ditton-Hall (England) geschickt, um die unter der Leitung von P. Rudolf Cornely in Rom begonnenen biblischen und orientalischen Studien fortzusetzen. Zu seiner weiteren Ausbildung auf diesem Gebiete begab er sich im Jänner 1895 über Ägypten nach Palästina und blieb dortselbst bis zum Herbst 1896, hauptsächlich mit linguistischen, naturwissenschaftlichen und geographischen Studien beschäftigt. Zur Vertiefung dieser Studien besuchte er darauf von Herbst 1896 bis Herbst 1899 die Universitäten und Bibliotheken von Berlin und München. Um diese Zeit, mit dem Jahre 1895, beginnt auch seine Mitarbeit an dieser Zeitschrift; hier erschien u. a. 23 (1899) 262–281 seine Abhandlung „Kritik und Tradition im Alten Testament". Es folgten seine „Streifzüge durch die biblische Flora" (Biblische Studien V, 1), Freiburg 1900. Bald darauf, Ostern 1901, wurde er zunächst als Supplent und von Herbst 1901 an als ordentlicher Professor an unsere Fakultät berufen. Neben seiner erfolgreichen Lehrtätigkeit entfaltete er hier auch sofort ein reiches literarisches Schaffen. Es erschienen in rascher Folge: „Die Parabeln des Herrn im Evangelium", Innsbruck 1902; 3. Aufl. 1909; „Die Wunder des Herrn im Evangelium" I, Innsbruck 1903; 2. Aufl. 1907; „Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift", Innsbruck 1905; „Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums", Innsbruck 1908; 3. Aufl. 1926. Diese Schrift ist aus den Arbeiten und Übungen des von ihm gegründeten Biblischen Seminares hervorgegangen. Durch diese Gründung, spez. der Bibliothek des Biblischen Seminares, hat sich P. Fonck ein großes Verdienst um die theologische Fakultät erworben. Neben diesen selbständigen Werken veröffentlichte er in der Zeit von 1900–1908 weitere Abhandlungen in dieser Zeitschrift. Die wichtigeren unter ihnen wurden auch in Sonderabdrucken verbreitet, nämlich: „Leben und Lehre Jesu in der neuesten Literatur" (1903); „Evangelium, Evolution und Kirche" (1903); „Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung" (1904); „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel" (1907). Während seines Aufenthaltes in Rom (1908–1915 und 1919–1929) und während des Weltkrieges 1915–1919 in der Schweiz gab P. Fonck eine große Zahl von Büchern, Broschüren, Gelegenheitsschriften heraus, von denen hier nur die wichtigeren Veröffentlichungen Erwähnung finden können: „Moderne Bibelfragen", Einsiedeln 1916; „Das Licht der Welt, Handreichung für die neutestamentliche Schriftlesung", Paderborn 1919; „Litterae Encyclicae Ss. D. N. Benedicti XV in Natali MD S. Hieronymi scholis theologicis accommodatae", Romae 1920; „Enchiridium Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, auctoritate Pont. Comm. de Re Biblica edita", Romae 1927. Von seinen früheren Werken erschienen: „Die Wunder des Herrn" und „Die Parabeln des Herrn" in italienischer Übersetzung, Rom 1914, bzw. 1924; letzteres Werk erschien

auch in englischer Übersetzung: „The parables of the Gospel", New-York 1915, 3. Aufl. 1918. Die praktische Handreichung „Wissenschaftliches Arbeiten" fand eine italienische (Rom 1909), französische (Paris 1911), polnische (Warschau 1910) und lateinische Bearbeitung (Rom 1924). Erwähnen wir noch seine 197 Artikel im Lexicon Biblicum, seine Beiträge in den Zeitschriften des Bibelinstitutes „Biblica" und „Verbum Domini", so haben wir einen Einblick gewonnen in das rastlose wissenschaftliche Arbeiten des Gelehrten. Als er am 30. September 1929 Rom verließ, und in seine österreichische Ordensprovinz zurückkehrte, dachte er noch nicht an Ruhe. Einen großen Plan hegte er noch: ein zweibändiges Leben-Jesu-Werk sollte seine Lebensarbeit krönen. Jahrelang hatte er den Stoff hiezu gesammelt, der Aufbau des Werkes war bis ins einzelnste entworfen, die ersten Kapitel — 190 Seiten — waren schon geschrieben. Da warf ihn ein schweres Leiden auf ein kurzes, schmerzhaftes Krankenlager; der rauhe Tod hat die letzten schönen Hoffnungen zerstört. Er ruht jetzt aus nach des Lebens Streit am Herzen des Gottmenschen, dem er alles, seine Lebenszeit, seine Lebenskraft geweiht und geopfert hat.

Josef Linder S. J.

P. Josef Biederlack S. J.

† in Innsbruck 15. November 1930.

Bald nach dem Hingang von P. Fonck nahm der Tod einem zweiten, bis in sein hohes Alter unermüdlichen Mitarbeiter dieser Zeitschrift die Feder aus der Hand. Geboren zu Greve in Westfalen am 27. März 1845, bezog Biederlack nach Vollendung der Gymnasialstudien im Jahre 1862 die Universität Innsbruck. Nach zweijährigem Studium der Theologie folgte der junge Mann dem Rufe Gottes zum Eintritt in die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu, wo er nach dem Noviziat die übliche philosophische und theologische Ausbildung erhielt und 1877 den theologischen Doktorgrad erwarb. Nun folgten zwei Jahre Spezialstudien aus Kirchenrecht in der ewigen Stadt mit dem „Dr. iur. can." als Abschluß.

Dem Kirchenrecht und den rechtlichen Abschnitten der Moraltheologie galt nun vorerst sein Interesse, da er für dieselben 1882 die *venia legendi* erhielt; dieses Interesse bezeigte er in den in dieser Zeitschrift erschienenen Artikeln: „Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Tridentinerkonzils": 6 (1882) 438—471. 608—658; „Die Verletzungen der Vermögensrechte, ihre Unterscheidung in schwere und läßliche Sünden", und als Fortsetzung: „ihre Unterscheidung nach Art und Zahl": 8 (1884) 785—798; 9 (1885) 280—309. Die Hörer rühmten vor allem seine Begriffschärfe und den Weitblick in der Behandlung dieser Fragen; auf Veranlassung derselben ließ Biederlack den Grundtext seiner Vorlesungen im Druck, allerdings nur zum Privatgebrauch, niederlegen; so 1890 *De sacramento matrimonii;* 1891 *De statibus laicalibus et de censuris;* 1892 *De iure et iustitia et de contractibus;* im folgendem Jahre: *De iure regularium,* das im Buchhandel (Innsbruck, Rauch) erschien und das nach Veröffentlichung des neuen Kirchenrechtes 1919 in zweiter, umgear-

beiteter Auflage herausgegeben wurde, die nun ebenfalls vergriffen ist. Unterdessen war der Privatdozent 1890 zum a. o. Professor ernannt worden.

Aber noch vor der Ernennung zum ordentlichen Professor (1895) fand sein reger Geist ein neues Feld der Betätigung, das nicht nur ihm, sondern an den theologischen Fakultäten überhaupt neu war: die intensive Beschäftigung mit der sozialen Frage. Es war die Zeit der politischen Kämpfe um Verbesserung des sozialen Loses der Arbeiter, die Zeit, da die Arbeiterenzyklika Leos XIII sich vorbereitete. Da war nun Biederlack nicht nur der scharfsinnige Jurist, sondern es zeigte sich, daß er auch Verständnis für die Wirklichkeit hatte, und dieses Verständnis in sich und seinen Hörern zu mehren und in praktische Bahnen zu leiten wußte. Die soziale Frage blieb von nun an bis zu seinen letzten Lebenstagen das Lieblingsthema seiner Arbeiten. Zunächst begann er ein eigenes Kolleg als Einführung in dieselbe; die Hörer der damaligen Zeit, darunter Bischöfe und im Vereinsleben für die Hebung der Arbeiterklasse tätige Priester, danken ihm heute noch für die Anregungen und erste Einführung. Der Grundtext der Vorlesungen wurde dann im Druck veröffentlicht, zum ersten Mal 1895 (Innsbruck, Rauch) und erlebte immer wieder neue, vermehrte Auflagen, bis zur 10. (1925). So fügte der Autor in der 8. Auflage die Frauenfrage neu ein; in der 9. wurden auch die durch die Nachkriegszeit veränderten Verhältnisse der Arbeiter und der Landwirtschaft berücksichtigt, soweit es in einem Leitfaden möglich ist, der ja nicht alle aus der Verlegenheit geborenen und vielleicht kurzlebigen Einrichtungen und Gesetze mitführen kann. Was Biederlack über das Ziel seiner Vorlesungen und die Methode dachte, ergibt sich am klarsten aus der Anführung einiger Sätze des Büchleins selbst. Mancher Vorwurf, der ihn hätte kränken können, wäre nicht gemacht worden, wenn man sich die Mühe genommen hätte, wenigstens das erste Kapitel zu lesen. „Die soziale Frage läßt sich", so S. 3, „namentlich nach ihrer wirtschaftlichen Seite hin als die Frage definieren, wie der Proletarisierung großer Menschenmassen bei der Konzentrierung des Reichtums in den Händen weniger Einhalt getan werden kann . . . ob eine und welche gesellschaftliche und wirtschaftliche Organisation der Menschheit herbeizuführen ist, damit dieselbe eines wahren und dauernden zeitlichen Wohlstandes sich erfreue." Allerdings wollte er diesem Ziele nicht zustreben durch eine Vernachlässigung oder Umgestaltung der alten ewigen Begriffe und Grundsätze, sondern in richtiger Einschätzung beide Methoden, die empirische und die aprioristische, angewendet wissen. Und daß er da nicht rütteln ließ am alten ethischen und moralischen Gut, das wird man ihm immer danken.

Diese Arbeit des mutigen Vorkämpfers wurde etwas unterbrochen durch seine Berufung nach Rom, wo er 1897 einen Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Gregoriana und später noch die Leitung des Collegium Germanicum übernehmen mußte. Aus dieser Zeit stammen zwei Schriften, von denen wenigstens die eine auch Bezug auf die sozialen Fragen hat; es sind dies: „Der Darlehenszins" (Wien 1898, Mayer) und: „Die moderne Strafrechtstheorie vom Standpunkt der christlichen Staatsauffassung" (ebd. 1898). Aber bald nach seiner Rückkehr aus Rom (1909), war seine schriftstellerische Tätigkeit wieder hauptsächlich mit den sozialen Problemen befaßt. Da erschien 1910 in München im Verlag der südd. kathol. Arbeitervereine

die Schrift „Theologische Fragen über gewerkschaftliche Bewegung". Zu gleicher Zeit brachte diese Zeitschrift aus seiner Feder mehrere Artikel über die sittliche Berechtigung der Arbeiterausstände: 34 (1910) 286—306; 35 (1911) 272—291; 36 (1912) 97—122; 41 (1917) 201—216. Gerade mit diesen Arbeiten hat Biederlack wegweisend eingegriffen und ein Nachruf im „Kathol. Arbeiter" (München, Leohaus) bemerkte, daß die katholische Arbeiterschaft ihm diese wertvollen Dienste niemals vergessen wird.

Mit jugendlichem Eifer machte sich der bejahrte Kanonist nach dem Erscheinen des Codex I. C. an das Studium des neuen Gesetzbuches heran; gerade da zeigte sich seine geistige Rüstigkeit, mit der er sich in die vielfach veränderten Vorschriften hineinfand, was nicht jedem Alten in dem Maße gelang. Auch Veröffentlichungen alter Klassiker seines Faches, wie Franz von Vitoria, interessierten ihn. Davon zeugen die Artikel: „Inkardination und Exkardination nach dem jetztigen Kirchenrecht": 37 (1923) 50—58, und „Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Franz von Vitoria": 51 (1927) 548—555. Sonst aber war der Lebensabend des greisen Mannes ausgefüllt durch sein Eingreifen in die auftauchenden Kontroversen der letzten Jahre, das meist niedergelegt ist in der Wochenschrift „Das neue Reich", wo er seit dem Jahre 1918 über Sozialismus und Bolschewikentum, Sozialisierung, Streik, Steuergesetzgebung, Enteignung, Abgeordnete und Gemeinwohl, Organisation der Arbeiter, Arbeitslohn, arbeitslosen Gewinn, achtstündigen Arbeitstag u. ä. schrieb, zuletzt auch über den Begriff des Eigentumsrechtes. Auch in der Zeitschrift der Gregoriana findet sich ein Artikel aus seiner Hand über die Grenzen der Sozialisierung: Gregorianum 4 (1928) 279—290, und in der Linzer Theol. prakt. Quartalschrift 80 (1927) 715—726; 83 (1930) 524—535. 690—700 Beiträge über die sogenannte neue Wiener Richtung und das umstrittene Buch von P. Horváth O. P. „Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas."

Bei all diesem reichen wissenschaftlichen Streben und Arbeiten war der Verewigte ein treuer Sohn seines Ordens, ein musterhafter Priester und kluger Berater vieler Gebildeten aus dem Priester- und Laienstand. Sie alle werden P. Biederlack mit seinen Schülern und den Lesern dieser Zeitschrift ein dankbares Angedenken bewahren.

Albert Schmitt S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. **Artur Landgraf**—Bamberg

Die Untersuchung des geschichtlichen Werdens unserer heutigen Gnadenlehre ist nicht nur für den Dogmenhistoriker, sondern auch für den Dogmatiker selber von unbestreitbarer Bedeutung. Ist es doch gerade in diesem Traktat vielfach unmöglich ein über jeden Zweifel erhabenes Schriftargument für die einzelnen Dogmen zu führen, so daß es von der größten Wichtigkeit wird, zu sehen, wie dann diese Dogmen entstanden sind, und vor allem auch, wie die einzelnen Traditionstexte, die der Literatur der verschiedenen Jahrhunderte entnommen werden, zu deuten sind. Dazu hat gerade die Gnadenlehre auf eine Reihe von Problemen sublimster Spekulation einzugehen, die erst nach dem ersten Jahrtausend kräftiger in den Vordergrund traten, dennoch aber mit der Zeit zum Gegenstand des größten theologischen Interesses wurden. Ich habe hier vor allem das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen im Auge, das gerade zum Eckstein wurde, an dem sich die Wege der Reformation und des Jansenismus von demjenigen der katholischen Kirche trennten.

Die Theologie Alkuins, die erste, die im Mittelalter einige Selbständigkeit besaß, ist gerade in diesem Punkt noch durchaus naiv zu nennen und setzte Lehren arglos nebeneinander, die Anlaß zu weiteren Fragen geben, die zwar für Alkuin noch gar nicht zum brennenden Problem geworden waren, an deren Lösung aber die Theologie nach ihm kommender Jahrhunderte ihre besten Kräfte verbrauchen sollte.

Alkuin fordert mit den Worten des hl. Augustinus[1]) zu jedem guten Werk die Gnade[2]). Zugleich fordert er die Bekehrung vor

[1]) Tract. 81 in Iohannem n. 3 (PL 35,1841).

[2]) Commentatorium in Iohannem lib. 6 c. 36 (PL 100,942): *‚Ego sum vitis vera et vos palmites. Qui manserit in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere'. Non dixit: Parvum aliquid potestis*

der Sündennachlassung[1]). Nach ihm setzen, und hier gebraucht er wieder Augustinussentenzen[2]), die guten Werke den Glauben voraus[3]), den er allen Anschein nach für die Gnade κατ' ἐξοχήν hält[4]). Zugleich ist aber dieser Glaube wiederum notwendig mit der Rechtfertigung verknüpft[5]).

sine me facere, sed omnino nihil. Sive enim parvum bonum, sive multum, sine illo fieri non potest [sine quo nihil boni fieri potest]. Quamvis enim Christus vitis non esset, nisi homo esset, tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam Deus esset.

[1]) De virtutibus et vitiis c. 11 (PL 101,620): *Compunctio cordis ex humilitatis virtute nascitur; de compunctione confessio peccatorum; de confessione poenitentia; de poenitentia vero proveniet delictorum indulgentia.* Diese Stelle ist fast wörtlich bei Isidor von Sevilla, De regula monachorum c. 29 (PL 103, 617) zu finden. — Ferner De virtutibus et vitiis c. 13 (PL 101,622): *Deus autem natura misericors est, paratus est salvare per misericordiam, quos non veniet salvare per iustitiam, ‚qui vult omnes salvos fieri et neminem perire'* (1 Tim 2,4): *qui per prophetam ait: ‚In quacumque hora conversus fuerit peccator, vita vivet et non morietur'* (Ezech 18,21). *Quamvis quisque sit peccator et impius, si ad poenitentiam convertatur, consequi posse veniam se per Dei misericordiam non dubitet.*

[2]) Tract. 82 in Iohannem n. 2 (PL 35,1843).

[3]) Commentarius in Iohannem, lib. 6 c. 36 (PL 100,943): *‚Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; manete in dilectione mea.' Ecce unde sunt nobis opera bona. Nam unde [nobis] essent, nisi quia fides per dilectionem operatur? Unde autem diligimus, nisi prius diligeremur? Et unde illa dilectio Dei in nobis esset, nisi prius nos sua preveniret gratia, in qua nos dilexit, cum essemus in peccatis, et convivificavit nos Christo?*

[4]) Commentariorum in Iohannem, lib. 1 c. 1 (PL 100,751): *Gratiam pro gratia'. Geminam ergo nos gratiam accepisse testatur, unam videlicet in praesenti, alteram vero in futuro. In praesenti quidem fidem, quae per dilectionem operatur, gratia Dei est, quia quod credimus, et ut diligamus, ut operemur bona quae norimus, non ullis praecedentibus meritis nostris, sed ipso largiente percepimus, qui dicit: ‚Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis'* (Joh. 15,16). — Ebenda lib. 3 c. 16 (PL 100,858): *‚Propterea dixi vobis, inquit, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo'. Dabitur enim a Patre credentibus fides, ut nemo glorietur in fide sua, quae a se non est quasi propria, sed a Deo data, quasi gratia.*

[5]) Commentariorum in Iohannem lib. 1 c. 1 (PL 100,751): *Notandum est, quod quidam libri habent: ‚Nos omnes accepimus de plenitudine eius et gratiam pro gratia'. Aliquid primo de plenitudine eius accepimus, et postea gratiam pro gratia, id est de plenitudine eius accepimus remissionem peccatorum et gratiam, id est vitam aeternam pro gratia fidei, quae per dilectionem operatur. Quae omnia ex uno fonte plenitudinis Christi nobis provenire certissimum est. Quid ergo accepimus de plenitudine bonitatis illius? Scilicet remissionem peccatorum, ut iustificemur in fide. Insuper quid? Et gratiam pro gratia, id est pro gratia, in qua ex fide virimus, recepturi sumus aliam. Quid tamen nisi gratiam? hoc est vitam aeternam.*

Zwei Fragen sind in der Nebeneinanderstellung dieser Lehren berührt, aber nicht gelöst: Gibt es eine Gnade vor der rechtfertigenden, das ist dem Glauben? Gibt es gute Werke vor dem Glauben? Wenn wir darum an die Geschichte der helfenden Gnade in der Frühscholastik die Sonde legen, können wir sie nicht unbesehen liegen lassen.

1. Die Terminologie

Wir begegnen in der ganzen Frühscholastik niemals dem Ausdruck *gratia actualis*. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß in jener Zeit die psychologische Betrachtungsweise der Gnade vorherrschte, und daß man obendrein nur zögernd und stets auch dann nur mit Unterscheidung von einer vor der Rechtfertigung liegenden Gnade sprach. Dies war in der Herkunft der Gnadenlehre aus den Paulusbriefen begründet, die fast ausschließlich bei Gelegenheit von Problemen, die die Rechtfertigung angehen, auf die Gnade und deren Notwendigkeit zu sprechen kommen[1]). Die beginnende Spekulation faßte darum auch in erster Linie nur die rechtfertigende Gnade ins Auge, die mit der *fides* eine Tugend und damit etwas Dauerndes darstellte, zugleich aber auch die Aufgabe hatte, zu Akten anzuregen.

Wenn man in Betracht zieht, daß die Augustinische Gedankenwelt das frühe Mittelalter beherrschte, dann erscheint es als selbstverständlich, daß man Ausdrücken begegnet wie *gratia operans*[2]), *cooperans*[3]), *gratia adiutrix*[4]), *gratia adiuvans*[5]),

[1]) A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: Zeitschrift f. kath. Theologie 51 (1927) 179 ff.

[2]) Z. B. Bernhard von Clairvaux, De gratia et libero arbitrio c. 1 (PL 182,1002); Aelred von Rievaux. Speculum caritatis lib. 1 c. 11 (PL 195, 514) und sonst allenthalben.

[3]) Alger von Lüttich zitiert dafür Augustinus. Man vgl. Sentenzen, Cod. Vat. lat. 4361 fol. 30v. — Man vgl. z. B. noch Sententiae Anselmi (F. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 2-2], Münster 1919, 50). — Petrus Lombardus, Sentenzen 2 dist. 5 c. 3 (Quaracchi 1916, 327). — Petrus Cellensis, Liber de panibus c. 3 (PL 202,940).

[4]) Sententiae Anselmi (a. a. O. 66 f. — Clm 14730 fol. 76v). — Der in dieser Handschrift fol. 42v sich befindliche Traktat De decem preceptis. — Honorius von Autun, De libero arbitrio c. 4 (PL 172,1225). — Magister Omnebene (München Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 fol. 80). — Udo, Sentenzenkommentar (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 63v und 65v).

[5]) Z. B. beim Lombarden, Sentenzen, 2 dist. 5 c. 3 (Quaracchi 1916, 327).

gratia auxiliatrix[1]), *gratia praeveniens*[2]), *gratia praeveniens* und *subsequens*[3]), *gratia praeventrix*[4]), *gratia aspirans*[5]), *gratia suscitans*[6]). Man findet Zusammenstellungen wie *gratia praeveniens, comitans, cooperans*[7]); oder *benedictio praeveniens, adiuvans, consummans*[8]); oder *gratia praeveniens, cooperans, consummans*[9]); *gratia conservatrix, operans, cooperans*[10]); oder *gratia incipiens et perseverans et salvans*[11]); aber auch *gratia praeveniens* und *cooperans*[12]). Man hört: *gratia excitat*[13]); *gratia operans compungit men-*

---

[1]) Sententiae divinae paginae (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 17). — Die zum Bereich Anselms von Laon gehörigen ersten Sentenzen des Clm 23440 fol. 71v.

[2]) Ivo von Chartres, Decretum, pars 1, cap. 32 (PL 161,75). — Rhabanus Maurus, In epist. 1 ad Corinthios c. 15 (PL 112,140). — Alkuin, Commentariorum in Iohannem lib. 6 c. 36 (PL 100,943). — Bernhard von Clairvaux, Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 14 n. 47 (PL 182,1026). — Honorius von Autun, Inevitabile (PL 172,1201. 1209) und De libero arbitrio c. 4 und 6 (PL 172,1225. 1226). — Gottfried von Admont, Homiliae in Scripturam, Hom. 15 (PL 174,1127). — Guerricus abbas, In Quadragesima sermo 2 (PL 185,96). — Garnerius canonicus S. Victoris, Gregorianum lib. 5 c. 32 (PL 193,204).

[3]) Walafridus Strabo, Epistola ad Romanos c. 9 (PL 114,501). — Bernhard von Clairvaux, Sermones in Cantica, Sermo 67 n. 12 (PL 183, 1108). — Der zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörige Traktat De libero arbitrio des Cod. Erlangen. lat. 265 fol. 133. — Petrus Cellensis, Sermo 53 (PL 202,797) und Sermo 58 (PL 202,815). — Helinand von Froidmont, Sermo 18 (PL 212,632).

[4]) Stephan Langton, Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 17).

[5]) Die dritten Sentenzen des Clm 23440 fol. 110v.

[6]) De officiis ecclesiasticis lib. 1 c. 26 (PL 177,395).

[7]) Ps.-Bernhard, De modo bene vivendi 3 (PL 184,1202).

[8]) Bernhard von Clairvaux, Sermones de diversis, Sermo 76 (PL 183,696).

[9]) Nikolaus de Byart, Distinctiones (Lund, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 12, nicht paginiert).

[10]) Odo, Isagoge (Cambridge, Trinity College, Western Ms 317 [B. 14. 33]).

[11]) Petrus Cantor, Summa Abel (Bibliothek von Ste. Geneviève, Cod. lat. 2787 fol. 57v).

[12]) Wilhelm von St. Thierry, Liber de natura et dignitate amoris c. 2 (PL 184,382).

[13]) Bernhard von Clairvaux, Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 13 n. 42 (PL 182,1024). — Hugo von St. Viktor, De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,273). — Die Summa sententiarum, tr. 3 c. 7 (PL 176,99). — Die Sentenzen des Clm 7972 fol. 5. — Endlich Langton u. a., von denen wir unten berichten werden.

tem et excitat[1]); *gratia praevenit, adiuvat, suscipit*[2]). Nach Petrus Lombardus herrscht die Ausdrucksweise *gratia operans* und *cooperans* vor. Doch betont z. B. noch Petrus von Capua, wo er auf *gratia operans* und *cooperans* zu sprechen kommt: *Hoc idem est, quod alibi dicitur preveniens subsequens*[3]). Eine Bemerkung, die übrigens in ähnlicher Weise sich auch in der Summa de bono Philipps des Kanzlers findet[4]).

All diese Bezeichnungen werden im 12. Jahrhundert ausschließlich auf die rechtfertigende Gnade angewandt. Eine vor der Rechtfertigung liegende Gnade dagegen wird im beginnenden 13. Jahrhundert von Guerricus de S. Quintino als *gratia praeparans* im Gegensatz zur *cooperans* bezeichnet[5]). Auch die *gratia excitans* im Gegensatz zur *informans*, von der Langton[6]) und sein Schüler Gaufrid von Poitiers[7]), sowie mit offenkundiger Bezugnahme auf ihn Wilhelm von Auxerre[8]) und Johannes von Treviso[9]), endlich auch die Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. 3521[10]) sprechen, ist eine nichtrechtfertigende.

Ganz abgesehen sei hier von den Unterscheidungen, denen wir in den verschiedenen Distinktionen begegnen. So sagen die Distinctiones fratris Mauritii: *Multiplex est gratia: incipientium et proficientium et profectorum ... Item gratia proficiens et hec est quadruplex: preveniens ... sufficiens ... promovens ... replens*[11]).

Auffallend ist nach unseren heutigen Begriffen, daß nur äußerst selten auf eine *gratia sufficiens* hingewiesen wird. Man begegnet wohl in der Summa Sententiarum und auch sonst noch Sätzen wie: *Ad illud vero primum [declinare a malo] sufficiebat auxilium*

[1]) Quaestiones in epistolas Pauli, In Epist. 1 ad Corinthios q. 130 (PL 175,539).

[2]) Isaac de Stella, Sermones, Sermo 7 (PL 194,1712).

[3]) Summa II, 39 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35v; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34v).

[4]) Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50v.

[5]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 5).

[6]) Cod. Chartres 430 fol. 26.

[7]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90).

[8]) Summa aurea, lib. 2 tr. 26 c. 1 (Paris 1500. fol. 83). Er sagt: *Quidam dicunt, quod liberum arbitrium non sufficit et distingunt duplicem gratiam, scilicet gratum facientem, que est concausa operum meritoriorum et gratiam excitantem, que est concausa operum de genere bonorum in eis, qui sunt in peccato mortali.*

[9]) Summa II 22 (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 15v).

[10]) Fol. 132v.

[11]) Cod. Paris. Nat. lat. 15944 fol. 86v.

creatricis gratie[1]). Wenn dann Richard von Sankt Viktor eine Wendung gebraucht wie: *Sane absque dubio [Adam] sufficientem gratiam habuit ante peccatum, non ad omne bonum faciendum, sed ad omne malum cavendum*[2]), so liegt dem noch nicht ausdrücklich der Gedanke an die Möglichkeit einer *gratia mere sufficiens* im Sinne unserer heutigen Theologie zugrunde. Es soll aber dabei nicht verschwiegen werden, daß die wohl bereits dem 13. Jahrhundert angehörige Sermonessammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 14590, Gedanken bringt, die bereits hart daran streifen. In einem Sermo in die Pentecostes heißt es darin, daß der Mensch vor dem Sündenfall die hinreichende Gnade erhielt, um jedes Übel zu meiden und jede Pflicht zu erfüllen, nach dem Sündenfall aber reicht die Gnade nur für das aus, was Gott streng vom Menschen fordert, nicht aber für das, was er ihm barmherzig verzeihen will[3]). Radulphus Ardens unterscheidet zwischen einer *gratia praeveniens sufficiens ad salutem* und einer anderen *gratia praeveniens* die nicht *sufficiens* ist. Nur die erste ist gleichzeitig mit der Rechtfertigung[4]). In ähnlichem Sinne reden die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 (12. Jahrh.) auch von einer *fides sufficiens ad salutem*[5]).

Eine eigentliche Frage nach der Möglichkeit der von uns heute als *gratia mere sufficiens* bezeichneten Gnade fand ich zum ersten Male in der anscheinend zum Bezirk Stephan Langtons gehörigen Quästionensammlung des Cod. Brithis Museum Harley 325. Sie ist dem Zeitcharakter entsprechend in das Gewand von Gleichnissen gehüllt:

Gott steht an der Türe des freien Willens und pocht. Der, an dessen Türe er pocht, sei ein Sünder. Entweder will nun Gott eintreten oder nicht. Will er eintreten und tritt doch nicht ein, dann tut er nicht alles, was er kann. Will er nicht eintreten, warum pocht er dann? Das ist die Frage. Und die Antwort lautet: Gott pocht, aber er will nicht eintreten mit dem Willen, der er selber ist. Er pocht aber, um zu zeigen, daß nicht er dem Menschen, sondern umgekehrt der Mensch sich ihm entziehe. Was nämlich hier zu wenig geschieht, ist dem Menschen zuzuschreiben und nicht Gott[6]). — Dem wird nun der Einwand

[1]) Tr. 3 c. 7 (PL 176,99).

[2]) In der Frage: *Quid peccando amisit homo* (Paris, Arsenalbibliothek, Cod. lat. 364 fol. 88). Man vgl. De missione Spiritus Sancti (PL 196,1026) und De statu interioris hominis c. 21 (PL 196,1131).

[3]) Fol. 168 f.

[4]) Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1157 I fol. 17v). Ähnlich die dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. Harley. 325 fol. 133.

[5]) Fol. 43.

[6]) Fol. 132v: *Item Deus stat ad hostium liberi arbitrii et pulsat, ut ipse testatur. Proponatur ergo hic malus, ad cuius hostium pulsat. Aut Dominus vult intrare aut non. Et post: si vult intrare et non intrat: non ergo omnia*

gegenübergestellt: Der Mensch allein vermag nicht zu öffnen, sondern es kommt die erste Rolle beim Öffnen Gott zu. Da nun Gott öffnen kann, nicht aber der Mensch, wäre, wenn eine Schuld vorläge, sie auf Gott zu schieben, der nicht will, was er kann; der Mensch aber wäre wegen Unmöglichkeit zu entschuldigen. — Darauf die Antwort: Wenn der Mensch aus sich auch nicht kann, so kann er doch mit dem Beistand Gottes, der immer zur Hand ist[1]).

Um dies nun deutlicher zu machen, wird folgendes Beispiel gebracht: Angenommen, Gott hätte es einem Engel zugestanden, diesen Sünder zu rechtfertigen, wenn dieser bis zu einem von Gott bestimmten Grade mitarbeite. Wenn also der Engel seinen Teil tut und bereit ist mitzuwirken an der Rechtfertigung dieses Menschen, der Mensch sich aber entweder zu gar keiner Mitarbeit verstehen will, oder nur zu einem so geringen Teil, der den von Gott festgesetzten Grad nicht erreicht, dann leuchtet es jedem Verständigen ein, daß die Schuld auf den Menschen und nicht auf den Engel fällt. Wenn also Gott bei jedem Menschen so weit oder noch weiter mitwirkt, wie in dem gebrachten Beispiel der Engel, dann liegt offenkundig die Schuld beim Menschen und nicht bei Gott. Denn, wenn Gott auch mehr tun könnte, so ist doch, obwohl er nicht seine ganze Macht spielen läßt, keine Schuld auf ihn zu schieben. Denn er tut immer noch so viel, daß der Mensch kein Recht hat, sich zu beklagen. Zudem ist Gott nur zu preisen, weil er jeden rechtfertigt, ehe er nur in vollem Maße mitarbeitet, und viele sogar auch, die nicht nur nicht mitarbeiten, sondern sich abwenden, aus seiner Macht heraus barmherzig bekehrt, wie sich an Paulus und vielen anderen ersehen läßt[2]). — Nebenbei bemerkt, findet sich in diesen Quästionen auch be-

---

que vult facit. Si non vult intrare, cur ergo pulsat? — Ad hoc ergo dicimus, quod pulsat, sed non vult intrare voluntate, que ipse est. Pulsat tamen, ut ostendat se homini non deesse, sed hominem sibi. Quicquid enim minus fit, debet homini imputari, non Deo.

[1]) Ebenda: *Sed adhuc quidam stolida subtilitate contra Deum se erigentes obiciunt: homo non potest aperire, sed principalitas apertionis a Deo est. Cum ergo Deus possit et non homo, potius, si qua esset culpa, in Deum, qui non vult quod potest, refundenda est; homo vero per impotentiam excusandus. — Ad hoc dicimus, quod etsi homo non potest per se, potest tamen cum adiutorio Dei, qui semper presto est.*

[2]) Ebenda: *Ut autem melius culpam intelligamus, ponemus Deum concessisse angelo alicui posse iustificare hunc malum; sed iste malus angelo cooperetur usque ad terminum prefixum a Deo. Si ergo angelus faciat quod suum est et paratus cooperari in iustificatione hominis, homo vero in nullo velit cooperari, vel in parte velit, sed non usque ad terminum prefixum a Deo, cuivis intelligenti patet culpam esse refundendam in hominem et non in angelum. Cum ergo Deus cooperetur cuilibet homini quantum angelus in predicta positione vel plus, patet quod hominis est culpa, non Dei. Licet enim Deus plus possit angelo predicto, non tamen refundenda est in eum culpa, licet omnem suam potentiam non exerceat. Semper enim tantum facit, quod homo iuste conqueri non potest. Preterea quia plus potest angelo, non in eum refundenda est culpa, immo potius ideo magis laudandus, quia quemlibet iustificat, antequam perfecte cooperetur; multos etiam in nullo cooperantes, sed se avertentes, potentia sua misericorditer convertit, ut patet de Paulo et multis aliis.* — Eine *gratia sufficiens* im

reits dem Wesen nach unsere heutige *gratia remote* und *proxime sufficiens*[1]). Auch die sonst schon im beginnenden zwölften Jahrhundert erwähnte Gnade, die lediglich angeboten, vom Menschen aber abgelehnt wird, dürfte unserer heutigen *gratia mere sufficiens* entsprechen.

2. Der Inhalt der Überlieferung

Es ist der Frühscholastik etwas ganz geläufiges, auf die Notwendigkeit der Gnade hinzuweisen. Wenn wir dabei die entschiedenen kirchlichen Erlässe zur Gnadenfrage in Betracht ziehen, nimmt dies nicht wunder[2]). Bereits aus den Sentenzen des Lombar-

Sinne unserer Theologie nennt auch der anonyme Paulinenkommentar des Cod. lat. 534 (fol. 166ᵛ) der Arsenalbibliothek in Paris.

[1]) Cod. Harley. 325 fol. 133: *Item ex gratia est, ut diximus, quod homo bene vult. Sed hec gratia quandoque est in peccatoribus exilis et insufficiens, quando scilicet facit, quod homo, qui est in mortali peccato, etsi peccat, sub Deo peccat et non contra Deum, scilicet quod a piis lacrimis non recedit et insistit operibus misericordie. Set hec gratia insufficiens est, quia non aufert velamen, quod positum est inter Deum et hominem peccatorem. De quo loquitur apostolus, quod etiam vocatur a propheta sartago ferrea, quoniam murus eneus, quandoque nubes, que ponitur inter Deum et hominem peccatorem, ne transeat ad eum oratio. Deus autem quando vult et cum vult, sufficientem gratiam attribuit, que aufert hoc velamen a corde peccatoris, et sic de impio facit pium et iustificat hominem.*

[2]) Vor allem der Indiculus, dessen Wortlaut wir bereits in der kanonistischen Collectio Anselmi begegnen. Cod. Bamberg. Can. 5 fol. 224 zitiert in Pars XXVII als *Coelestini Pape kapitulum XII: . . . His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adiuvante Domino confortati sumus et omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita proveniri (!), per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quod utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum.* — Abaelard bringt in Sic et Non unter dem Titel *Ex Decretis Coelestini papae: Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque bonae motus voluntatis ex Deo sit, sine quo nihil boni possumus* (Sic et Non CXXXIX; PL 178,1583). — Man vgl. ferner den Sententiarum liber Augustini, Ieronimi, Gregorii et aliorum doctorum des Cod. lat. 694 (fol. 80) der Bibliothèque Mazarine in Paris. — Die Sentenzen des Cod. Bamberg. Can. 10 (fol. 66) zitieren: *Ex Concilio Toletamo (!) cap. VII: . . . Sicut enim homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante se gratia Dei proprie mentis conversione homo quisque credendo salvatur.* — Zudem war auch die Stelle aus des hl. Augustinus Enchiridion c. 32 n. 9 (PL 40,248) nicht unbekannt geblieben: *. . . nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit,* und die Verurteilung des Pelagius geriet niemals in Vergessenheit; man vgl. nur die Sententiae Divinitatis (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VII, Heft 2—3], Münster 1909, 31*).

den[1]) und dem Sic et Non Abaelards[2]) fließen einem Vätersentenzen in großer Zahl zu. Stichproben im Dekret Ivos von Chartres[3]), in den Sentenzen Algers von Lüttich[4]), oder in dem *Liber nonus decimus Burchardi qui vocatur conspicuus*[5]), in der anonymen alphabetischen Sammlung von Vätertexten des Cod. Erlangen. 275[6]) oder in der anonymen nachthomistischen

[1]) Sentenzen, 2 dist. 36 (Quaracchi 1916, 436 ff.).

[2]) CXXXIX (PL 178,1583 f.).

[3]) Pars 1 c. 32 (PL 161,75): *... Sed divinis mandatis obedire neminem posse, nisi quem Deus gratia sua praevenerit, ut quod audit corpore, etiam corde percipiat et accepta divinitus bona voluntate atque virtute mandata Dei facere et velit et possit. ‚Neque' enim ‚qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus'* (1 Cor 3); *qui etiam ‚operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate'* (Phil 2).

[4]) Sie weisen Augustinus eine ganze Reihe von in Betracht kommenden Stellen zu. So *Augustinus de libero arbitrio. — Constat in homine esse liberum voluntatis arbitrium ad bene vivendum et recte agendum. Sine gratia tamen nichil agere potest. Quibus enim gratia non datur, aut nolunt aut non implent quod volunt. Quibus autem datur, sic volunt, ut impleant quod volunt. Vincit ergo homo peccatum per gratiam adiuvante (!) liberum arbitrium. Per gratiam etiam incipiunt in homine esse bona merita. Que si subtracta fuerint, precipitatur homo per liberum arbitrium. Unde nichil boni homo tribuat sibi. Si enim bona merita sunt, a Deo sunt, et dona sua coronat Deus, non merita nostra. Fides etiam donum Dei est, que per dilectionem operatur. — Item — ...* [fol. 30v] *... Certum est nos velle, cum volumus. Sed ille facit, ut velimus bonum, e quo voluntas preparatur. Ipse etiam in nobis velle operatur. Certum est nos facere, cum facimus, sed ipse facit, ut faciamus prebendo vires voluntati ...* (Cod. Vat. lat. 4361 fol. 30 f.). — Ebenda fol. 31 liest man: *Item — Liberum arbitrium ad dona Dei pertinet, nec tamen* <wohl statt *tantum*>, *ut verum sit, etiam ut bonum sit, id est ad mandata Dei facienda conversum. Et sic gratia Dei non solum ostendit, quid faciendum sit, sed etiam adiuvat, ut fieri possit, quod ostendit. — Sicut homo libero arbitrio conditus sua sponte divertit a Deo, ita ex propria mentis conversione recurrit ad Deum, ut et libertas arbitrii cognoscatur per voluntatem et beneficium gratie acceptum per fidei veritatem.*

[5]) Cap. 15 (Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. VI D 41 fol. 6).

[6]) Fol. 75 am oberen Rand: *Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adiuvantur, et nulli, si non excitantur. Bernardus.* — Am linken Rand: *Nota: Conferam gratiam in presenti ei, quem ab eterno predestinavi, et conferam gloriam in futuro ei, cui gratiam contulero in presenti Glossa Ro. 9. c.* — Im Text: *Ambrosius de sacramentis: Gratia. Fuget sapientia absque gratia. Presume non de operatione tua, sed de gratia Dei. — Ieronimus in epistola: Nichil boni potest homo agere ab eo, qui ita liberum concessit arbitrium, ut suam per opera gratiam singula non negaret. Gregorius morum lib. VIII c. XIX: Dum nos gratia superni respectus illuminat, cuncta etiam mentis nostre nobis absconsa manifestat. Lib. IX c. XXV. Sancti Spiritus gratia terrene menti infunditur, ut ad intellectum sui conditoris erigatur.*

Sentenzensammlung des Cod. Erlangen. 445[1]) ergeben Materialien in Fülle. Isidorsentenzen, die neben solchen Bernhards auch in den genannten Werken auftreten, begegnen uns vor allem in dem zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörigen Sentenzenwerk des Cod. Vat. lat. 1345[2]). Stephan Langton macht z. B. auf zwei Gebete als Traditionszeugen aufmerksam[3]). Umgekehrt haben die Quästionen des Odo von Ourscamp eine große Reihe von Sentenzen zusammengestellt, in denen mit Nachdruck auf die Arbeit des Willens beim Heilswerk hingewiesen wird[4]).

Auch aus der Hl. Schrift las man die Notwendigkeit der Gnade heraus. Die Exegese einiger klassischer Stellen, die noch von der heutigen Dogmatik verwertet werden, ergibt dies zur Genüge.

So vor allem Io 6,44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.*

Eine anscheinend dem 10. Jahrhundert angehörige Homiliensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 614 A[5]) bringt in einem *Sermo* zu dieser Stelle eine Erklärung, die das Kommen zu Jesus mit dem Glauben gleichsetzt, den Glauben aber zugleich für unmöglich erklärt, wenn Gott nicht innerlich mit der Anerkennung der Wahrheit und der Liebe ausstattet. Während Zacharias Chrysopolitanus eine *tractio* in der bloßen Offenbarung sieht, die zum Glauben anlockt[6]),

---

Tendentem ad iustitiam nequaquam in temptatione conditor deserit, qui per infusionem gratie etiam peccantem prevenit . . . — Idem [Bernardus] de gratia et libero arbitrio: Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi, si a gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur. Excitat gratia liberum arbitrium, dum seminat cogitatum, sanat, cum mutat affectionem, roborat, ut perducat ad actum, serrat, ne sentiat defectum. Crisostomus . . .: Nec gratia sine voluntate aliquid operatur, nec voluntas sine gratia potest. Nam et terra non germinat, nisi pluviam susceperit, nec pluvia fructificat sine terra. (Diese Stelle findet sich auch in der Sammlung des Cod. Erlangen. lat. 445 fol. 90.)

[1]) *Idem [Gregorius]: Bonum, quod agimus, et Dei est et nostrum. Dei per prevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem* (fol. 89). *Ysidorus: In omni opere tuo Dei auxilium posce; omnia divine gratie ascribe; nichil meritis tuis tribuas; in virtute tua nichil presumas* (fol. 89[v]). *Idem [Augustinus]: Desiderare auxilium gratie initium gratie est* (fol. 89[v]).

[2]) Fol. 60.

[3]) Kommentar zu den kath. Briefen, Zu 1 Jo 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 447[v]): *Unde Gregorius: actiones quesumus Domine et aspirando preveni et adiuvando prosequere. Et idem: Tua nos Domine gratia preveniat.*

[4]) Cod. British Museum Harley. 1762 fol. 86[v] f.

[5]) Fol. 54: *Quid est ‚nemo potest venire ad me', nisi quia nemo potest credere in me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum. Ille venit, quem gratia Dei prevenit . . .* [fol. 54[v]] *. . . Homines foris verbum Dei sentire possunt, sed in vacuum laborant nisi intus Deus docens aperiat sensus. Ille est Deo docibilis, quem Deus intus veritatis instruit agnitione et amore . . .*

[6]) In unum ex quatuor lib. 2 c. 82 (PL 186,252).

verlegt sie die späte aszetische Sammlung des Hermannus de valle rosarum in die Furcht oder die Hoffnung auf Lohn[1]), Philipp von Harveng in die Liebe[2]), der Johanneskommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 103 in die Mitteilung des Glaubens[3]), Hugo von St. Viktor in Glaube und Liebe zugleich[4]). Petrus Comestor[5]) und Petrus Cantor[6]) sprechen von einer *tractio desiderii*, der der Wille nicht gezwungen, sondern freiwillig folgt. Dies geht auch in die wohl bereits dem 13. Jahrhundert angehörige Postille zum Johannesevangelium des Cod. Paris Nat. lat. 14438 über, die betont, daß es sich nicht um einen *tractus violentiae*, sondern um einen *tractus amoris* handle[7]).

---

[1]) Cod. Erlangen. lat. 254 fol. 134: *Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum. Deus quosdam trahit timore pene, quosdam amore premii. Et nota, quod tria maxime timenda sunt: scilicet futurum iudicium, dyabolus et infernum.*

[2]) Comment. in Cantic. c. 13 (PL 203,215): *Trahatur inquam non violentia, non timore, non tracti vel trahentis odio, sed amore; tractu illo, quo alumnus trahitur post nutricem, quo vel patrem filius, vel filia sequitur genitricem, imo tractu, quo diligens in dilectum eo gratius, quo suavius defatiscit, dum obtinere desiderat, et desiderare insatiabiliter concupiscit. De quo per Osee: ‚Traham', inquit, ‚vos in vinculis caritatis' (Os 2). Et tractus respondet: ‚Adhaesit anima mea post te' (Ps 62). Sic nostra virgo trahi optat et postulat post dilectum, ut scilicet diligendi et sequendi ille sua gratia det effectum; et affectuoso amore post sponsum sponsa, mater post filium incandescat, et non carni caro, sed Deo anima fortius adhaerescat.*

[3]) Fol. 12: *Idem est autem doceri a Patre quod trahi a Patre. Illum enim docet venire Pater ad Filium, qui inspirat fidem, qua venitur ad Filium.* Das Kommen zu Jesus setzt z. B. auch Nikolaus von Amiens mit dem Glauben gleich (Paulinenkommentar, Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 42). Man vgl. auch den Paulinenkommentar Roberts von Melun (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 109ᵛ): *Qui audit Patrem, venit ad Filium. Nemo enim ad Filium venit, nisi traxerit eum Pater. Quid est Patrem trahere ad Filium, nisi ex dispositione, que a Patre est, ad Filii cognitionem venire, ut ab ipso salvetur.*

[4]) De sacramentis, lib. 2 p. 14 c. 6 (PL 176,364): *Ex quo fides coepit, salus coepit. Sed tu nesciebas, quod ego te per fidem et dilectionem ad me traherem, ut credenti et diligenti peccata multa condonarem.*

[5]) Glosule Iohannis secundum Comestorem, zu Jo 6 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 12ᵛ): *Care, ne adhereas verbo tractationis, ut intelligas tractationem coactionis. Non enim trahit aliquem Pater ad Filium quasi renitentem et invitum, quia cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens. Sed dicatur Pater illum trahere ad Filium, cui gratiam inspirat, qua credit Filium a Patre genitum, Patri coeternum, et ideo credit et in Filium et magno desiderio ei adheret. Non est ergo tractio coactionis, sed desiderii. Cui enim Pater revelat Filium esse panem vivum, quadam iocunditate et desiderio trahitur ad Filium.*

[6]) Glosse super unum ex quatuor (Bibliothèque Mazarine, Paris, Cod. lat. 279 fol. 143ᵛ). Hier finden sich wörtliche Anklänge an Petrus Comestor.

[7]) Fol. 29ᵛ.

Jo 15,1: *Sine me nihil potestis facere.*

Die Parabel vom Weinstock und den Reben fand ebenfalls eine Auswertung im Sinne einer Notwendigkeit der Gnade. Der allerdings reichlich späte Johanneskommentar des Cod. Cent. I 29 der Nürnberger Stadtbibliothek zitiert Augustinus für die Erklärung: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, ita nec vos, nisi in me manseritis. Magna gratie commendatio, corda instruit humilium, ora obstruit superborum. Nonne huic resistunt veritati ad bona opera facienda Deum sibi necessarium non putantes? Non assertores, sed precipitatores liberi arbitrii. Qui enim a semetipso se fructum estimat ferre, in vite non est. Qui in vite non est, in Christo non est. Qui in Christo non est, christianus non est*[1]). Die wohl dem 12. Jahrhundert angehörigen Flores evangeliorum des Cod. Paris. Nat. lat. 15033 bleiben mit ihren Ausführungen zur Stelle zwar noch im Allgemeinen hängen, deuten aber doch darin wenigstens entschieden auf die Notwendigkeit eines Beistandes hin[2]). Die Postille zum Johannesevangelium des Cod. Paris. Nat. lat. 14438 (13. Jh.) folgert mit der Glossa ordinaria[3]) und Petrus Cantor[4]) daraus: *quod utrumque*

[1]) Fol. 54v.

[2]) Fol. 153v: *Ille homo facit fructum bonum, qui operante gratia Dei mundus est ab omnibus peccatis. Manete in me et ego in vobis. Aliter permansit Christus in apostolis et aliter permanserunt apostoli in Christo. Christus permansit per gratiam, apostoli per fidem. Si nos omni tempore permanserimus in opere Christi, mundi et liberi poterimus esse a peccatis nostris. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Si palmes fuerit precisus de vite, non potest vivere sine radice. Sic et nos sine adiu* [fol. 154] *torio Dei non possumus aliquod bonum operari. Et propter hoc, karissimi, necesse et nobis deprecari misericordiam Dei, ut donet nobis intrare in illam viam, per quam possimus pervenire ad requiem eternam. Ego sum vitis et vos palmites. Qui manet in me, et ego in eum (!), hic fert fructum multum, quia sine me nichil potestis facere. Quamdiu palmes permanet in vite, multum fructum facit. Ita unusquisque homo, quamdiu permanet in Christo, non cesset de die in diem opus bonum. Et qui non est in Christo, non est christianus.*

[3]) Zu Jo 15 (Inkunabel, Basel 1498).

[4]) Glosse super unum ex quatuor (Paris. Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 280 fol. 105) mit wörtlichen Anklängen. — Petrus Comestor deutet im Sermo 33 Christus als *vitis in via per fidem, vita in patria per speciem* (PL 198,1802). In seinen Glosule Iohannis gibt er eine eingehende Darstellung dafür, inwiefern Christus das Amt eines Weinstockes zugesprochen werden kann: *Vitis enim adheret terre et ministrat humorem palmitibus, non suum, sed terre, quia humor terre per vitem ad palmites diffunditur, quo humore palmites nutriuntur. Ideo ergo Christus viti comparatur, quia sicut vitis propinat humorem palmitibus, ita Christus homo beneficium humoris (?), id est pluviam sue benedictionis sive rorem gratie sue infundit fidelibus, quia, cum inquantum homo habeat gratiarum plenitudinem, singulis fidelium modicam infundit portionem. Et sicut vitis non humorem suum, sed terre palmitibus diffundit, ita Christus non ex se inquantum homo, sed inquantum Deus ex se gratiam fidelibus infundit* (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 22).

necessarium est, scilicet ut nos maneamus in Christo credendo et obediendo et perseverando, ipse vero in nobis illuminando, subveniendo et perseverantiam dando[1]). Mit dem Vers *sine me nihil potestis facere* beweist der zur Umgebung Hugos von St. Viktor und von Ideen Anselms von Canterbury genährte Traktat *De libero arbitrio* des Cod. Erlangen. lat. 265, daß wir die Gerechtigkeit nicht aus uns selbst haben können[2]), Richard von St. Viktor, daß wir auf unsere eigenen Kräfte nicht pochen sollen[3]), die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136, daß wir uns die erste Gnade nicht verdienen können[4]). Während Gaufrid von Poitiers noch die Deutung gibt: *... quia sine me nichil, id est sine gratia mea nichil dicit Dominus potestis facere ...*[5]), scheidet Wilhelm von Auxerre ausdrücklich die Notwendigkeit der Gnadenhilfe zu jedem guten Werk aus und verlangt auf Grund dieser Johannesstelle die Mithilfe Gottes lediglich in seiner Eigenschaft als *causa principalis effectiva* mit der Bemerkung: *Unde circumspectire dicit Dominus in evangelio: Sine me nichil potestis facere*[6]). *Non dixit: sine gratia mea.* Eine Lehre, in der ihm z. B. Roland von Cremona Gefolgschaft leistet[7]).

Röm 9,16: *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.*

Augustinus leitet im Opus imperfectum contra Iulianum[8]) und im Enchiridion[9]) daraus die absolute Notwendigkeit der Gnade zum guten Handeln her. Beiden Stellen begegnen wir noch bei Petrus Lombardus in den

[1]) Fol. 65v.

[2]) Fol. 133: *Hanc autem [iustitiam] non habitam per se habere non potest, quia nullus excepto Deo habet, quod non acceperit. Que si ei datur, gratia est, que (?) ait: sine me nichil potestis facere.*

[3]) De verbis apostoli qualiter sibi contraria videntur et ipsi veritati (Paris, Arsenalbibliothek, Cod. lat. 364 fol. 71 f.).

[4]) Fol. 22.

[5]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 47).

[6]) Summa aurea, lib. 2 tr. 26 c. 1 (Paris 1500, fol. 83).

[7]) Summe (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 101): *Ad ea, que dicta sunt, dicimus, quod aliquis potest velle penitere ex solo libero arbitrio, et etiam penitere, licet non fructuose, et sic intelligo: ex solo libero arbitrio, id est sine aliqua gratia vel gratis data vel gratum faciente. Tamen sine Deo nichil possumus facere, sicut ipse dicit in evangelio: sine me non potestis aliquid facere. Quicquid enim agit causa secunda, agit causa prima. Et sic intellexit apostolus: ‚non quod sufficientes' etc. Quia quicquid nos agimus, Deus agit, sed modo sublimiori. De hac re superius loquuti sumus, et ideo breviandum est.* — Man vgl. auch fol. 39v. Hier weist er den Versuch, aus unserer Johannesstelle die Notwendigkeit der Gnade auch für das *facere bonum de genere bonorum* darzutun mit der Bemerkung zurück: *In Io. dicitur: sine me nichil potestis facere. Sed ex hac auctoritate de hoc nichil probatur. Verum est, quod sine Deo nullus potest aliquid facere, quia oportet, quod Deus unumquodque servet in suo esse et potest servare in esse nichil addendo.*

[8]) Lib. 1 c. 141 (PL 45,1140).

[9]) C. 32 n. 9 (PL 40,248).

Sentenzen[1]): der ersten in dem noch dem ersten Jahrtausend angehörigen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126[2]). In den *Extracta quedam de expositione quam fecit Augustinus quarumdam propositionum epistole Pauli ad Romanos* im Cod. VI D 52 der Biblioteca Nazionale in Neapel liest man dazu: *quia neque velle possumus nisi vocemur, et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra et cursus noster nisi Deus et vires currentibus prebeat et perducat quo vocat*[3]). Von der ohne vorausgehendes Verdienst *gratis* gegebenen *gratia praeveniens* und *subsequens* deuten es Sedulius Scottus[4]) und der in der Nähe Hugos von St. Viktor stehende Traktat *De libero arbitrio* des Cod. Erlangen. lat. 265[5]). Im allgemeinen die Notwendigkeit der Gnade leiten daraus her Gilbert de la Porrée[6]), der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 129[7]), Hugo von Amiens[8]) sowie die Sentenzen des Petrus von Poitiers[9]). Mit Bezug darauf betonen die Glosulae glosularum[10]) und die Quaestiones in Epistolas Pauli[11]), daß der gute Wille von Gott gegeben werde, der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. 534, daß Anfang und Vollendung alles Guten nicht aus dem Menschen, sondern von Gott stamme[12]); der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. St. Geneviève 1370, daß lediglich der Barmherzigkeit Gottes das Heil zu verdanken sei[13]):

---

[1]) 2 dist. 26 c. 2 (Quaracchi 1916, 437 f.).

[2]) Fol. 56.

[3]) Fol. 1v.

[4]) Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 35.

[5]) Fol. 133.

[6]) Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 19v).

[7]) Fol. 40.

[8]) Tractatus de memoria, lib. 3 n. 5 (PL 192,1318): *Per gratiam potest quis operari bonum; sine gratia nihil nisi malum. Apostolus ait: ‚Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei'* (Rom 9,16); *quantumcumque velis, quantumcumque currere intendis, sine Deo bene agere non poteris. Igitur liberum arbitrium angeli vel hominis, nisi cum Deo steterit, evitare mala, operari bona minime poterit.* Er deutet die Stelle aber auch von der Notwendigkeit der Gnade dazu, daß wir uns von der Sünde erheben und die frühere Freiheit wiedergewinnen. Dialogorum lib. 2 n. 13 (PL 192,1174 f.).

[9]) Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43v.

[10]) Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Cod. Laurenz. Plut. 20 Cod. 23 fol. 44: *‚Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei'. Quia Deus ex misericordia aliquem preparat, vocat et in bono perseverantiam dat, igitur manifestum est, quod non est volentis, id est non procedit ex viribus hominis, quod bonum vult; neque ex viribus currentis, quod currit, id est quod in bono proposito* [44v] *perseverat, sed est Dei miserentis, id est ex sola Dei misericordia hec proveniunt hominibus, quod bonam habent voluntatem et quod bene operantur ...*

[11]) In epistolam ad Romanos q. 241 (PL 175,492).

[12]) Fol. 167: *Hoc est: principium et consummatio omnis boni non ex homine est, sed ex miserante Deo.*

[13]) Fol. 48: *‚non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei', scilicet ut salvetur aliquis.*

Petrus Lombardus[1]) und mit ihm ein reiches Gefolge[2]), daß *gratia operans* und *cooperans* notwendig seien. Petrus Cantor[3]) und die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136[4]) sehen darin einen Beweis für die Unverdienbarkeit der ersten Gnade, Petrus von Poitiers noch dafür, daß die *auctoritas et dignitas bene operandi* auf Seiten der Gnade liege[5]). Magister Martinus benützt den Vers bereits, um noch des weiteren darzutun, daß die Notwendigkeit der Gnade lediglich dem *efficaciter velle* gelte[6]), eine Lehre, die auch schon der Lombarde[7]) verficht.

Phil 2,13: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere.*

Im Gegensatz zu Rhabanus Maurus[8]) nützt die Glossa ordinaria[9]) bereits diese Stelle entschieden als Beweis dafür aus, daß wir der Gnade zum

[1]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 1 (Quaracchi 1916, 437).

[2]) Bandinus, Sentenzen, 2 dist. 26 (PL 192,1054). Im wesentlichen auch die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 325 fol. 132. — Außerdem sind zu nennen die Paulinenkommentare des Claudius von Turin (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 33v) und des Cod. VII Aa 13 (fol. 27) der Biblioteca Nazionale in Neapel. Dazu auch noch die zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörige Summe des Cod. 208 (Seite 50) der Biblioteca Abbaziale in Montecassino.

[3]) Paulinenkommentar (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 176 fol. 171v).

[4]) Fol. 22.

[5]) Sentenzen III 1 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). Eine dogmatische Erklärung bringt die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse, wenn sie sagt: *Quidam enim sic exponunt, ‚non est volentis nec currentis' id est solius, id est non sufficit sola illius voluntas. Et hoc quidem verum est. Sed dicit Augustinus: non sic exponendum. Non enim magnum est dici de Deo, quia et econtra non posset dici: non sufficit gratia preter voluntatem, precipue in adultis. Sed sic intelligendum, ut totum attribuatur Deo. Prima enim auctoritas, totum a Deo est.* (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 74v).

[6]) Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 313v): *Quod autem auctoritas bene operandi sit in gratia et misericordia Dei ostendit apostolus dicens: non est velle volentis neque currere currentis, sed solius Dei miserentis, ac si dicat apostolus: bonum [velle] vel agere gratie et misericordie Dei ascribitur, non voluntati hominis. Unde idem apostolus: velle adiacet michi, perficere autem non invenio, quia perfectio non est nisi ex Dei gratia, nec etiam principium voluntatis, que efficax sit. Non potest itaque homo per se vel ex se bonum velle vel operari.* — In der Summe Simons von Tournai wird noch die weitere Frage gestellt: *Queritur quoque, cum non sit velle volentis neque currere currentis, sed totum miserentis Dei, cur ergo homini imputatur, si nec velit nec currat. Redditur: homo meruit infirmitates, quibus impeditur, ne bonum velit et ne bene currat* (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 39v).

[7]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 1 (Quaracchi 1916, 436).

[8]) In Epistolam ad Philipp. c. 2 (PL 212.493): ‚*Deus enim est, qui inoperatur in vobis et velle et inoperari pro beneplacito*'. *Sic enim alacritas vestra cooperariam invenerit sibi Dei gratiam, necessario eo cooperante vobis, ut cogitetis et agatis illa, quae sunt Deo placita. Sic enim dicit ‚pro bono placito'.*

[9]) Inkunabel, Basel 1498.

guten Willen bedürfen. Claudius von Turin[1]) ist ihr darin bereits vorangegangen. Der bereits erwähnte, noch dem ersten Jahrtausend angehörige Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 bringt unter dem Verweis ‚*Ex libro de bono perseverantiae*' eine Sentenz, die lehrt, daß wir nicht bloß die äußere Offenbarung, sondern auch die Liebe zum Handeln von Gott erhalten müssen[2]). Es sprechen in diesem Zusammenhang Gilbert de la Porrée[3]) von der Notwendigkeit der *gratia operans*, Gaufrid von Bleveio[4]) und der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Neapel VII Aa 13[5]) von der Notwendigkeit der *gratia praeveniens* und *subsequens*, Petrus Manducator[6]), Petrus Cantor[7]) und Gaufrid von Poitiers[8]), daß sowohl Beginn als auch Vollendung des guten Werkes von Gott gegeben werden. Ganz abzusehen von den Autoren, die darauf hinweisen, daß das *operari* und *perficere* uns von Gott ohne unser Verdienst gewährt wird[9]).

Es unterliegt nach diesen Ausführungen keinem Zweifel, daß die ständige Überzeugung der Frühscholastik für eine Notwendigkeit der Gnade zum guten Werk sprach und daß man diese Gnade im allgemeinen im Glauben und in der Liebe erblickte. Zugleich aber bemerkten wir auch, daß Wilhelm von Auxerre plötzlich eine Einschränkung macht. Damit steht wiederum die Frage vor uns: Kannte man in demjenigen, der den Glauben nicht besaß, vor Wilhelm von Auxerre kein gutes Werk?

---

[1]) Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 155.

[2]) Fol. 209v: *Non sicut isti sentiunt, tantummodo scientiam revelando, ut noverimus, quid facere debeamus, sed etiam inspirando caritatem, ut ea, quae (!) novimus, etiam diligendo faciamus . . .*

[3]) Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 91)

[4]) Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 180 fol. 94v: *Operatur, inquam, et velle et perficere per gratiam prevenientem et perficere per gratiam subsequentem, non cooperante (!), ‚pro bona voluntate sua' scilicet non pro nostro merito. Evidens argumentum est pro gratia contra Pelagianos.*

[5]) Fol. 89v.

[6]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 38).

[7]) Paulinenkommentar (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 176 fol. 208).

[8]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 70).

[9]) Radulph von Laon, Paulinenkommentar (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 88v). — Radulph von Flaix (Cod. Paris. Nat. lat. 647 fol. 54): *Operatur, dico ‚et velle et perficere' bonum. Non possumus velle nisi per inspirationem ipsius, nec bonum operari nisi per auxilium gratie eius. Et quod dat nobis bonum velle et perficere,* [fol. 54v] *non ex meritis nostris, sed solummodo bona voluntate sua, quia in sola bona voluntate eius est posita salus et gaudium anime nostre.* — Der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 657 fol. 119: *‚Operatur', dico ‚et velle et perficere': bonum non possumus velle nisi per inspirationem eius, nec bonum operari nisi per auxilium gratie eius. Et quod dat nobis bonum velle et bonum perficere, non est ex meritis nostris, sed solummodo ‚pro bona voluntate' sua.* — Der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 567 fol. 90v.

3. Die Möglichkeit eines guten Aktes vor der Rechtfertigung

Es dürfte bereits bekannt sein, daß in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Strömung an die Oberfläche kam, welche in den Nichtprädestinierten keine guten Werke zulassen wollte[1]). Diese Lehre liegt parallel der anderen Gilbert de la Porrée zugeschriebenen, nach der die Taufe in den Nichtprädestinierten wirkungslos bleibt[2]). Weder die eine noch die andere kam zu besonderem Einfluß. Mehr Augenmerk wandte man einer anderen Frage zu, ob nämlich in den Ungläubigen gute Werke möglich seien[3]). Ich habe bereits in einer Abhandlung „De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum"[4]) die innere Struktur und die Herkunft dieser Frage untersucht und kann mich darum hier auf einige Ergänzungen beschränken.

Den Ausgangspunkt bildete das Schriftwort: *Quod non est ex fide peccatum est*[5]). Man war sich aber von Anfang an einig, daß hier nicht von einer Sünde im strengen Sinne die Rede sein könne. Bereits in der Schule Anselms von Laon wird dahin interpretiert: *‚Quicquid non est ex fide, peccatum est', quicquid operatur ille, qui non habet fidem, peccatum est, id est, non prodest ei ad salutem*[6]). Auch dem Hinweis begegnet man schon frühzeitig, daß

[1]) Man vergleiche z. B. den Verweis in dem zum Bereich Anselms von Laon gehörigen Cod. Bamberg. Patr. 47 fol. 5^v: *Dicunt quidam, quod omnis, qui predestinatus non est ad vitam, non solum bonum opus non faciat, sed etiam in omnibus factis suis Deum offendat et peccatum sit omne, quod faciat. Nam Augustinus dicit: omnis vita infidelium peccatum est. Volunt etiam, ut, sicut Deum diligentibus omnia cooperantur in bonum, etiam qui deviant, sic non salvandis et perituris omnia cooperantur in malum, illa etiam, que bene facere videntur. Quamvis enim eleemosynam vel aliud quodvis opus misericordie facere videantur, tamen peccant, cum eo modo non faciant, quo deberent.* Ferner die Sententiae Anselmi (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 85).

[2]) A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: Zeitschrift f. kath. Theologie (1930) 192. 202 f.

[3]) Man vgl. Anm. 1. Ferner die Sententiae Anselmi (a. a. O. 84; Clm 14730 fol. 80 f. und Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 22^v ff.).

[4]) Laibach 1924. Ferner: Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923).

[5]) Man vgl. Anm. 1.

[6]) Sententiae Anselmi (F. Bliemetzrieder a. a. O. 84). Man vgl. auch die in der Nähe des Anselm von Laon stehenden dritten Sentenzen des Clm 23440 fol. 112^v f. Dann z. B. noch Simon von Tournai in den Quästionen (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 33) und in der Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 35^v). — Die gleiche Frage hinsichtlich der ohne die *caritas* verrichteten Werke wurde in der gleichen Weise beantwortet. Man vgl. Rhabanus Mau-

mit der Stelle lediglich gemeint sei: die Werke, die gegen das Gewissen und in diesem Sinn gegen den Glauben verstoßen, sind sündhaft[1]). Odo von Ourscamp hat hier die Definition des Gewissens gegeben: *Qui contra fidem peccat, contra conscientiam peccat. Conscientia vero est consona actui scientia. Scientia vero est de his, quae sunt. Opinio vero de his, quae non sunt. Ubi igitur conscientia, et scientia. Qui igitur peccat contra fidem, in id peccat, quod certe novit*[2]).

Anscheinend durch Simon von Tournai kam hier ein neuer Gesichtspunkt in die Spekulation. Er unterscheidet zwei Arten von Sündern. Die eine sündigt *sub Deo*, die andere *contra Deum*. Der Sünder der ersten Gruppe leidet unter seinem Sündenzustand und fühlt seine Erniedrigung voll Furcht. Er sündigt nicht durch Gebet und Almosen. Sie nützen ihm vielmehr, weil sie ihn vor größerer Strafe bewahren und ihn an das Guthandeln gewöhnen. Wer aber *contra Deum* sündigt, der hält die Sünde nicht für Sünde und das gute Verdienst nicht für gut. Wenn er dem Anschein nach Gutes tut oder betet, dann tut er es nicht um Gottes willen, den er weder fürchtet noch verehrt, sondern um menschlichen Lobes willen. Sein Gebet und Almosen wird zur Sünde[3]).

---

rus, In epist. 1 ad Corinth. c. 13 (PL 112,118), ferner z. B. die zum Bereich des Hugo von St. Viktor gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345 fol. 110: *Deinceps opponitur illi parti, quod sine caritate multa bona fiunt. XCVII. — Apostolus inquit: Si habuero fidem, ita ut montes transferam, si distribuero in cibos pauperum etc., nichil michi prodest. Et Augustinus super epistolam Iohannis: quicquid vis, habe; hoc solum quod* [hereinkorrigiert: *non vis*] *non habes, nichil tibi prodest. Sunt alie multe oppositiones huiusmodi, quibus omnibus fit una responsio: ad beatitudinem sive ad salutem.* Die ebenfalls in der Nähe Hugos stehenden Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484 antworten auf die gleiche Frage (fol. 160): *Illud autem apostoli, quod dicitur non prodesse, intelligendum est: ad salutem, non ad tolerabiliorem penam ferendam.*

[1]) Man vgl. Robert von Melun, Questiones de epistolis Pauli (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 102^{v} und 111); die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 fol. 38; die dritte Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 (fol. 95) der Biblioteca Nazionale in Neapel; Allegoriae in Novum Testamentum l. 5 c. 2 (PL 175,869).

[2]) Quästionen (Cod. British Museum Harley. 1762 fol. 105^{v}).

[3]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 93): *Peccatorum duo sunt genera. Est enim qui peccat sub Deo, et est qui peccat contra Deum. Qui peccat sub Deo, ut qui peccat provocatus infirmitate vel tentus vitio consuetudinis prave, tamen egre fert se esse in peccato. Huic, quia est timoratus et peccato humiliatus, non vertitur elemosina vel oratio in peccatum, sed ei prodest ad declinandum maius supplicium et assuefaciendum se ad bene operandum . . .* [fol. 93^{v}] *Is autem, qui peccat contra Deum, est qui peccatum non reputat peccatum nec bonum meritum bonum, sed, si quid boni videtur facere vel orare, non causa Dei, quem*

Odo von Ourscamp[1]), und die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136[2]) nehmen diese Lehre auf.

Odo macht auf eine andere Unterscheidung aufmerksam, die er bereits vorfindet: Er zitiert eine Sentenz Augustins und weist auf die Lösung hin, die ihr von den Anhängern der Ansicht gegeben wird, daß man die Werke der Ungläubigen nicht gut nennen könne: *Illud videtur esse contrarium, quod dicit Augustinus: Qui sine caritate facit opus, licet male faciat, bonum est tamen quod facit. Sed qui predictam sententiam tenent, hoc facile solvunt. Dicunt enim: opera talium bona dici, non quod eorum voluntas vel intentio bona sit, sed quia opus operatum, quod procedit ex mala intentione, bonum est, ut est vestire pauperem et talia*[3]). Eine

nec timet nec veretur, sed causa laudis humane facit. Huius oratio vel elemosina vertitur ei in peccatum. Et iste prorsus contra devotionem orat, fastuosus non timoratus. — Man vgl. auch die Summe des Simon (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 33). Wörtliche Anklänge an die gebrachte Stelle finden sich in den Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3253 fol. 65v f. Auf fol. 59 beleuchten diese die Situation noch durch die weitere Frage: *Quarto queritur, utrum peccans contra Deum debeat orare.* — *Respondemus: Peccat contra Deum, quia peccata non reputat peccata, vel non credit Deum esse malorum punitorem et bonorum remuneratorem. Si manens talis orat, oratio eius vertitur in peccatum. Credit enim orationem sibi non posse prodesse. Quicquid enim ex fide non est, peccatum est.*

[1]) In den Quästionen (I. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, altera continuatio, tom. II [Paris 1888] 103; und Cod. British Museum Harley. 1762 fol. 110v). Odo erweitert dies an einer anderen Stelle noch dahin, daß er sagt, daß auch der Sünder oder Ungläubige aus natürlicher Liebe handeln kann (Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14807 fol. 105; Cod. Harley. 1762 fol. 96).

[2]) Fol. 22 und noch deutlicher fol. 30v: *Propter hoc et huiusmodi dicimus, quod, si peccat aliquis sub Deo, id est ex infirmitate vel ignorantia inrincibili scilicet, quecumque bona facit interim pietatis intuitu, meritoria sunt ei, non dico, vite eterne, sed temporalis boni vel alleviationis pene eterne, vel valent ei ad evitationem incommodi. Nam interim, dum facit illa bona, peccaret gravius, nisi faceret ea, et sic gravius puniretur in gehenna. Ex his ergo colligitur, quod naturalis motus pietatis meritorius est in gentili. Si vero peccat quis contra Deum, id est insolenter et superbe et in contemptum christiane religionis et publicando peccatum suum, dicimus, quod nichil valent ei opera, quecumque facit, quoad quid merendum. Nichil enim magis displicet Deo, quam post peccatum cervix erecta.*

[3]) Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 47 und Cod. Vat. lat. Palat. 328 fol. 39. Es ist hier zu bemerken, daß er *opus operans* und *opus operatum* noch ausdrücklich definiert: *Opus operatum est illud, quod procedit ex ipsa actione ut ecclesia vel domus et huiusmodi, quod non semper sortitur vocabulum ex voluntate vel fine. Qualicumque enim voluntate domus vel ecclesia fit, tamen semper bonum opus dicitur. Opus vero operans est ipsa actio.* (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 38v).

Verwertung des Begriffes *opus operatum*, der ich zum ersten Male in der dem Petrus von Poitiers irrtümlich zugeschriebenen Sentenzenglosse[1]), dann aber auch bei Simon von Tournai[2]), in den zu Simons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3253[3]), bei Stephan Langton[4]) und Gaufrid von Poitiers[5]) begegnete.

Von Wichtigkeit wurde ferner der aus der Schule Gilberts von Porrée stammende Begriff des *bonum in genere*[6]), eines

[1]) Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 28[v]; und Cod. VII C 14 (fol. 3) der Biblioteca Nazionale in Neapel.

[2]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 48): *In eodem facto invenimus Iudam, quo Deum: Deum benedicimus, Iudam detestamur. Diversa ergo intentio diversa facta facit, cum tamen sit una res ex diversis factis. Ecce, ubi dicit unitatem esse ex diversis factis, intelligit idem opus operatum ex diversis operationibus.*

[3]) Fol. 66.

[4]) Cod. Chartres lat. 430 fol. 128.

[5]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68 f.).

[6]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, 194. 206 ff. — In Betracht kommen noch: Radulphus Ardens (Homiliae de tempore, Hom. 5 PL 155,1318): *Sed dicis: peccator propter conscientiam peccatorum suorum Deum timens et ob hoc multas eleemosynas tribuens, nonne facit bonum? Facit utique, id est opus de genere bonorum facit. Sed bonum non dicitur facere, quia illud non facit bene, dum illud faceret ex solo timore.* — Die auch sonst eine Bekanntschaft mit den Ansichten der Porretani verratende Summe des Cod. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl (fol. 49): *Porro est alia quedam, que dicitur genere bonitas, divine siquidem imitatio bonitatis.* — Auf die Porretani dürfte wohl der Lombarde anspielen, wenn er sagt: *Addunt quoque quosdam [actus] non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere misericordiae; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi, qui ex voluntate bona proveniunt et bonum finem metiuntur.* Sententen, 2 dist. 36 c. 6 (Quaracchi 1916, 504). — Man vgl. ferner Präpositinus, Quästionen (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 242[v]: Er gibt die Erklärung: *[Gentiles] habent opera meritoria vite, id est habent opera de genere bonorum, quibus meretur homo*), Petrus von Poitiers, Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 19 und 26), Petrus von Capua, Summa (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 30; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 29), Udo, Summe (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 39), die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 26[v]), Stephan Langton, Quästionen (Cod. Chartres lat. 430 fol. 120[v]). Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a. X 19 Seite 14), Gaufrid von Poitiers, Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 53), der Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 (fol. 189). Wilhelm von Auxerre, Summa aurea (lib. 2 tr. 11 c. 1 q. 4 art. 1, Paris 1500, 64[v]. In der Summa aurea 3 tr. 2 q. 14 bringt er die Erklärung: *Solutio: Bonum in genere duobus modis accipitur:*

nicht verdienstlichen Guten also, der sich bis in die Spekulation Philipps des Kanzlers[1]) und der Hochscholastik erhielt.

Dazu kam, daß auch schon Rhabanus Maurus mit großer Entschiedenheit lehrte, daß die ohne den Glauben verrichteten guten Werke zwar nicht für die Erlangung des ewigen Heiles zureichen, wohl aber und zwar nach der Lehre des zweiten Kapitels des Römerbriefes eine positive Belohnung erfahren müssen[2]). Es war hier nicht ohne Bedeutung, daß Sentenzen bekannt waren, die den Sündern nicht bloß gute Werke, sondern diesen noch obendrein einen Verdienstwert, allerdings nur für zeitliche Güter zusprachen. Wir finden eine ganze Sammlung davon z. B. in den zur Schule Hugos von St. Viktor gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345[3]). Sedulius Scottus erklärte bereits Röm. 2,10:

Primo modo dicitur bonum in genere, quod secundum se habet generaliter sibi annexam bonitatem et ex necessitate, ut habere caritatem. Secundo modo dicitur bonum in genere, quod in se et quantum in se est generaliter est bonum, nisi aliqua circumstancia deformans ipsum extrinsecus adveniat. Et secundum hoc dare elemosinam est bonum in genere). Ferner Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 15^{v} und 26), Herbert von Auxerre, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 28), Roland von Cremona, Summe (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 759 fol. 39^{v}), Richard Fishacre, Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 169^{v}).

[1]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 47^{v}): *Et dicendum est, quod bonum dicitur equivoce, cum dicitur in comparatione ad meritum, et cum dicitur bonum in genere. Nam hoc est respectu cause finalis, hoc autem est in respectu cause materialis. Eo autem, quod causa materialis est ordinata ad finalem, requiritur bonum in genere tanquam bonum materiale ad aliud bonum.* — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse (fol. 241).

[2]) Enarrationes in epistolas Pauli, lib. 1 In epist. ad Romanos (PL 111, 1316). Er beruft sich auf Origenes.

[3]) Fol. 108: *Augustinus: Sicut non impediunt ab eterna vita quedam peccata venialia, sine quibus hec vita non ducitur, sic ad salutem eternam nichil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis reperitur. De eadem re XL. — Gregorius in omilia de Lazaro et divite. Cavendum est nobis, ut, si forte aliquod bonum agimus, ne in presenti seculo remunerationem accipiamus, ne forte dicatur nobis: receperunt mercedem suam. Nisi enim dives iste aliquod bonum egisset, unde in presenti seculo remunerationem accepisset, nequaquam Abraham ei diceret: recepisti bona in vita tua. — Item XLI. — Ieronimus super Aggeum: Si quando videris inter multa opera peccatorum facere quemquam aliqua, que iusta sunt, non est tam iniustus Deus, ut propter multa mala paucorum obliviscatur bonorum. — De eadem re XLII. — Gregorius inquit de obstetricibus: De mendacio quidem eternaliter punite sunt, de pietate vero temporaliter remunerate, quod dedit eis Deus domos in Egipto. Ex istis auctoritatibus habetur, quod multa bona sine caritate fiunt.* — Darauf, daß die guten Werke des Sünders

Gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, iudaeo primum et graeco ... dahin: *Videtur tamen, quod per hec, que dicuntur ab apostolo, bonorum operum gloriam et honorem et pacem perdere penitus non possit. Dubitari igitur non puto, quod is, qui pro malo opere condempnari meruisset, idem, si operatus est opus bonum, remuneratione boni operis dignus habetur. Vides enim dicentem apostolum, quia omnes nos stare oportet ante tribunal Christi, ut reportet unusquisque propria corporis sui, prout gessit, sive bonum sive malum*[1]).

Diese Überzeugung kam so wenig in Vergessenheit, daß sogar die Frage aufgeworfen wurde, ob die im Zustand der Sünde verrichteten guten Werke nach der Rechtfertigung aufleben und einen Verdienstwert besitzen. Mit Energie wurde dies von Simon von Tournai verteidigt, der sagt: *Bona opera igitur, quamvis sint mortua interim, dum quis est malus, quia ad salutem non sufficientia, tamen qui (!) quandoque (!) <h>is convertitur, opera eius priora, si bona fuerunt genere et affectu pietatis facta, tunc ea erant carbones mortui. Sed modo cum convertitur, reviviscunt, ut perinde valeant, ac si prius facta essent in caritate. Unde nemo, quantiscumque sceleribus teneretur, cessare debet ab operibus bonis. Nam si tunc non prosunt, cum fiunt, post conversionem ad salutem prodesse poterunt*[2]). Er geht der Frage noch weiter nach: *Queritur, quomodo reviviscunt, que non vixerunt. Redditur: Immo vivebant genere, quia de genere bonorum erant, sed mortua erant, quia fructu vite carebant. Nunc vero reviviscunt, cum incipiunt ad vitam fructificare, ut sint bona et re et genere*[3]). Wir begegnen dieser Lehre vor ihm bereits in den Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 10[4])

nützen *ad tolerabiliorem penam ferendam*, weisen auch die im Kielwasser Hugos von St. Viktor gehenden (mit den bereits bekannten Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484 identischen) Sentenzen des Cod. Vat. Rossian. 241 (fol. 156v) hin. — Als Gegenstand eines solchen Verdienstes nennt Hugo von St. Viktor Güter, die wegen der Natur gemacht wurden. De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176, 274). Robert Pullus spricht von einem Verdienst im uneigentlichen Sinn in diesen Werken, die allerdings mit Hilfe einer Gnade Gottes geschehen müssen. Sentenzen, lib. 5 c. 9 (PL 186,837 f.).

[1]) Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 8v. Bereits der anonyme aus Vätersentenzen zusammengesetzte Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 schreibt hiezu (fol. 14): *Renovari autem nisi gratia* [fol. 14v] *christiana, hoc est nisi mediatoris intercessione non possunt. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Ihesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro multis. A cuius gratia si alieni sunt illi, de quibus agimus, qui secundum illum modum, de quo superius satis diximus, naturaliter que legis sunt faciunt, quid eis proderunt excusantes cogitationes in die, qua iudicabit Deus occulta hominum, nisi forte, ut mitius puniantur.*

[2]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 59v).

[3]) Ebenda.

[4]) Fol. 31: *Dubitari a multis solet, an elemosine, que ab ipsis fiunt, qui in criminibus sunt, vel etiam que fiunt pro humana laude, remunerationem aliquam a Deo habent. Et de his quidem, quas facit is, qui in criminali est, id*

und nach ihm noch bei Günther dem Zisterzienser[1]). Die frühe Glosse zum 4. Sentenzenbuch, die uns im Cod. Bamberg. Patr. 128 erhalten ist[2]), Petrus Cantor[3]) und noch Stephan Langton[4]) lehnen sie mit aller Entschiedenheit ab.

Damit dürften wir zur Genüge dargetan haben, daß ein vor dem Glauben und damit vor der Rechtfertigung liegendes gutes Werk durchaus in der Theologie der Frühscholastik Raum fand. Wenn man aber trotzdem von der Unmöglichkeit eines guten Werkes sprach, dann hatte man eben diejenige Güte im Auge, die mit der Verdienstlichkeit zusammenfällt.

Dies ist unzweifelhaft auch auf diejenigen Stellen zu übertragen, an denen von einer Unmöglichkeit des Guten ohne Gnade die Rede ist. Sagt doch z. B. Petrus von Poitiers: wenn es heißt, daß das *liberum arbitrium* nach seiner Begriffsbestimmung die Fähigkeit ist, mit der Gnade das Gute zu wählen, daß aber auf der anderen Seite Adam ohne Gnade die Fähigkeit besaß, Gutes mit seiner ersten Regung ohne Gnadenhilfe auszuwählen, hier das Gute in diesen beiden Fällen äquivok genommen wird[5]). Und denkt man doch obendrein, sobald man in diesem Zusammenhang von der Gnade redet, in erster Linie an den Glauben.

dicimus, quod si impenitens ille moriatur, non proderunt; si vero poenituerit, opera eius mortua vivificabuntur, et que prius nichil proderant, iam proficient ad salutem.

[1]) De oratione, ieiunio et eleemosyna, lib. 2, de oratione, cap. 1 (PL 212, 119) — cap. 2 (ebenda): *Vivificata autem dicuntur, quae cum habeant formam bonitatis, non tamen bona sunt, quia in caritate non fiunt, in qua si fierent, utique bona essent ac vitalia; sed mox accessu caritatis animantur et velut quemdam spiritum vitalem accipiunt, ut possint et ipsa prodesse ad vitam: quales sunt orationes et eleemosynae peccatorum, qui convertuntur, sive fideli[um] sive infidelium. Nec enim eos pares ad praemium possumus arbitrari, qu[um] unus ante conversionem inter plurima mala nihil egit laudabile, alter vero saepius humiliter oravit, plurimum ieiunarit, multas pauperibus eleemosynas erogarit: si post conversionem vel aequaliter vixerint, vel statim ac simul migraverint e vita. Videtur namque hoc plurimum discrepare a sententia dignissimi iudicis, qui et omne bonum remunerat et nulla mala praeterire patitur impunita.*

[2]) Fol. 12[v]: *Hostensum est, quod retento aliquo peccato nulla pro ceteris possit fieri satisfactio, et quod reprehendenda sint ea, in quibus se satisfecisse putabant. Quibusdam tamen videtur, quod in predicto casu quis satisfecerit ex parte, sed in hac infructuose, quia ad vitam conferendam non proficiunt propter peccata, in quibus adhuc permansit, sed satisfactionem appellant et utilem, quia dicunt, quod quando vera penitentia pro cunctis peccatis assumitur, tunc vivificatur illa satisfactio et tantum prodest, quantum si fera fuisset. Sed mentiuntur, quia, ut supra ostensum, nullum opus vivificatur preter id, quod in caritate fiebat.*

[3]) Summe (Stiftsbibliothek von Reun, Cod. lat. 61 fol. 199 f. und Cod British Museum Harley. 3253 fol. 96).

[4]) Quästionen (Cod. Chartres lat. 430 fol. 27[v]).

[5]) Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 42[v]).

Die Erfahrung lehrt also, daß durch den Gebrauch der Begriff des Guten eindeutig determiniert wurde. Die gleiche Erfahrung machen wir auch hinsichtlich des Begriffes der Gnade.

4. Die Gewährung einer Gnade vor der Rechtfertigung

Bei anderer Gelegenheit konnte ich bereits dartun, daß man den Glauben fast durchwegs als erste Gnade bezeichnete[1]). Damit haben wir die Frage zu lösen, ob die Frühscholastik keine Gnade vor dem Glauben, d. i. der Rechtfertigung zuließ.

Es steht hier vor allem außer Zweifel, daß man eine Hilfe Gottes auch schon vor der Rechtfertigung kannte. So bringt bereits die Glossa ordinaria zu Röm 8,26 den Text: *‚Postulat' ut Deus, Spiritus loquitur in nobis. Adiuvat Spiritus nondum inhabitans, ut sint fideles* [darüber: *id est ut iustificet*], *adiuvat habitans iam fideles* [darüber: *id est ut eos conservet*]. *Facit nos Deus cognoscere se, unde dicimur cogniti ab eo*[2]). Bruno Astensis fordert einen Beistand Gottes vor der Bekehrung, der dazu dient, die Sünden sich ins Gedächtnis zurückzurufen und das geistige Ohr zu öffnen[3]). Einen auffallend breiten Raum räumt zwar Robertus Pullus der Unverdienbarkeit der Gnade ein[4]), aber, eben

[1]) Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre 179 f.

[2]) Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laurenz. Plut. 23 cod. 5 fol. 19v. — Der aus Vätersentenzen zusammengesetzte noch dem ersten Jahrtausend angehörige Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 bringt auf fol. 49 unter dem Hinweis *Ex epistola ad Sixtum presbiterum* die Stelle: *Non quia tot sunt spiritus, sed omnia hec operatur unus atque idem spiritus dividens propria unicuique prout vult, quia spiritus, ubi vult, spirat. Sed quod fatendum est, aliter adiurat nondum inhabitans, aliter inhabitans. Nam nondum inhabitans adiuvat, ut sint fideles, inhabitans adiuvat iam fideles.* — Eine Anspielung daran findet man z. B. auch im Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 38v (13. Jh.).

[3]) Expositio in Iohannem cap. 36 (PL 164,665): *Deus, inquit, occulta inspiratione fidelibus suis peccata eorum indicat et ad memoriam reducit. Aurem quoque mentis eorum revelat et aperit. Quare hoc? ‚Ut eos corripiat'. Eisque intus et invisibiliter loquitur, admonens eos, ut ab iniquitate convertantur.* — Man vgl. auch den von der Summa Abel des Petrus Cantor abhängigen Liebhard von Prüfening (Clm 13107 fol. 7): *Multos advertus Christi ad animam fidelem intelligere possumus secundum divinitatem et maxime VII. Primus itaque est infusio sui luminis, ut anima cognoscere possit sua peccata et in quibus iaceat tenebris . . . Secundus est effugatio tenebrarum id est errorem per immissum timorem futurorum iudiciorum et gehennalium suppliciorum, cum scilicet anime a carnali fortitudine deficienti dat donum fidei, gratiam spei, virtutem caritatis.*

[4]) Sentenzen lib. 5 c. 7—9 (PL 186,834—838).

da er diese verteidigt, bringt er die Sprache auf einen Beistand Gottes vor Glaube und Rechtfertigung, der uns allerdings nur zu einem Verdienst im uneigentlichen Sinn befähigen kann[1]). Noch ist bisher der Ausdruck Gnade vermieden. Aber bereits Bernhard von Clairvaux spricht von einer Gnade vor der *caritas*, die den Zweck hat die in uns um unserselbstwillen sich regende Begierlichkeit richtig zu lenken und zur *caritas* zu führen[2]). Eine solche Gnade erblickt er im Beistand zu einer natürlichen Erkenntnis der Wahrheit, die auch Sünder besitzen können[3]).

Der Lombarde gibt dann schon zu, daß auch vor der *gratia praeveniens* und *cooperans*, d. i. nach ihm vor der Rechtfertigung der Mensch nichtverdienstlich Gutes tun kann kraft einer Gnade Gottes, aber auch kraft des bloßen freien Willens[4]).

Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 bemerkt dementsprechend: *Attendendus est hic quidam ordo gratiarum, quibus procedit homo, ut iustificetur. Primo est intellectus in homine, quo intelligit, quam utiles sint iustificationes Dei; secundo est cogitatio, que cogitat dimittere malum; tertio voluntas, que vult malum dimittere, bona quidem, sed nondum efficax: et he omnes precedunt gratiam iustificantem, que dicitur prima, quia ea iustificatur homo*[5]).

Interessant ist es dabei zu sehen, in welcher Form die Stellungnahme des Lombarden im 13. Jahrhundert gewürdigt wurde. Romanus de Romanis zeichnet sie mit den Worten: *Item nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit. Ergo cogitare precedit credere et sic voluntas fidem. Et solvit ostendens duplicem esse voluntatem, scilicet naturalem et gratuitam. Et hoc confirmat per Augustinum. Per hanc distinctionem docet magister reducere omnes auctoritates Augustini ad concordiam. Addit etiam, quod gratiam prevenientem precedunt in homine quedam bona ex gratia Dei et libero arbitrio, quedam vero ex libero arbitrio tantum, et per talia homo non meretur gratiam*[6]).

In der Schule der Porretani scheint dann die Bezeichnung der vor der Rechtfertigung liegenden Gnade als *donum a Spiritu* aber nicht *in Spiritu* aufzutauchen. Wir begegnen ihr z. B. bei Simon von Tournai[7]), Alanus von Lille[8]), Magister Mar-

[1]) Sentenzen lib. 5 c. 9 (PL 186,837).

[2]) Liber de diligendo Deo c. 15 (PL 182,998).

[3]) Sermones de diversis, sermo 10 n. 1 (PL 183,567). Es sei hier auch gleich auf Petrus Blensensis, Sermo 15 (PL 207,603) und Petrus Cellensis, Sermo 53 (PL 202,797) und Liber de panibus c. 3 (PL 202,940) hingewiesen.

[4]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 7 (Quaracchi 1916, 443).

[5]) Fol. 79v.

[6]) Cod. Vat. Ottobon. lat. 1430 fol. 104.

[7]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 47): *Dicimus autem, quia timor servilis non est cum caritate, licet sit donum Spiritus Sancti. Donum enim Spiritus dicitur duplex: donum a Spiritu et in Spiritu, ut fides vel caritas in fidelibus; vel donum a Spiritu, sed [non] in Spiritu, ut scientia in malis doctoribus. In quocumque enim est, a Spiritu est. Timor quoque servilis dicitur*

tinus[1]), außerdem bei Stephan Langton[2]), in den zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Erlangen. 353[3]), bei Praepositinus[4]), in den anonymen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3253[5]) und mit einiger Modifikation in den Quästionen des Cod. British. Museum Royal 9 E XII[6]). Sie hält sich

donum Spiritus Sancti, donum a Spiritu non in Spiritu. Licet enim timor sit originaliter ex infirmitate, tamen quia vertitur circa declinandum supplicium, hoc est a Spiritu, sed non est in Spiritu, quia est cum mala voluntate. Man vgl. auch fol. 76. Er spricht in gleicher Weise auch vom *donum scientiae* in Aristoteles (Quästionen, Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 66v): *Redditur: Donum Spiritus Sancti dupliciter dicitur: donum a Spiritu et non in Spiritu, et donum a Spiritu et in Spiritu. Tunc autem donum dicitur esse a Spiritu et non in Spiritu, quando Spiritus dat aliquod donum, sed non seipsum, quomodo donum scientie dedit Aristotili (!), sed non seipsum. Donum a Spiritu et in Spiritu dicitur, quando dat donum suum et seipsum, quomodo donum scientie dedit Petro et seipsum cum scientie dono.*

[2]) Theologicae Regulae, reg. 83 (PL 210,664): . . . *restringitur tamen hoc nomen ‚gratia', ut sola supererogata dicantur gratiae. Sed huius generis gratiarum alia est a Spiritu, sed non in Spiritu, ut timor servilis, qui et gratuitum dicitur et donum Spiritus Sancti, non in Spiritu datum, quia non est in caritate, sed est a Spiritu, ‚quia omne datum optimum et omne donum perfectum'.*

[1]) Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 324).

[2]) Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter. Cod. a X 19 Seite 31).

[3]) Fol. 84v: *Unde notanda est hic distinctio: Sunt quedam, que sunt a Spiritu Sancto, sed non cum Spiritu Sancto, ut timor servilis et virtutes pollicite (!). Quedam cum Spiritu Sancto et a Spiritu Sancto, ut virtutes gratuite et dona Spiritus Sancti, scilicet timor initialis et filialis et cetere virtutes. Quedam nec a Spiritu nec cum Spiritu ut peccata mortalia.*

[4]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 14): *Vel possumus dicere, quod sunt quedam bona, que habentur per Spiritum et numquam in Spiritu, ut servilis timor. Quedam, que ex Spiritu et semper in Spiritu, ut caritas. Quedam que habentur a Spiritu et quandoque in Spiritu et quandoque non in Spiritu ut donum prophetie. Et per illa, que sunt in Spiritu et a Spiritu, dicitur Spiritus Sanctus dari, per alia non.*

[5]) Fol. 63v: *Dicitur tamen servilis donum Spiritus Sancti, quia est a Spiritu* [fol. 64], *sed non in Spiritu. Mundanus vero est nec in Spiritu nec a Spiritu.*

[6]) Fol. 234: *Ad hoc sciendum, quod aliquem Spiritum Dei agi est impetu Spiritus Sancti agi. Tales revera filii Dei sunt, quia caritatem habent. Sed qui servilem timorem habet, donum Dei habet, non tamen Spiritum Sanctum dicitur habere, quia possunt dona Spiritus Sancti haberi, sicut scientia et huiusmodi, non tamen Spiritus Sanctus habetur, quia Spiritus Sanctus non dicitur haberi nisi cum caritatem quis habuerit. Ergo qui servilem habet timorem, non habet Spiritum Sanctum, qui sine caritate haberi non potest.*

bis tief ins 13. Jahrhundert, wie man an Hugo a S. Charo[1]) und dem anonymen, wohl von einem Franziskaner stammenden Kommmentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Gl. kgl. S. 1362 4to der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen[2]) ersehen kann. Philipp der Kanzler hat dann das *donum a Spiritu Sancto et cum Spiritu Sancto* mit der *gratia gratum faciens*, das *donum a Spiritu Sancto*, das nicht *cum Spiritu Sancto* ist, mit der *gratia gratis data* gleichgestellt[3]).

Während nun Adamus Scotus neben anderen bereits genannten Autoren die vor der Rechtfertigung liegende Hilfe ganz eindeutig als Gnade bezeichnet[4]), zögert z. B. Odo von Ourscamp, die Straffurcht, die er *gratis datum* nennt, auch als *gratuitum* zu bezeichnen, weil dieser Ausdruck von der Hl. Schrift dem *meritorium* vorbehalten sei[5]). Stephan Langton[6]) und mit

[1]) Sentenzenkommentar, In 3 dist. 34 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 185).

[2]) Fol. 39v: *Quod obicitur, quod timor est donum, dicendum, quod triplex est donum Spiritus Sancti. Quoddam enim donum est a Spiritu et semper cum Spiritu Sancto, ut donum gratie gratum facientis vel fides formata. Numquam cum Spiritu Sancto, ut timor servilis vel fides informis. Potest esse cum Spiritu Sancto et sine Spiritu Sancto, ut donum prophetie.* — Die noch dem 12. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 weisen auf eine andere Art mehrfachen Gebrauchs des Begriffes *donum* hin: *Notandum autem adhuc, quia donorum Dei aliud est appropiatorium, quia facit nos appropiare Deo, sicut servilis timor; aliud exornamentum, sicut ordines sacri, quibus exornatur natura; aliud excusatorium, sicut coniugium, quod excusat coitum; meritorium, sicut virtutes* (fol. 15).

[3]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 67v): *Et licet quedam istarum gratiarum* [die in 1 Kor 12 aufgezählt werden] *videntur gratum facientes secundum quemdam modum, tamen non est ita secundum quod de hiis intendimus ad presens. Nam licet sapientia et scientia secundum unum modum sint a Spiritu Sancto et cum Spiritu Sancto, non est sic de gratia sermonis sapientie et sermonis scientie, vel etiam de sapientia et scientia, secundum quod cognitiones determinant tantum. Similiter de fide quoad cognitionis modum non est ut virtus, sed a gratia gratis data.*

[4]) De triplici genere contemplationis § 11 (PL 198,829).

[5]) Quästionen (J. B. Pitra, Analecta novissima, 112).

[6]) Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 11): *Dicimus, quod gratuitum dicitur aliquid, quod est gratum. Et secundum hoc omne bonum sive sit gratum sive naturale dicitur illud, quod est gratis additum. Et sic servilis timor dicitur gratuitum. Et etiam dicitur illud, quod est gratie signum, ut donum prophetie, quod est signum gratie, potest tamen haberi sine gratia.* — Man vgl. auch den Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 30 f.). Er nennt aber den *timor servilis* einfachhin ein *donum Spiritus Sancti*. Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 nennt ihn ebenfalls ein *donum Spiritus Sancti*, aber

ihm die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. 353[1]) geben der Straffurcht den Namen *gratuitum* nur mit der Einschränkung, daß dies den Sinn *gratis additum*, oder auch Zeichen der Gnade habe. Gaufrid von Poitiers noch will bei der Straffurcht dem *gratuitum* nur den Sinn *gratis datum* zuerkennen[2]).

Wir haben dabei z. B. beim Lombarden die Äußerung vernommen, daß vor der Rechtfertigung gute Akte auch ohne jede Gnade geschehen können. Ein eigentlicher Streit darüber ist erst am Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden. Dies nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß man lediglich von den nichtverdienstlichen Werken hier sprach und noch keinen Gedanken hatte an die notwendige seinshafte Erhebung der vor der Rechtfertigung liegenden Werke in die Ordnung der Übernatur. Wenn denn Stephan Langton[3]) und mit ihm Gaufrid von Poitiers[4]), der Corboliensis des Cod. Paris. Nat. lat. 14883[5]) und die anonymen wohl dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 325[6]) eine *gratia excitans non infor-*

---

virtus nur im allgemeinen Sinn (fol. 26v: *Nos dicimus, quod servilis timor est bonus, id est de genere bonorum, sed non est meritorius, et est donum Spiritus Sancti, scilicet que non sunt virtutes, nisi communius accipias virtutis vocabulum).*

[1]) Fol. 84v: *Ergo timor servilis est a Spiritu Sancto. Ergo est donum gratuitum Spiritus Sancti; quod concedimus. Est enim gratuitum donum id est signum gratie vel gratis datum sicut prophetia. Quandoque enim aliquis abstinet a peccato timore pene tantum. Videtur, quod gratia Dei sit in ipso, licet non sit. Sed non est gratuitum, id est gratum faciens id est a Spiritu Sancto.* — Die ersten Quästionen dieser Handschrift schreiben auf fol. 60v: *Et est donum illud* [nämlich der *timor serrilis*] *gratuitum large accepto gratuito. Dicitur enim largissime gratis datum et secundum hoc omnia naturalia sunt gratuita. Strictius dicitur gratuitum gratis superadditum, et secundum hoc timor servilis dicitur gratuitum.*

[2]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 87).

[3]) Quästionen (Cod. Chartres lat. 430 fol. 26).

[4]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 82): *Dicimus, quod ex gratia est excitante, sed non ex gratia sublevante vel informante.*

[5]) Fol. 114.

[6]) Fol. 100v; fol. 132 allerdings mit der Einschränkung: *si large accipiatur gratia secundum etiam hoc, quod omnia naturalia dicuntur gratuita.* — Die ersten anonymen Quästionen des ungefähr der gleichen Zeit angehörigen Cod. British Museum Royal 9 E XII sprechen davon, daß auch Werke, die nicht von der *caritas* informiert werden, wie die *cogitatio* und der *timor servilis* von Gott gegeben werden. (Fol. 4v: *Si vero queras, an aliqua habilitas precedat primam gratiam, dicimus, quod multe possunt precedere. Ut enim ait Augustinus super illum locum apostoli: non sumus sufficientes aliquid ex nobis cogitare quasi ex nobis; precedit in homine quedam cogitatio, qua cogitat, utrum velit gratie consentire vel non. Et talis cogitatio est a Deo, ut ipse ait. Et hec est valida auc-*

mans für solche Werke fordern, dann denken sie durchaus nicht an eine innere, sondern nur an eine äußere Hilfe. Zu deutlich spricht hier das Beispiel, das Langton bringt: *Quod sic: aliquis homo contractus et membris dissolutus egrotat in domo. Quidam vero deforis clamat et excitat eum, ut surgat, sed non alio modo eum iuvat. Alius vero intrat ad eum et sublevat et facit, ut egrotus surgat. Sic facit gratia informans, que in homine Deo facit gratum. Sublevat enim opus et informat, ut homo eo directe mereatur. Sed gratia eliciens non facit hominem gratum Deo, imo excitat ad operandum tantum et dicitur gratia, quia gratis data. Unde inefficax est ad merendum*[1]).

Gegen diese Ansicht, vor allem insofern sie für den *opera de genere bonorum* tuenden Sünder eine *gratia excitans* fordert, wendet sich Wilhelm von Auxerre[2]), der es als durchaus möglich erachtet, ohne eine den *naturalia* hinzugefügte Gnade *opera de genere bonorum* zu verrichten, so sehr er auch zugibt, daß wohl niemals oder doch nur selten ein Mensch ohne eine Gnadenhilfe, wie den *timor servilis* oder die *fides informis*, bleibe. Ihm schlossen

---

toritas ad probandum, quod opera, que non sunt informata caritate, sunt a Deo. Sunt etiam alie habilitates ut servilis timor. Nec fit processus in infinitum. Immo illam cogitationem predictam non precedit alia habilitas.)

[1]) Quästionen (Cod. Chartres lat. 430 fol. 26). — Gaufrid von Poitiers bringt das gleiche Beispiel (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 82): *Gratia excitans sic se habet ad hominem, sicut si aliquis egrotaret in camera et alius extra excitaret eum ad surgendum et in nullo adiuvaret eum aliter. Gratia formans sic se habet ad hominem sicut ille ad egrotum, qui eum excitat, sublevat, erigit, dirigit.* Man vgl. auch fol. 114ᵛ: *Etsi enim hic facit opera bona extra, illa opera non filii gratie gratum facientis, sed modo gratie excitantis.* Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 23. — Im Paulinenkommentar fordert Langton für die guten Werke des Sünders eine *gratia non gratum faciens*, sondern *gratis data* (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 27).

[2]) Summa aurea, II, tract. 26 c. 1 (Paris 1500) fol. 83. — Es sei aber hier ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß er die Notwendigkeit einer Gnade auch im weiteren Sinn durchaus nicht ablehnt und lediglich gegen die Notwendigkeit einer Gnade, die ein *habitus* ist, spricht. Sagt er doch: *Gratia stricte et large sumitur. Secundum enim quod dictum est, quod liberum arbitrium potest in opera de genere bonorum sine gratia, gratia dicitur ibi habitus superadditus naturalibus, ex quo habitu potest elici actus. Secundum autem quod gratia large sumitur pro omni gratis dato a Deo, bene concedimus, quod liberum arbitrium non potest in opera de genere bonorum sine gratia. Et hoc ultimo modo sumit gratiam Beda in quodam libello, quod fecit contra Iovinianum hereticum, in quo dicit, quod nichil boni facit homo sine gratia.* Summa aurea, lib. 2 tr. 11 c. 1 q. 4 art. 1 (Paris 1500, fol. 64ᵛ).

sich Johannes von Treviso[1]), Herbert von Auxerre[2]) und nicht zuletzt Roland von Cremona an, der die zu den *opera de genere bonorum* notwendige Hilfe Gottes in die bloße *conservatio* verlegte[3]).

Wichtig ist nun, daß auch Philipp der Kanzler für die *opera de genere bonorum* und obendrein auch für die moralisch guten Werke als solche eine Gnade — auch *gratis data* — nicht für notwendig erachtete[4]). Eine Lehre, der wir dann in der Franziskanerschule bei Odo Rigaldi wieder begegnen[5]).

[1]) Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 16).

[2]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 53v und Cod. Vat. lat. 2674 fol. 28). Man vgl. auch die sog. Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo (Cod. Paris. Nat. lat. 16412 fol. 65v).

[3]) Summe (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39v): *Ad hoc breviter me expedio, quod eodem est bonum natura et de genere bonorum. Iterum omnes auctoritates, que inducte sunt ad probandum, quod nichil potest fieri sine gratia, non valent ad hoc, sed hoc volunt dicere, quod diximus, scilicet quod creatura non potest aliquid facere, nisi creator illud idem faciat suo modo, scilicet conservando creaturam in esse.* — Beide sich entgegengesetzte Ansichten referiert Guerricus de S. Quintino (Paulinenkommentar, Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 49) und die wohl dem 14. Jahrhundert angehörige Sentenzenglosse des Cod. Vat. lat. 691 fol. 70 av.

[4]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 47v; man vgl. auch: Brüssel, Bibliothèque Royal du Belgique, Cod. lat. 1551 fol. 121v): *Deinde potest queri, si talia bona possunt fieri sine aliqua gratia aut gratis data aut superaddita. Et videtur, quod non, quia cum sint media bona inter bona nature et bona gratie gratum facientis, debent habere principium medium inter naturam et huiusmodi principium. Sed medium est gratia gratis data. Ergo indiget liberum arbitrium aliqua gratia gratis data, ut ista exeant. Contra: actus iste ipse est per se liberi arbitrii, et quod superadditur dictat natura scilicet pascere esurientem. Ergo bona in genere exeunt tantum a libero arbitrio directo per naturam. Non ergo requiritur ulterius principium, scilicet gratia. Et dicendum est ad hoc, quod verum est hoc. Et priori rationi ita respondendum est: sicut superius habitum est, triplex erat gradus bonitatis in actionibus: primus erat boni in genere, secundus boni moralis, tertius boni gratie. Bonum nature, de quo opponitur, non pertinet ad operationes. Et hec quidem secundum ordinem se habent, et similiter principia horum. Erit ergo natura conrenienter principium actionis bone in genere, et dico naturam liberum arbitrium; ratio autem recta boni moralis; gratia autem boni gratuiti. Aut si inmiscet se aliqua gratia, hoc erit in bono morali propter difficultatem operabilium.*

[5]) Sentenzenkommentar (Brüssel, Bibliothèque Royal du Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 110): *Responsio: Ad predictorum intelligentiam est notandum, quod est bonum creatum et bonum increatum; et multiplex est bonum creatum, scilicet nature, bonum in genere, bonum ex circumstantia, bonum gratie sive meritorium et bonum glorie sive premii. Bonum nature est, quod est ad nature conserrationem, in quo communicamus aliis creaturis ut comedere et huiusmodi. Bonum in genere, quod*

Wie sich ergeben hat, war dem Denken der Frühscholastik eine vor der Rechtfertigung liegende Gnade durchaus nicht fremd. Dennoch aber hielt man mit Hartnäckigkeit daran fest, daß der Glaube, nicht aber eine vor der Rechtfertigung liegende Gnade, die erste Gnade sei, wofür die Sentenzen des Petrus von Poitiers einen Beleg geben können:

Sed obicitur: Prima gratia est virtus, quam operatur Deus in homine sine homine. Quamlibet virtutem operatur Deus in homine sine homine. Ergo quelibet virtus est prima gratia. — Ad quod dicendum, quod in communi acceptione huius termini prima gratia. Si in minus communi accipiatur, id est pro fide, non est verum[1]). Und noch Wilhelm von Auxerre denkt bei Gnade in erster Linie an einen Habitus.

Da wir nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen zu behandeln haben, dürfen wir uns darum nicht wundern, wenn wir tatsächlich dabei nur die Rede von der rechtfertigenden Gnade finden.

est ex transitu actus in debitam materiam sicut pascere esurientem; bonum ex circumstantia est bonum informatum debitis circumstantiis, que sunt quomodo, quando, quibus amminiculis etc. Bonum gratie sive meriti et glorie sive premii addunt super ista [fol. 110v] *bona. Liberum ergo arbitrium potest considerari inquantum natura quedam, vel inquantum informatum est gratia gratis data, vel inquantum informatum est gratia gratum faciente. Si consideretur inquantum natura, sic potest in bonum nature. Si consideretur inquantum deliberativum, sic potest in bonum in genere. Si autem consideretur inquantum gratia gratis data, sic potest in bonum ex circumstantia, quia circa illud informandum debitis circumstantiis est difficultas, que expeditur per gratiam gratis datam. Si consideretur inquantum informatum gratia gratum faciente, sic potest in bonum meriti eliciendum et in bonum glorie disponendo. Notandum est tamen hic, quod Deus in omni operatione est agens immediate, et ita liberum arbitrium sine Deo nichil potest facere. Unde in omni operatione cooperatur Deus libero arbitrio, sed tamen in aliqua operatione cooperatur immediate tantum et in aliqua operatur mediate et per gratiam gratis datam, in aliqua operatur immediate et per gratiam gratum facientem, sicut supra distincta sunt diversa genera bonorum.* — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. lat. 737 (fol. 241) der Bibliothek von Toulouse. — Auf eine Kenntnis des seinshaft Übernatürlichen deutet dann ein von Guerricus de S. Quintino abhängiger Paulinenkommentar hin, der sagt: *Dare vero alii, quia frater aut pater, opus est nature, et hoc potest homo ex naturalibus. Dare vero, quia ad imaginem factus est vel quia socius peregrinationis et ad idem natus, non potest sine gratia fidei formate vel informis* (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 33v).

[1]) Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43v).

5. Erste Lösungsversuche des Problems: freier Wille und Allnotwendigkeit der Gnade

Wegen der bestehenden Unklarheit über das Wesen des Übernatürlichen und der damit verknüpften Verkennung einer *gratia elevans* war es für die Frühscholastik schwierig, Stellung zu den mit dem Pelagianismus im Zusammenhang stehenden Problemen zu nehmen. Man sah sich denn auch bei der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gnade und freiem Willen bezüglich des Verdienstes eingekeilt zwischen Pelagianismus und Manichäismus[1]). Deutlich kommt dies z. B. beim Lombarden[2]) zum Ausdruck, der durchaus die Schwierigkeit fühlt, die durch verschiedene mißverständliche Augustinussentenzen entstehen konnte, und sich denn auch um deren Behebung bemüht. Radulphus Ardens tritt hier nur in seine Fußstapfen, wenn er aus der gleichen Schwierigkeit heraus bemerkt, daß die Katholiken gegenüber den Pelagianern, die alles dem freien Willen vorbehalten wissen wollten, auf das Erfordernis des Glaubens, gegenüber anderen Häretikern, die alles allein der Gnade zuschrieben, auf die Macht des freien Willen hinwiesen[3]). Wir sind in dieser Abhandlung zudem bereits

---

[1]) Man vgl. Robert von Melun im Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 103) und den davon abhängigen Paulinenkommentar des Cod. lat. 534 der Arsenalbibliothek in Paris (Der Text ist abgedruckt bei A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scholastik 4 [1929] 356). Ferner kommen in Betracht die Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Allegoriae in Novum Testamentum lib. 6 (PL 175,885): *Non sic omne bonum, quod agimus, attribuendum est gratiae, ut meritum liberi arbitrii tollatur; qui error est Manichaeorum. Nec sic merito hominis, ut gratia secludatur; in quo Pelagius errabat.* Die Quaestiones in epistolas Pauli, In ep. 1 ad Corinthios q. 130 (PL 175,539): *Ex hoc itaque quod dicit: Ego sum id quod sum gratia Dei, destruitur error Pelagianorum, qui dicebant liberum arbitrium ad salutem promerendam sufficere. Item ex eo, quod supponit: ‚et gratia eius in me vacua non fuit', hominem ostendit ex libero arbitrio aliquid posse, quod quidam heretici negant dicentes, quod homo nichil promereri potest.* — Der anonyme Kommentar zu den kanonischen Briefen (1 Jo 3,2) des Cod. Bamberg. Bibl. 138 fol. 25v.

[2]) Sentenzen, 2 dist. 28 (Quaracchi 1916, 452—456).

[3]) Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 18): *Ideo autem plures auctoritates obloqui sibi videntur de gratia et libero arbitrio, quoniam Pelagiani attribuebant omnia libero arbitrio. Contra quos catholici, quia illi vehementer affirmabant, vehementer negant omnia bona debere ascribi divine gratie et non libero arbitrio. Econtra quidam sunt, qui nichil attribuunt libero arbitrio, sed omnia gratie divine; unde causantur se iniuste dampnari, cum nichil possunt ex se, sed gratia Dei preveniente. Contra quos locuntur ille auctoritates, que con-*

einer großen Zahl von Texten begegnet, in denen für Anfang und Vollendung des guten Werkes ausdrücklich die Gnade als notwendig bezeichnet wird. Außerdem fand eine gerade im antipelagianischen Sinne gehaltene Glossendeutung der in der Hl. Schrift für Gott geforderten *decimae* und *primitiae* nicht nur in der auf die Entwicklung der Gnadenlehre einflußreichen Schule der Porretaner[1]) Aufnahme, sondern wurde obendrein auch noch von den Händen Langtons[2]) weitergegeben, von dem sie z. B. noch Gaufrid von Poitiers[3]) übernahm.

Trotz dieser prinzipiellen Abneigung gegen den Pelagianismus blieb es in Einzelfragen gar nicht so leicht, die Grenzlinie zu ihm immer zu sehen und nicht zu überschreiten.

Magister Achardus, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts als Pariser Lehrer großes Ansehen genoß, von dem Zitate in den Quaestiones in epistolas Pauli[4]) in den Quästionen des Präpositinus[5]) oder auch in den Quästionen des Cod. British Museum Harley 3855[6]) Zeugnis geben, schildert diese Schwierigkeit, freien Willen und Gnade miteinander in Einklang zu bringen, mit beredten Worten:

Vis intelligere, quam sit ad intelligendum arta et quas circa eam patitur angustias ratio eorum etiam, qui fide, proposito et opere ambulant per eam [viam]? In ea libertas arbitrii nec bonum facere nec custodire, nec malum dimittere vel cavere valet, nisi id gratia effecerit. Hoc fides habet, hoc Scripture docent. Hoc et ipsi sentiunt. Cum quis ergo iustus iustitiam perdit, respondeant, si possint, qualiter in perdendo iustitiam ipse fiat iniustus; vel qualiter iustitiam perdens

silium humane salutis attribuunt libero arbitrio. Ut enim ait beatus Ieronimus, tortura baculi non potest ad rectitudinem redigi, nisi plus recto reflectatur.

[1]) Man vgl. den Paulinenkommentar des Nikolaus von Amiens (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 40).

[2]) Zu 1 Jo 3,3 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 447v).

[3]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 70): In der Frage *de decimis triplicibus: Sed quare potius datur decima quam alia. Dicit apostolus: Deus est, qui operatur in robis et velle et perficere, id est initium bonum, quod per primitias designatur, et consummationem boni, quod per decimas. Unde glossa in Exodo, quod Pelagius non decimas, sed primitias tantum solrebat, qui initium boni agendi dicebat esse a Deo, consummationem vero ab homine. Nos autem dicimus decimas et primitias, qui Deo attribuimus initium boni et consummationem.*

[4]) Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom. 1,17) und iustificatio, Mainz 1905, 65 Anm. 1 und 67.

[5]) Man vgl. G. Lacombe, Prepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) opera omnia, I: La vie et les oeuvres de Prévostin. Kain 1927, 9.

[6]) Fol. 190.

remaneat iustus? Qualiter enim absque iustitia erit quis iustus, vel qualiter iniustus, quia perdit quod retinere nequit, nisi, ut id retineat, gratia fecerit, nec ut id retineat gratia facit? Si enim gratia id faceret, et id fieret. Si culpam eius preferunt, quare id non faciat gratia, obviat, quia, ut non potest conservari iustitia, nisi id fecerit gratia, sic nec, ut dictum est, aliter potest vitari culpa, nisi et hoc ipsum eadem effecerit gratia. Que igitur eius culpa, si non vitavit culpam, quam vitare nisi gratia id faciente non potuit nec gratia id fecit? Quodsi et aliam adhuc obiciunt et pretendunt culpam, propter quam gratia non fecerit hanc cavere culpam, quid et de priore illa respondebunt culpa? Si et illius causam iterum aliam adducunt precedentem culpam et sic semper posterioris causam aliquam volunt constituere culpam priorem, in infinitum ibunt, ut numquam culpa occurrat prima. Sin aliquam concedunt primam, de illa rationem reddant, quomodo ipsa sit culpa, satisfacientes eis que sunt obiecta. Non autem negari potest, quin sit rei huius ratio aliqua, sed, ut reor, non parum difficilis, nec parum occulta. Si quid enim vie, qua exeatur forte, inter ipsos questionum sinus tenebrosos interdum videtur emergere, et velut in ictu oculi inter lucem, insurgunt fluctus obiectionum et inquisitionum alii et alii. Et si quid inventum est, confundunt, delent et involvunt, ut vie ad modicum apparentis, prout in mari fieri solet, statim nullum sit superstes vestigium[1]).

Die wohl kaum wesentlich spätere Sermonessammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 weist besonders auf die Schwierigkeiten hin, die durch die sich scheinbar widersprechenden Schriftstellen verursacht werden[2]).

[1]) Tractatus magistri Achardi abbatis Sancti Victoris Parisiensis (Cod. Paris. Nat. lat. 15033 fol. 172).

[2]) Fol. 41v: *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Sic dispensanda est sententia de gratia Dei et libero arbitrio, ut neutrum alteri preiudicet. Ne scilicet propter gratiam liberum arbitrium captivetur, aut propter liberum arbitrium gratia evacuetur. Ego enim non video, quid prodesse velit gratia, si non acomodetur liberum arbitrium, neque quid prodesse liberum arbitrium, si non adiuvetur a gratia. Alterius sic altera querit opem et coniurat amice. Hoc autem prelibaverim, quia putantur quedam auctoritates preiudicare libero arbitrio ex comendatione gratie, ut est ista presentis evangelii: nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum. Ecce nullius potentie* [fol. 42] *videtur arbitrium, quod cum habent singuli, nemo tamen venit nisi tractus. Tractus tamen non violenter, sicut ait poeta: trahit sua quemque voluntas. Item scriptum est in apostolo: non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Item: cui vult, miseretur, et quem vult, indurat. Confluunt in hanc partem innumera testimonia, que videntur parum videntibus liberum arbitrium sua libertate privare. Dicunt enim: si non volo esse homo virtutis, neque iniquitas mea neque peccatum, quia Deus non dat michi velle, quia iuxta apostolum dat velle et perficere pro bona voluntate, qui iuxta eundem cui vult miseretur et quem vult indurat. Vellem bonus et sanctus esse, si Deus vellet mei misereri. Quod autem sum, non est michi succensendum, quia non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Nemo, inquit, enim venit ad [me], nisi Pater meus traxerit eum. Si me traheret, libenter cederem trahenti.*

Bei dem geringen Fortschritt der Spekulation nimmt es darum nicht wunder, wenn die Versuche, sich mit dem Pelagianismus abzufinden, eine für unsere heutige Anschauung oft merkwürdige Gestalt annahmen. Man betrachte nur die Schilderung, die Nikolaus von Amiens vom Pelagianismus gab und zu welchen Folgerungen er sich zum Zweck der Abwehr veranlaßt sah: Nach ihm gibt Pelagius zu, daß der Mensch von Gott das *liberum arbitrium* erhalten habe, glaube aber, daß dieses die Ursache der Werke sei und daß darum die Werke zu Verdiensten würden, denen Gerechtigkeit und Heil geschuldet werden. Zugleich aber sage Pelagius, daß alles von der Gnade komme, indem eben das *liberum arbitrium* als Gnade zu bezeichnen sei. Dem gegenüber weist Nikolaus ganz im Sinne Gilberts de la Porrée darauf hin, daß als Gnade nicht bloß das anzusprechen sei, was *gratis* gegeben werde, sondern auch der *gratis* gebende Wille Gottes. Weil von diesem alles kommt, heißt es, daß alles von der Gnade stamme, von der *gratis dans*, nicht von der *gratis data*[1]). Das ist alles, was er als Lösung beizubringen weiß.

Es ist denn auch kein Wunder, daß man sich relativ sehr spät mit der Frage beschäftigte, wie Gnade und freier Wille sich miteinander vereinbaren ließen. Man begnügte sich im allgemeinen am Anfang, wie man an Walafridus Strabo[2]), und noch an Gottfried von Admont[3]) und Wilhelm von Sankt Thierry[4]) ersehen kann, damit, auf die Oberherrschaft der Gnade über den auch frei sich betätigenden Willen hinzuweisen, oder auch darauf, daß die Gnade freiwillig aufgenommen werden müsse[5]). Bruno der Karthäuser charakterisiert so das gegenseitige Verhältnis als ein Mitarbeiten des Willens an der Gnade[6]). Erst mit dem 12. Jahrhundert bemerkt man den einen oder anderen spekulativen Vorstoß.

Einer sei an die Spitze gestellt, der zu keinem nachhaltigen Einfluß gelangte. Er setzt voraus, daß der freie Wille nur unter dem Einfluß der Gnade sich dem Guten zuwenden könne, aber auch solange sie gegenwärtig sei, sich nicht von ihr abzuwenden vermöge. Radulf von Laon stellt nun von dieser Voraussetzung aus die Frage und löst sie dahin, daß Gott denen, von denen er voraussieht, daß sie beim Fortbestehen der Gnade sich für das Gute entscheiden, die Gnade erhält, den andern aber, die ihr nicht freiwillig zustimmen wollten, sie entzieht, damit sie durch die Gnade nicht

[1]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 40).

[2]) Glossa ordinaria, Epist. ad Rom. c. 9 (Inkunabel, Basel 1498; und PL 114,501).

[3]) Homiliae in Scripturam. Hom. 15 (PL 174,1127).

[4]) Liber de natura et dignitate amoris c. 2 (PL 184,382 f.).

[5]) Bruno von Asti, Expositio in Psalmos, Ps 68 (PL 164,943).

[6]) Expositio in Psalmos, Ps 61 (PL 152,925). Man vgl. auch den Traktat De septem sacramentis des Cod. Erlangen. 453 fol. 12 f.

gezwungen würden. Er glaubt, ein solches Verhalten Gottes sei durch die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gefordert[1]). An die Seite des Radulf von Laon tritt und zwar mit wörtlicher Anlehnung auch der Verfasser der Glosulae glosularum[2]).

Zum Verständnis dieser Lehre ist es wichtig zu wissen, daß man z. B. noch in dem späten anonymen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130 lesen kann, daß Gott den einen ohne Verdienst erwählte, den andern aber haßte, weil er von dem einen vorherwußte, daß er die göttlichen Gaben hingebend annehmen werde, der andere aber nicht. Dies wird hier obendrein noch mit dem Beispiel erläutert: David und Saul wurden hinsichtlich der Sündenvergebung verschieden behandelt, weil Gott von Saul voraussah, daß er später sich so verhalten werde, daß er der Verzeihung unwürdig sei, während David gerade ein gegenteiliges Verhalten an den Tag legen werde[3]). Allerdings wird nicht ganz

[1]) Paulinenkommentar (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 22v): *Deus omnibus tam bonis quam malis gratiam, ut iam dictum est, offert. Per hanc oblatam gratiam nemo bene, nisi ipsa gratia persevereret, operatur. In bonis vero perseverat ipsa gratia, ut iam incipiant velle bonum et operari bonum. A malis vero removetur ipsa gratia, non ideo quod velint malum aut operentur malum ante remotionem gratie. In hoc tamen, quod perseverabant in bonis, intelligimus ex iustitia (!) perseverare, non quia ipsi boni volunt illi gratie adherere, quia nec vellent, nisi ipsa gratia perseveraret. Sed ideo, quia natura hominis ex libero arbitrio se ad bonum habeat et ad malum, videt Deus quosdam tales esse, qui, si ipsa gratia adiuvans persevereraret, ipsi gratie vellent adhibere (!), quod velle numquam possent in actu habere nisi ex ipsa perseverante. Ita iam ibi coniuncta sunt misericordia, que gratiam obtulit, et iustitia, que perseverare facit. Iniustum enim esset, si gratia subtraheretur ei, qui erat, si gratia perseveraret, consensurus. Malis vero gratia ex misericordia oblata subtrahitur ex iustitia, non ideo, quod umquam in actu essent eam reiecturi, nisi subtraheretur eius prius. Impossibile enim est, si gratia perseveraret, ut aliquis eam reiceret. Sed ideo, quia videt eos tales esse, quibus etiam si gratiam conservaret, illi tamen ex arbitrii libertate nollent consentire. Et ⟨et⟩ oporteret gratiam, que neminem compellit, in illis ad bonum velle compellentem esse. Ita iuste subtrahitur. Iniuste enim invito cooperaretur. Itaque sunt simul subtractio gratie et malum velle et operari, sicut in bonis simul sunt perseverans gratia et bonum velle et operari.*

[2]) Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 26v.

[3]) Fol. 12v: *Quod si aliquem moveat, quare Deus illum elegit sine merito et alium odio habuit, dicamus, quia alium prescivit futurum devotum ad capescenda divina munera, alterum minime. Sed si alicui in istis nondum natis iniustum videtur, quare iste eligatur et ille non, utamur exemplo convenientiori etiam pluribus cognito. Nota est historia, quod David et Saul ambo peccaverunt. Saul, quando idolum adoravit et quando perhibitionissam* [statt *pythonissam*] *adiit ad resuscitandum Samuelem. Horum unus, id est David, consecutus est veniam. Alter vero, id est Saul, non. Et hoc ideo, quia previdit Deus talem futurum, quod non erat dignus, ut impetraret veniam, quod satis postea in eius factis apparuit. Nam, cum esset pius vir, perfectus inter omnes filios Israel, postea peior omnibus fuit.*

klar, ob der Verfasser dieses Paulinenkommentars selber dieser Ansicht ist, oder ob er sie nur unter den *verba adversarii* aufführt.

Im Paulinenkommentar des Stephan Langton[1]) ist die von Radulf von Laon vorgetragene Lehre von der Gnadenentziehung vollständig verlassen: Nicht Gott entzieht uns zuerst die Gnade, sondern er läßt nur zu, daß der Mensch sich der Gnade entziehe. Radulphus Ardens gibt bereits die Terminologie, daß der Mensch *causa, non tempore prius* Gott verläßt[2]).

Ein zweiter Lösungsversuch nahm anscheinend von Anselm von Canterbury selber seinen Ausgang. Er sagt: *Sic autem gratia subsequitur donum suum, ut numquam sive parum sive magnum, illud deficiat, nisi liberum arbitrium volendo aliud, rectitudinem, quam accepit, deserat*[3]). Dies erläutert er mit einem Beispiel, das uns auch im Inevitabile des Honorius von Autun[4]) begegnet: *Nam, cum ait: neque volentis neque currentis est, subaudiendum est: quod vult et quod currit; velut cum aliquis nudo, cui nihil debet, et qui nullum a se potest indumentum habere, dat vestem; non tamen, quamvis ipse habeat potestatem utendi et non utendi accepta veste, si ea utitur, imputandum est induto, quia indutus est, sed danti vestem ... Si vero nudo, cui nihil deberetur, non daretur vestis; aut si ipse acceptam proiecerit, nulli nisi ipsi imputaretur eius nuditas. Ita, cum Deus alicui concepto et nato in peccato, cui nihil nisi poenam debet, dat velle et currere, non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Et qui eamdem gratiam non accipit aut acceptam reiicit, eius est, non Dei, quod in sua duritia et iniquitate permanet*[5]).

---

[1]) Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 17: *Quid est ergo, quod dicit auctoritas: Deus semper offert gratiam hominibus. Ad quod dicendum, quod dicitur subtrahere dona hominibus, id est permittit, quod homines subtrahant se a gratia sua.* Man vgl. ferner ebenda Seite 19. 30. 37.

[2]) Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 18): *Sicut econverso deseritur Deus a peccatore causa, non tempore, quam cito peccat criminaliter, quam cito subtrahit ei Deus gratiam suam.* Man vgl. auch Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 316^{v} f.). Ebenso in der Folgezeit, z. B. in den Quästionen des Cod. lat. 434 II (fol. 19^{v}) der Bibliothek von Douai. — Übrigens betont in der kanonistischen Literatur die Summa Parisiensis, daß die Sünden dem göttlichen Unwillen und dem Gnadenentzug zugeschrieben werden können. Warum aber Gott die Gnade nicht gewähre, zählt sie zu den Geheimnissen Gottes (Cod. Bamberg. Can. 36 fol. 76^{v}).

[3]) De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio c. 4 (PL 158,525). Auf diese und die folgende Stelle macht auch K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907) 18 aufmerksam.

[4]) PL 172,1201.

[5]) De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio c. 5 (PL 158,526).

Anselm von Laon greift diesen Gedanken auf. Ihm ist es vor allem darum zu tun, wie das Verdienst durch die Notwendigkeit der Gnade nicht unmöglich gemacht werde[1]). Seine Frage lautet: *Nisi enim Deus offerret homini gratiam suam, nequaquam bene ageret. Cum vero omne, quod est in homine, gratia Dei fiat, quod meritum hominis, ut salvetur, cum sola gratia fiat?*[2]) Und die Antwort lautet: *Cum Deus offeret gratiam suam homini ad bene operandum, homo potest resilire ab illa scilicet gratia; sed, cum possit, non resilit et propter hoc salvatur. Dampnatur autem, quia, cum posset ei consentire, non consentit*[3]).

Es wird also hier dem Menschen nicht eine Kraft, positiv das Gute zu tun, zugeschrieben, sondern lediglich die Fähigkeit, sich der Einwirkung der Gnade zu entziehen.

Dieser Lösungsversuch dürfte wohl durch eine dem unter Augustins Werken gedruckten Hypognosticon entnommene[4]), von den Sententiae Divinitatis[5]) Augustin selber zugeschriebene Stelle veranlaßt sein, die lautet: *Habet [homo] bonum meritum, cum in omnibus gratiae Dei bona in se operanti non resistit, sed cooperator existit.* Anklängen begegnen wir auch bei Alger von Lüttich[6]).

Wie sehr diese Frage nach der Versöhnbarkeit von Gnade und freiem Willen im Mittelpunkt des Interesses der Schule Anselms von Laon blieb, läßt die erste[7]) und noch mehr die dritte ihr angehörige Summe des Clm 23440 ersehen. Sie legt ein ganzes Bündel einschlägiger Fragen vor mit der Bemerkung: *Multa in hunc modum de hac re movent me, que nec michi vacat commode in questione dicere nec vos volo inquietare*[8]).

Er geht von der Voraussetzung aus, daß alles *velle bonum* von der Natur gegeben sei[9]) und fragt:

---

[1]) Ich habe auf dieses Problem bereits hingewiesen in meinen Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scholastik 4 (1929) 352 ff.

[2]) Sententiae divinae paginae (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systemalische Sentenzen 29).

[3]) Ebenda.

[4]) Lib. 3 c. 13 n. 30 (PL 45,1636).

[5]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 33*.

[6]) Libellus de libero arbitrio, c. 5 (PL 180,972).

[7]) Fol. 70v: *Si ex libero arbitrio tantum esset beatus homo, totum esset ex ipso et nichil ex Deo. Si totum ex gratia, nihil (!) esset ex homine. Sed est ex utroque secundum illud gratia Dei.*

[8]) Fol. 107.

[9]) Dies entstammt den Sententiae Anselmi: *Arbitrium ergo angeli et homo habuerunt, quia discernere et iudicare inter bonum et malum potuerunt, et liberum, quia naturaliter sine superaddita gratia ex solo beneficio creatoris bonum appetebant, nullo cogente, quia ipsa eorum natura ita condita fuit, ut per se bonum appeteret, et in ipso delectaretur. De hoc appetitu naturali ait apostolus:*

Cum velle bonum omnes habeant per naturam, quero, an omnes habeant eandem naturalem voluntatem, licet depravatam et infirmam, an alii plus, alii minus infirmam? an equaliter omnibus apposuisset gratiam? an aliis facilius excitetur et fortius exurgat ipsa pro commoditate nature, an aliis non? an ipsa gratia efficacius se applicet aliis quam aliis, an equaliter? Velle per naturam habentibus licet infirmum per se si omnibus equaliter adiacet per naturam, sed Deus non equaliter suscitat illud per gratiam, dubitandum michi videtur, quomodo alios plus, alios minus remuneret Deus per iustitiam. Nam si ex libertate voluntatis pendet iustitia retributionis, iuste videtur equale premium daturus equaliter volentibus, licet non equaliter adiurante gratia laborantibus. Nam quod alius plus laborat alio, ideo est, quia plus adiuvatur et excitatur a Deo. Quero etiam, si illud velle per naturam sit liberum arbitrium, et an recte dicatur liberum, quod numquam per se nisi per gratiam surgere potest ad alicuius boni actum? Multa in hunc modum de hac re movent me, que nec michi vacat commode in questione dicere nec vos volo inquietare[1]).

Und nun die Antwort: *Omnibus equaliter credimus esse datum liberum arbitrium, et id intelligimus esse in homine boni naturalem voluntatem. Sicut videmus igniculum in camino, quod per se parum aut nullum calorem reddit, si sufflatur, ad magnum ignem potest perduci et magnum facit calorem. Sic home per voluntatem, quam habet tepidam, calorem vel ardorem id est desiderium magnum habere non potest nisi per afflantem gratiam. Cum aliquis homo peccat, secundum hoc infirmatur. Sed si minus peccat, minus est infirmus. Et quando gratia accedit, qui minus est infirmus, citius accenditur. Qui vero plus est infirmus, tardius. Sic una scintilla citius accenditur quam alia. Et qui citius accenditur, quia minus debilis est, facilius et melius sequitur preeuntem gratiam et robustius seipsum accendit ad bonum operandum. Inde credimus provenire diversas remunerationes secundum diversas operationes, quia unusquisque propriam mercedem a[ccipit] secundum suum laborem. — Quod autem diximus infirmari hominem et minus potentem fieri per peccatum, hoc aperte habemus in expositionibus evangelii, quod lectum est: cum appropinquaret Ierusalem. Quodsi, dicitur ibi, criminaliter peccet homo, iam subditus diaboli non est sui*

Velle adiacet mihi, perficere autem non . . . Hunc quasi primum motum et applicationem ad bonum per se, ut dictum est, habere poterant; sine gratia autem superaddita neque velle neque agere bonum, unde meritum sequeretur, sufficiebant. Non enim naturalis voluntas, id est naturalis appetitus meritum habet, nisi illa voluntas perfecta sequatur, que non nisi per gratiam cooperantem habetur. (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 50. — Man vgl. auch Clm 14730 fol. 73.) — Etwas weiter unten wird dies noch näher erklärt: *Voluntas hominis duplex est, alia approbans, alia appetens. Approbans superior est et rationi coniuncta, que et naturalis est et pars liberi arbitrii et bona semper, et hec est appetitus ille boni naturalis, de qua dicit apostolus: velle adiacet mihi, perficere autem non. Appetens voluntas est inferior, et sensualitati proxima, secundum quam dulcia et suavia et placentia corpori appetimus; que aliquando bona est, aliquanda mala.* (F. Bliemetzrieder a. a. O. 65.) Ich habe später noch näher darauf einzugehen.

[1]) Fol. 106v f.

arbitrii, quia liberum arbitrium amisit, quod in hoc dicimus esse liberum, quia non peccat homo, nisi velit. In potestate enim habet [fol. 107ᵛ] *facere peccata vel dimittere.*

Si autem quer[is], an sit liberum arbitrium, quod surgere non potest nisi per adiutricem gratiam Dei ad bonum, respondemus, quia perire potest homo per liberum arbitrium, si vult, ad Deitatem vero vel eternitatem pertingere non potest nisi per adiutricem gratiam. Et tamen non habemus plures auctoritates nisi unam, quam modo apposui, cum nuper eam inveni in evangelio, quo Dominus dicit: Si ergo vos cum sitis mali nostis bona data dare filiis vestris, apostoli, qui electionis merito bonitatem humani generis excesserant multis modis, superne bonitatis intuitu mali esse dicuntur, quia nichil per se est stabile nihil (!), immutabile, nichil bonum. Omnes creature, ut beatitudinem eternitatis et immutabilitatis obtineant, non hoc per naturam suam, sed per creatoris sui participantem gratiam consequuntur. Hec sententia notanda est, quia bona est. Ecce habemus, quia beatitudinem obtinere nemo potest nisi per gratiam[1]).

Es wird hier also vorausgesetzt, daß die Betätigung des freien Willens völlig dem Einfluß der Gnade kommensuriert ist. Nur das steht dem Willen frei, sich der Gnade durch die Sünde zu entziehen oder ihre Wirkkraft dadurch zu vermindern und das hat die Verschiedenheit der Verdienste zur Folge. Am Beispiel des Funkens wird dies illustriert.

Auf jeden Fall bleibt der Wille hier nur frei nach der negativen Seite.

Der Verfasser bringt aber dann noch ein Beispiel, das uns vor die Frage stellt, ob er dieser seiner Ansicht konsequent treu geblieben ist. Er sagt:

Sciendum etiam, quod cum arbitrium nostrum liberum sit, non tamen quantum [fol. 110ᵛ] *ad se liberum est absolute, ut sicut simpliciter habet malum*

[1]) Fol. 107 f. Er fährt fort (fol. 107ᵛ): *Rursus habemus, quod liberum arbitrium perire non potest. Prodigus enim ille adolescentior filius dixit patri: da michi portionem, que me contingit. Pars substantie, que minorem filium contingit, ipse sensus rationalis est. Quam minor filius expetit a patre, quia in sua potestate delectatus per liberum arbitrium se erigere atque a dominio exire voluit sui conditoris. Divisitque illis substantiam, fidelibus scilicet gratie protectionem, quam desiderabant, impertiendo, infidelibus vero naturalis solum ingenii, quo contenti* [fol. 108] *erant, beneficium concedendo. Longe etiam profectus est locum non mutando, sed animum. Quia quanto quis in pravo opere plus delinquit, tanto a gratia Dei longius recedit. Quod non p<l>ost multos dies dixit factum, ut congregatis omnibus proficisceretur in regionem longinquam, quia non multo post institutionem humani generis placuit anime per liberum arbitrium ferre velut quamdam nature sue potentiam et deserere eum, a quo condita est, confidens viribus suis, quas quanto citius consumit, tanto eum, a quo date sunt, deserit. Ex his omnibus perpendimus, quia per liberum arbitrium potest homo perdere quod est, sed ad eternitatem pertingere non nisi per gratiam, que bona vis nature est.*

velle, sic etiam a se habeat bonum velle sine aspirante gratia, quia etsi a nobis habemus videre, si oculos claudimus, non tamen simpliciter habemus videre, etiamsi oculos aperimus, nisi splendore aliquo extrinsecus illuminemur. Et sicut splendor non potest illuminare, si oculi non aperiantur, cum presens sit, sic gratia Dei non potest nisi bone voluntati nostre sibi applicante aspirare, cum omnibus preposita sit. Cum ergo arbitrium non sit absolutum et sibi sufficiens sine gratia, quid nobis meriti in illo? Quod scilicet, cum illud per nos possimus applicare ad malum, potius per Dominum applicemus ad bonum, sicut et ille, qui, cum oculos possit claudere, ne videat, aperit eos tamen ad videndum. Unde legi de sancto quolibet: Potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Quodsi peccare maluerimus, statim nos Deus deserendo gratiamque suam ut indignis subtrahendo nostris nos tenebris relinquit, sicut legi in psalmo: dimisit eos secundum concupiscentiam cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Sic rector nos destituit et ceci de peccato in peccatum labimur et perimus[1]).

Hier ist dem Willen nicht bloß das Schließen sondern auch das Öffnen der Augen für die Gnade zugeschrieben. Soll nun damit gesagt werden, daß wir aus eigener Kraft die Gnade annehmen können? Soll es sich also lediglich um ein äußeres Anbieten der Gnade handeln und das Annehmen derselben aus eigenen Kräften ein Verdienst darstellen?

Ob sich der Verfasser selber über diese beiden Fragen klar war, ist mehr als zweifelhaft. Er nahm hier — und das ist eine Gewohnheit seiner Zeit — seine Zuflucht zu einem Bild, weil er eben noch nicht völlig die Klarheit besaß, um mit nüchternen Worten seine Ansicht zum Ausdruck bringen zu können. Hier wie auch in anderen Bildern bleibt es ungeklärt, was von dem Inhalt des Bildes für den Verfasser selber schon ausdeutbar gewesen ist.

Jedenfalls aber trägt er eine Ansicht vor, die leicht in einer für dogmatische Korrektheit unzulässigen Form gedeutet werden könnte.

Anlaß für eine unkorrekte Weiterverwertung dürften einige Sentenzen gegeben haben. In den im Anhang zu *„De libero arbitrio"* des Honorius von Autun gedruckten Sententiae Patrum[2]) wird dem Isidor von Sevilla ein solcher Ausspruch in den Mund gelegt:

Isidorus. — Arbitrium est voluntas liberae potestatis, quae per se sponte vel bona vel mala appetere potest. Gratia autem divinae misericordiae gratuitum est donum, per quam et bonae voluntatis initium et operis promeremur effectum. Divina quippe gratia praevenitur homo, ut bonus sit. Nec humanum arbitrium Dei gratiam antecedit, sed gratia Dei nolentem hominem praevenit, ut etiam

[1]) Fol. 110. Man findet diese Stelle fast wörtlich gleichlautend auch in den zweiten theologischen Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 90 fol. 11v.

[2]) PL 172,1226.

bene velit. Nam pondere homo sic agitur, ut sit ad peccandum facilis, ad poenitendum tardus. Habet de se ut corruat, et non habet, unde surgat, nisi gratia conditoris, ut erigatur, manum iacenti extendat. Denique homini per Dei gratiam liberum restauratur arbitrium, quod primus homo perdiderat. Nam ille habuit inchoandi bonum liberum arbitrium, quod tamen Dei adiutorio perficeretur. Nos vero et inchoationem liberi arbitrii et perfectionem de Dei gratia sumimus, quia incipere bonum de ipso habemus, a quo et gratiae donum datum et liberum arbitrium in nobis est restauratum. Dei est ergo bonum, quod agimus, propter gratiam praevenientem et subsequentem; nostrum vero est propter obsequentem liberi arbitrii voluntatem. Nam si Dei non est, cur illi gratias agimus? et si nostrum non est, cur retributionem bonorum operum expectamus? Proinde ergo in eo, quod gratia praevenimur, Dei est; in eo vero, quod ad bene operandum praevenientem gratiam sequamur, nostrum est. Nemo autem Domini gratiam meritis antecedit, ut tenere eum quasi debitorem possit . .

Es soll hier durchaus nicht gesagt sein, daß diese Sentenz nicht über jeden Verdacht erhaben sei. Sobald man aber die von uns hervorgehobene Stelle einseitig berücksichtigte, stand man bereits im Irrtum.

Gleiches gilt von einer Hieronymussentenz, die Odo von Ourscamp[1]) beibringt: *Item super illud Ieremiae: Repente loquar adversus gentem* [18,7]. *Hieronymus: Hominem suae voluntati* [S. 9] *dimittit Deus, ut merito suo recipiat vel praemia vel poenas. Non tamen bonum est hominis, sed divinae largitatis: ita enim servatur libertas arbitrii, ut in omnibus excellat gratia salvatoris. Item super illud Ieremiae: Et dabo cor unum et animam unam* (31,19). *Manifeste prodit initium bonae voluntatis Domino inspirante concedi; cum autem per se aut per exhortationem cuiuslibet hominis, aut per necessitatem ad salutis viam trahit, et perfectionem similiter ab eodem condonari. Nostrum vero exhortationem auxiliumque Dei enixius remissiusve sequi, et per hoc aut remunerationem vel supplicia promereri.*

Vielleicht ist hier auch nicht ohne Auswirkung geblieben, daß man auf der einen Seite den Glauben als erste Gnade bezeichnete, auf der anderen Seite aber mit dem aus einem Augustinuswort[2]) hergeleiteten Axiom rechnen mußte: *Cetera cum possit homo nolens, credere non potest nisi volens.* Schon Alkuin nimmt darauf Bezug, wenn er sagt: *Sed et hoc sciendum est, quod fides — secundum quod sanctus Augustinus ait — ex voluntate fit, non ex necessitate. Quomodo potest homo cogi, ut credat quod non credit? Inpelli potest homo ad baptismum, sed non ad fidem*[3]). — An unser Problem streift dann lib. 1 c. 17 der Sentenzen des Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François: *Ambrosius: Vult Deus omnes salvos fieri, sed si accedant ad eum. Non enim sic vult, ut nolentes salventur, sed volentes. Medicus in publico omnes ostendit se velle salvare, si tamen requiratur de egris. Non est enim vera salus, si nolenti tri-*

[1]) I. B. Pitra, Analecta novissima, 8. — Odo bringt aber unmittelbar nachher das eindeutige: *Item in Lamentationibus: Converte nos et convertemur* (Thren 5,20). *Converte nos per gratiam et convertemur, quantum in nobis est, arbitrio libertatis* (a. a. O. 9), das ganz eindeutig auf der ganzen Linie die Führung der Gnade zuschreibt.

[2]) Epistola 217 (CSEL 57) 416. 419.

[3]) E. Dümmler, Epistolae Karoling. Aevi II, Berlin 1895, 164.

huatur. Fides est enim, que dat salutem, quam nisi mens susceperit tota voluntate, non solum nichil proderit, verum etiam oberit[1]). Die hier in den Tiefen lauernde Frage diskutiert tatsächlich der Lombarde[2]), wenn er untersucht, ob nun der Glaube ein Produkt des Willens sei, d. i. der Wille dem Glauben vorausgehe.

Feststeht, daß eine Lehre zensuriert wurde, die nach den Capitula heresum Abelardi lautet:

Quod Deus non plus faciat ei, qui salvatur, antequam cohereat gratie, quam ei qui non salvatur. — ‚Sic iterum solet queri illud, quod a quibusdam dicitur, scilicet utrum omnes illa sola misericordia salventur, ut nullus sit, qui bonam voluntatem habere possit, nisi gratia Dei preveniente, que cor moveat et bonam voluntatem inspiret et inspiratam multiplicet et multiplicatam conservet. Quod si ita est, ut homo ex se nichil boni operari possit, ut aliquo modo ad divinam gratiam suscipiendam per liberum arbitrium sine auxilio gratie se erigere, prout dictum est, non possit, non videtur ratio, quare si peccat, puniatur. Si enim ex se non potest aliquid boni facere, et talis factus est, qui sit pronior ad malum quam ad bonum, nonne si peccat, immunis est a culpa. Et numquid Deus, qui ita eum infirmum et fragilis nature fecit, est laudandus de tali creatione? Immo si ita esset, nonne potius culpandus videretur? Et post pauca: ‚Quod si ita esset, quod homo ad divinam gratiam percipiendam se erigere sine auxilio alterius gratie non posset, non videtur esse ratio, quare homo inculparetur, et Deus in gratiam haberetur, sed potius in auctorem ipsius culpa refundenda videretur[3]). *Sed quia non est, sed longe aliter dicendum est, prout rei veritas*

[1]) Fol. 17v. — ‚Das Axiom findet sich diskutiert z. B. bei Robert von Melun in der Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191 fol. 259v): *Fides autem absque voluntatis consensu non videtur posse haberi testante Augustino, qui ait: cetera cum possit homo nolens, credere non potest nisi volens.* — Magister Martinus gibt dazu die Erläuterung: *Item queritur, utrum fides, que prima gratia dicitur, sit ex voluntate. Hoc autem videtur. Dicit enim Augustinus: fides voluntas et non noluntas necessitatis. Igitur fides procedit ex voluntate. Ideo sic expone: Fides est voluntas et non noluntas, id est: fides non est nisi in voluntate* (Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 313v). Man vgl. ferner z. B. noch Petrus von Poitiers, Sentenzen (Cod. Paris, Nat. lat. 3116 fol. 43v).

[2]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 4 (Quaracchi 1916, 440 f.). — Romanus de Romanis stellt in seiner Sentenzenglosse die Lehre des Lombarden in der Form dar: *Postea moret dubium circa dicta per apostolum et per Augustinum, que videntur dicere, quod fides provenit ex voluntate et sic voluntas, ut videtur, precedit fidem. Similiter etiam dicit, quod credere est ex voluntate, sed voluntas precedit credere, ergo et fidem, cum credere sit ex fide. Et solvit, quod hec ideo dicuntur, non quia ex voluntate hominis fides proveniat, sed quia non est fides in eo, qui vult credere, cuius bonam voluntatem fides prevenit non tempore, sed causa et natura.* (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104.) Eine ähnliche Lombardusexegese gibt auch die anonyme, wohl dem 14. Jahrh. angehörige Lectura super Sententias des Cod. Vat. lat. 4289 fol. 55.

[3]) *et Deus in . . . videretur] et Dei gratiam non habere, potius in auctorem ipsius refundendum videretur* (PL 182,1051).

se habet. Dicendum igitur est, quod homo per rationem a Deo quidem datam gratie aposite coherere potest. Nec Deus plus facit isti, qui salvatur, antequam cohereat gratie, quam illi, qui non salvatur. Ita enim se habet Deus erga hominem, quemadmodum mercator, qui pretiosos habet lapides venales, qui videlicet exponit eos in foro et eque omnibus ostendit et per ostensos [fol. 249] *desiderium in eis ad emendum excitat, qui prudens es[t], sciens se eis indigere, laborat, ut habeat, acquirit nummos et emit eos. Qui deses est et piger, etsi desiderium habeat, quia tamen piger est, non laborat, etiamsi firmior sit alio corpore, nec emit eos, et ideo culpa sua est, quod caret illis. Similiter Deus gratiam suam apponit omnibus et consulit scripturis et doctorum exemplis, ut libertate arbitrii, quam habent, gratie cohereant. Qui prudens est, providens sibi in futuro, ex libertate arbitrii, quam habet, coheret gratie. Piger vero et carnalibus desideriis implicitus, etiamsi desideret beatificari, tamen quia non vult laborare compescendo se a malis, set negligit, quamvis per liberum arbitrium possit coherere gratie, ab omnipotenti Deo negligitur*[1]).

Eine Durchsicht der Werke Abaelards, wie sie uns in den Druckausgaben vorliegen, fördert nichts zu Tage, worin diese Lehre enthalten wäre, geschweige denn den Wortlaut derselben. Lediglich in seiner Expositio in epistolam Pauli ad Romanos wird die Frage angeschlagen und zwar sogar in verwandter Form. Seine Antwort aber gibt keineswegs zu, daß der Wille ohne Gnade etwas vermöchte. Sie erklärt vielmehr, daß wir außer der Inspiration durch den Glauben — und das ist das Anbieten Gottes — keiner neuen Gnade zur Annahme des Angebotenen bedürfen, daß aber ohne dieselbe der Wille sich nicht betätigen könne[2]). Das Einzige, was uns stutzig machen könne ist der An-

[1]) Paris, Arsenalbibliothek. Cod. lat. 268 fol. 248v f. und PL 182,1051 f. — Man vgl. auch Guillelmus abbas ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Claraevallensem (PL 182,532): *Quod libero arbitrio sine adiuvante gratia bene possumus et velle et agere.*

[2]) Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri quinque, lib. 4 (PL 178,917): *Recte autem quaerendum arbitror, etsi iniuriae Deus argui non possit, quod aliquibus gratiam suam dare nolit; quomodo tamen iniquis hominibus, quibus ipse gratiam dare noluit ut salvarentur, imputandum sit, quod damnantur, ut videlicet sua culpa damnari dicantur. Aut si nulla eorum culpa est, quod merito suo ipsi damnari dicantur a Deo, qui unicuique reddit secundum* [Cod. Vat. Reg. lat. 242 fol. 49v: *iuxta*] *opera eius. Sed quae rursus culpa est hominis, si non salvetur, cui Deus gratiam, per quam salvaretur, numquam dare voluit, nec ipse sine illa potuit? Sed fortasse quis dicat, quod culpa eius sit, quod Deus gratiam ei illam dare noluerit, quam illi aequaliter obtulit sicut et iustis, sed oblatam ipse accipere noluit? Ad quod respondeo, quod* [R fol. 49v: *quia*] *nec ipsum accipere sine gratia Dei potest esse, quia* [R fol. 49v: *quam*] *quidem gratiam accipiendi oblatum donum, cum Deus illi eam dare noluit, nec ipse sine hac gratia queat illud accipere, falso id culpae eius ascribitur, quod oblatam gratiam non accepit, veluti si medicus ad infirmum veniens potionem*

schein, den Abaelard erweckt, als ob er vom Einfluß des Glaubens als einem rein äußerlichen spräche. Aber auch diese Schwierigkeit läßt sich ohne Mühe lösen, nachdem Abaelard gerade in diesem Zusammenhang von dem Glauben als dem inneren, wirksamen

offerret, qua curari ille posset, sed nequaquam infirmus ad suscipiendum medicamentum erigere se valeret, nisi ipse quoque medicus eum sublevaret; quae est culpa [R fol. 49v: *causa*] *infirmi, si curationem oblatam non suscipit, aut quae est* [om. R fol. 49v] *commendatio medici in offerendo, si efficaciam medicaminis auferat non sublevando?*

Dicimus itaque non esse necesse [R fol. 49v: *necessarium*] *in singulis operibus novam nobis gratiam a Deo impertiri, ut nequaquam scilicet bona* [R fol. 49v: *nova*] *operari velle possimus sine novo divinae gratiae praeeunte dono, sed saepe Deo aequale gratiae suae donum aliquibus distribuente, non eos tamen aequaliter operari contingit, imo saepe eum minus operari, qui plus gratiae ad operandum susceperit. Ut enim de amore vel desiderio temporalium rerum evenit, ita de veris et aeternis bonis accidit. Venit praepotens aliquis, et opes suas aliquibus egenis pariter exponit in mercede atque offert, si quod eis praecipit impleverint. Alius itaque ex eis desiderio ostensae et promissae sibi mercedis accensus laborem operis arripit ac perficit. Alius autem, cum piger sit ac magnis laboris impatiens, tanto minus desiderio illo accenditur, quanto amplius laboris magnitudine deterretur, ac saepe id evenit, ut qui fortior est corpore, ignavior sit mente, et qui pauperior est pigrior existat. Quid est ergo* [R fol. 49v: *igitur*] *quod cum aequaliter ostensae sint et oblatae pro mercede utriusque divitiae, alius desiderio earum accensus laborem tolerat, ut ditetur, alius laborare negligit et diutinam magis eligit paupertatem quam ad horam sustinere laborem? Quid est hoc, quaeso, nisi huius probitas et illius ignavia? Quid amplius uni quam alteri dives ille fecit, qui utrisque pariter parem mercedem exhibuit et promisit? In isto, inquies, tamen*]R fol. 49v: *tantum*] *desiderium accendit, ut laboris eum patientem efficeret et consummatorem. Sed hoc, inquam, ex actione illa divitis consecutum est, non aliquid de ipsa actione est, id est* [R fol. 49v: *hoc est*] *non eius aliqua pars est. Quod ergo impedimentum in altero habuit, quod similiter eum non permovet? Nullum profecto ostendere poteris, nisi eius ignaviam, qui laborem renuit. Sic et Deo nobis quotidie regnum coelorum offerente, alius regni ipsius desiderio accensus in bonis perseverat operibus, alius in sua torpescit ignavia. Aeque tamen Deus utrisque offert illud, et quod suum est efficit, tantumque erga utrumque operatur regni ipsius beatitudinem exponendo et promittendo, quod ad desiderium uniuscuiusque accendendum sufficiat, absque nova alia gratia apposita. Quo enim maior esse merces cognoscitur, magis unumquodque* [R fol. 50: *unumquemque*] *naturaliter suo allicitur* [R fol. 50: *allicit*] *desiderio, praesertim cum ad ipsum obtinendum sola sufficiat* [R fol. 50 add.: *voluntas*], *multoque minori impensa vel sudore seu discrimine ab omnibus perveniri possit, quam ad acquisitionem terrenorum regnorum. Ad desiderium itaque nostrum in Deo accendendum et ad regnum coeleste concupiscendum, quam praeire gratiam necesse est nisi ut beatitudo illa, ad quam nos invitat, et via qua pervenire possimus, exponatur atque tradatur* [R fol. 50: *credatur*]*? Hanc autem gratiam tam reprobis ipse quam electis pariter impertit, utrosque videlicet* [R fol. 50: *scilicet*]

spricht[1]), wie er überhaupt auch sonst allein den inneren Glauben als das Fundament der Tugenden darzustellen pflegt[2]). Dennoch aber muß zugestanden werden, daß Abaelard nur insofern von einem Einfluß des Glaubens redet, als dieser dem Menschen ein anstrebenswertes Objekt vor Augen führt, nicht aber, insofern er irgend welche innere Rechtheit mitteilte, wie man später lehren sollte. Die Aufgabe die damit Abaelard dem Glauben hier zu lösen gibt, könnte ebensogut durch eine rein äußere Gnade erfüllt werden.

Merkwürdig ist nun allerdings, daß die Epitome folgende Stelle bringt:

Videtur enim, quod ex nobis nihil boni possimus. Sic enim de nobis est, ut de medico et infirmo, qui cum habeat medicamen apparatum et dicat infirmo: Vide hoc medicamentum consulet sanitati tue, si surrexeris et acceperis. Infirmus autem, cum surgere non possit, nihil medicamen illud illi valebit, sicque cum per se surgere non possit, adiumento medici ad surgendum indiget, ut medicamen accipiat et acceptum sibi proficiat. Quapropter nisi dicamus, quod homo ex

---

de hoc instruendo aequaliter, ut ex eadem fidei gratia, quam perceperunt, alius ad bona opera incitetur, alius per torporis sui negligentiam inexcusabilis reddatur. Haec itaque fides, quae in isto per dilectionem operatur, in illo iners et segnis otiosa vacat, gratia Dei est quae unumque electum praevenit, ut bene velle incipiat, ac rursus bonae voluntatis exordium subsequitur, ut voluntas ipsa perseveret: nec necesse est, ut per singula, quae quotidie nova succedunt opera, aliam Deus gratiam praeter ipsam fidem exponat [R fol. 50: *apponat*], *qua videlicet credimus, pro* [R fol. 50: *per*] *hoc, quod facimus, tantum nos praemium adepturos. Nam et negotiatores saeculi, cum tot et tantos sustineant labores, una spe mercedis terrenae, quam ab initio conceperunt, omnia tolerant, et cum diversa operentur, non diversa spe ad illa permoventur* [R fol. 50: *promoventur*], *sed una et eadem trahuntur.*

[1]) Man vgl. vorige Anmerkung.

[2]) Z. B. Introductio ad Theologiam lib. 1 n. 2 (PL 178,984). Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Scholastik 3 (1928). 42. — Auch später verlangt die Theologie der Zeit durchwegs zur Annahme des Wortes Gottes die Mitteilung einer inneren Gnade. Man vgl. die bereits aufgeführten Erklärungen von Jo 6. Ferner den ersten anonymen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130 fol. 9: *Sed cum predicatio ad nostrum auditum pervenisset, in nostro arbitrio fuit credere et non credere, et sic fides est nobis ascribenda. Sed cum stet omnes audivisse et non credidisse omnes, sed tantum illos, quos Deus inspiravit sua gratia, patet, quod in eorum arbitrio non fuit credere et non credere. Sed fides tantum divine est ascribenda gratie.* — Diese Theologen erblicken dann in der unter dem Einfluß der Gnade erfolgenden Annahme der Gnade ein Verdienst. Man vgl. ebenfalls den Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130 fol. 13: *Queritur, cur remunerentur electi, si bona voluntas et perfectio operis a Deo eis detur. — Responsio: Idcirco electi digni sunt remuneratione, quia statim ut sentiunt se a Dei gratia preventos esse, toto nisu illius voluntati obedire festinant.*

se etiam per liberum ex natura sua habeat diligere et ei adhaerere, non pos [1756] *sumus ritare, quin gratia meritis nostris praeiudicare probetur: quod quidem, quia in epistola ad Romanos super eum locum ‚Iacob dilexi' etc.* (Rom 9,13) *diligenter expressi, hoc quasi notum praetereundum existimo*[1]).

Die mit der Epitome verwandten Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 schreiben:

Solutio: Deus eque omnibus apponit gratiam, sed boni assurgunt et recipiunt et ideo salvantur, mali vero non assurgunt et ideo condemnantur. Sed opponitur: quare isti assurgunt et non illi? Si enim medicus aliquis ad infirmum veniret et paratam medicinam haberet et diceret: surge frater et recipe medicinam, que sanabit te, et ipse non posset assurgere nec ipse daret, culpandus non esset. Hanc questionem quomodo solvere possim non video, nisi dixero, quod iste aliquid ex se habuit, unde assurgere potuit. Et ita dicimus, quod omnes homines ex se habent unde possi[nt] assurgere, sed alii solliciti sunt ad appositam gratiam accipiendam, alii vero negligentes et pigri ad apposi [fol. 75v] *tam gratiam accipiendam. Sicut si duo homines equalem voluntatem emendi aliquid haberent et preponeretur eis, quod ipsi desiderarent eque emere, et unus illorum sollicite emeret, alius piger et negligens non acciperet, iste merito culpandus esset*[2]).

Nachdem mir die hier wiedergegebene Lehre auch in der Abaelard zugeschriebenen Paulinenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 nicht begegnet ist, dürfte es, wie ich bereits an anderer Stelle dargetan habe[3]), durchaus nicht ausgeschlossen sein, daß es noch eine andere Fassung des Römerbrief k o m m e n t a r s Abaelards gibt, die sich zum wenigsten in dieser Frage von der im Druck erhaltenen unterscheidet und dann auch die vorliegende Lehre innerhalb der Schule Abaelards veranlaßte. Es ist nämlich an der von uns zitierten Stelle zu auffällig, daß Abaelard im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, hier die Fragestellung verschiebt und gar nicht mehr von der ersten Gnade und ihrer Annahme spricht, sondern den Glauben als bereits gegeben und vorhanden — und das war nach allgemeiner Überzeugung nur abhängig vom Willen möglich — voraussetzt. Zudem wissen seine Ausführungen am Anfang nur von einer Vorführung von Glaubensobjekten durch Gott und sie erblicken darin die Gnade, die für uns notwendig und zureichend ist; gegen Ende dagegen kommt die Rede auf den inneren Glauben, der diese Gnade sein soll. Damit aber kommt ein Element herein, das bis dahin in solchem Zusammenhang der Schule von Laon fremd war. Man kann sich darum des Eindruckes nicht erwehren, als sei diese Frage in dem Zustand wie sie uns erhalten ist, ein Verlegen-

[1]) Cap. 34 (PL 178,1755).

[2]) Fol. 75 f.

[3]) Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards: Zeitschrift f. kath. Theologie 54 (1930) 394 f.

heitsprodukt[1]). Es ist aber ebenso gut möglich und noch wahrscheinlicher, daß der Verfasser der Epitome auch selber einen Kommentar zum Römerbrief geschrieben hat.

Wenn auch vielleicht die Sentenzen von St. Florian[2]), sicher aber Magister Omnebene[3]) sich nicht zur also verurteilten

[1]) Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Abaelard in seinem Sic et Non c. 139 spricht über: *Quod bonam voluntatem nostram gratia Dei praecedat, et contra* und dabei die erste Sentenz bringt: *Chrysostomus in Epistola Pauli ad Hebraeos, sermone XII: Si enim voluerimus stare firmi et immobiles, non commorebimur. Quid ergo? nihil Dei est? Omnia quidem Dei sunt, sed non ita, ut liberum arbitrium laedatur. Si ergo Dei sunt, inquit, omnia, quid nos culpat? Propterea dixi, ut liberum arbitrium nostrum non laedatur; oportet quippe nos eligere primum quae bona sunt; et tunc ipse quae ab ipso sunt introducit. Non antecedit nostras voluntates, ne laedatur nostrum arbitrium; cum nos elegerimus, multam introducit tunc auxiliationem ...* (PL 178, 1582).

[2]) Stiftsbibliothek von St. Florian, Cod. XI 264 fol. 152[v] f und H. Ostlender, Sententiae Florianenses, Bonn 1929, 13: *Si iuste punit videndum est. Nam Deus, cum unicuique possit dare gratiam suam qui bene operatur, et unidet et alii subtrahat, videtur non solum iniuste punire, sed etiam iustum esse, quod [non] punit, cum nullus neque bene operari nec etiam velle bonum possit, sine adiutrice gratia. Ita enim videtur de Deo esse sicut de aliquo medico, qui praeparasset potionem infirmo et diceret illi: tene potionem istam et salvus eris, ille vero debilis esset, ita quod nullo modo surgere posset. Cum ergo ille potionem accipere nequeat, non est puniendus, sed potius culpandus medicus qui potionem ita non praeparavit, quod ille habere potuisset. Non autem ita est de Deo. Nam Deus unicuique gratiam suam exponit quam quisque habere potest, si modo non remanserit. Ita enim facit sicut mercator aliquis, qui exponit equum suum ad vendendum. Quem vident qui equo indigent illo. Unus enim illorum, qui promptus praeparat, et nititur ad hoc, ut habeat, et praeparat ea, quae necessaria sunt, et emit equum. Alter vero propter inertiam suam non laborat et ideo non possidet. Similiter est de Deo. Ipse enim exponit gratiam suam unicuique eique etiam liberum dat arbitrium et rationem qua discernit bonum et malum; et hoc habeat totum, quod gratia; dat etiam unicuique potestatem posse habere. Sed quidam laborant et consequuntur, quidam autem, cum possint habere, sciant se debere niti, ut habeant, dedignantur et per pigritiam et negligentiam amittunt quod alii possident. Unde Deus non est vituperandus, si puniat, et illi iuste puniuntur.* — Die *potestas posse habere* für die Gnade wird also eigens noch von Gott gegeben. Der Verfasser gibt leider nicht Auskunft darüber, was er darunter versteht. Es besteht immerhin eine Wahrscheinlichkeit, daß sie etwas Gnadenhaftes sei. Freilich ist dabei auch nicht zu verschweigen, daß die Theologie der Zeit eine solche *potestas* im allgemeinen in der Natur erblickte.

[3]) München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 fol. 80[v]: *Aliquis homo habet gratiam a Deo, scilicet rationem, qua cognoscit facere bonum et vitare malum. Facere autem non potest bonum nisi gratia adiutrice. Sed illam non habet. Si malum ergo operatur, non est imputandum ei, cum sine ipsa bene non possit*

Lehre bekennen, jedenfalls haben wir feststellen können, daß bei einigen Abaelardschülern die Meinung Anklang fand, das *liberum arbitrium* könne ohne Gnadenhilfe die Gnade ergreifen. Ob aber nun diese Lehre ein Specificum der Abaelardschen Schule ist, läßt sich schwer nachweisen. Wir haben ja bereits gesehen, in welchen Nöten die nächste Schule Anselms von Laon war, wenn es galt, Gnade und freien Willen miteinander in Einklang zu bringen. Zudem begegnen wir der Lehre der Epitome auch bei Honorius von Autun[1]). Außerdem finden wir diese verurteilte Lehre deutlich in einer Sermonessammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582, die, da sie sich mit Predigten des Petrus Manducator zusammenbefindet, wohl spätestens der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugewiesen werden darf. Auch hier ist ein Bild gewählt:

Es liegt ein schwerer Mühlstein auf der Straße. Der Herr und zwei seiner Knechte stehen davor. Dem einen wie dem andern befiehlt er, den Stein auf die Schultern zu heben. Jedem verspricht er herrlichen Lohn. Jeden ermutigt er noch obendrein durch das Versprechen geeigneter und ausreichender Unterstützung. Der eine nimmt ermuntert durch das Versprechen von Hilfe und Lohn den Stein auf, das heißt die Härte und die Festigkeit guter Werke, und nicht betrogen durch sein Begehren bringt er ihn zum festgesetzten Ziel. Der andere aber weigert sich trotz Versprechen und Einladung aus Furchtsamkeit, das zu tun, was sein Kamerad freiwillig unternahm. Hier wurde also das Gleiche dem einen wie dem andern versprochen. Was der eine braucht, braucht auch der

operari; sed apposita gratia bene operatur, ea apresente bene operari non potest. Soli gratie ergo attribuendum est, non homini. Falsificatur per simile. Iste [fol. 81] *magister bene docet. Sed quodcumque docet, ab alio didicit. Si ab alio non didicisset, nec ipse docere posset. Non sibi ergo attribuendum est, sed alii.* — Auf fol. 74: *Ad hoc sciendum, quod gratia preveniens omnibus apponitur, ex qua et ex bonis collatis in creatione potest ad secundam pervenire gratiam.*

[1]) De libero arbitrio c. 4 (PL 172,1225): *Gratia enim eum praevenit, ut bonum velit; subsequitur eum, ut bonum possit. Ipse autem homo per liberum arbitrium oblatam gratiam rolendo recipit et hac se ut baculo sustentando bonum peragit. Suum ergo meritum est gratiae baculum recipere et acceptum non reiicere. Mali quoque homines et daemones liberum arbitrium habent, quod aut accipere oblatum nolunt, aut acceptum reiiciunt: et ideo sicut infirmus sine baculo suo, vel sicut habens visum in tenebrosa domo positus sine lumine.* — Man vgl. auch Inevitabile (PL 172,1201): *Ideo ‚non volentis est', subaudi, quod vult; ‚nec currentis', subaudi quod currit, ‚sed miserentis Dei': qui (nullis praecedentibus meritis, sed gratis) gratia eum praevenit, dando, ut iustus sit: et subsequitur, ut in statu iustitiae currat, quatenus brarium vitae suscipiat aut percipiat. Sicut si egens nudus a divite vestiatur, non est ipsius, quod vestitur, sed eius, qui vestem largitur. In suo autem arbitrio est, utrum vestem portet aut deponat. Sic est de gratia praeveniente, libero arbitrio comitante.* (Ferner PL 172,1210.) Das zweite Bild macht immerhin die Schwierigkeit, daß eben das Kleid selber dem Träger nicht die Kraft gibt es zu behalten.

andere. Der eine aber stellt seinen Willen so ein, daß er mit Gott mitarbeitet, der andere verweigert die Mitarbeit. Darum ist seine Verdammung gerecht. Der Mensch kann sich aus sich nicht erheben. Gott reicht ihm seine Rechte, d. i. seine Gnade. Wenn der Mensch seine Hand ausstreckt und zustimmt, erhebt er sich frei unter der Hilfe der hingereichten und stützenden Rechten. Und so wird der zuerst unfähige Wille wirksam durch einen anderen. Wenn er sich aber weigert, seine Hand der Hilfe entgegenzustrecken, bleibt er im Schmutz und verfällt gerechtem Gericht[1]).

Mit der Verurteilung war nun die Frage durchaus nicht völlig geklärt. Robert von Melun, der in seinem Paulinenkommentar auf Schritt und Tritt Abhängigkeit von Abaelard verrät, wird wohl auffallend vorsichtig, wo er auf das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen zu sprechen kommt. Zugleich gewährt er uns dadurch, daß er die verschiedenen bekannten Lehransichten darüber vorführt, einen Einblick in den damals darüber ziemlich lebhaft aufgeflackerten wissenschaftlichen Streit.

Nach der ersten Ansicht, die er erwähnt, müßte im Menschen notwendig eine Samenzelle der Tugend, eine sogenannte Wurzel für die Liebe gegeben sein, damit er die Gnade erhalten und sich das Leben verdienen könne. Eine Lehre

[1]) Fol. 42ᵛ: *Sic enim michi videtur de Deo et homine quemadmodum de Domino et serviente. Iacet lapis molaris in platea; adest Dominus et duo de servientibus eius. Iubet illi lapidem subtollere in humeros, iubet et isti. Proponit utrique gloriosi premii promissionem. Animat utrumque spondendo auxilium opportunum et sufficiens. Faciam, dicit, cum pondere provectum, ut possitis sustinere. Alter istorum preventus promissione auxilii et premii atque animatus arripit lapidem id est duritiam et soliditatem bonorum operum, nec fraudatus a desiderio suo profert ad metam sibi propositam. Alter nichilominus preventus et invitatus ignavia proprie timiditatis repellit, quod socius proprii arbitrii affectu suscepit. Ita quicquid promittitur uni et alii offertur. Quicquid necessarium est uni, et alii. Sed unus arbitrium accommodat, ut coadiutor sit Dei, alius contempnit esse coadiutor. Ideo dampnatio eius est iusta. Et etiam maior gratia offertur multotiens repulsuro quam assensuro, quia melius preparatur per doctrinam et scientiam divinam. Quod autem dicit apostolus: ‚non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei'; et item: ‚velle adiacet michi, perficere autem non invenio', non contrarium illi loco, ubi dicit idem apostolus: ‚Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. Sunt enim in homine due bone voluntates, una efficax altera iners. Efficax per gratiam et inspirationem prevalet ad bene agendum. Iners autem ex libero arbitrio est et vult bonum per rationem naturalem. Sed non potest ex se, quia captiva est post peccatum eius libertas. De qua voluntate inerti dicebat apostolus: Non quod ego volo hoc ago; sed quod hodi, hoc facio. Qui est in hac inherti voluntate, sic est quasi aliquis precipitatus. Surgere vult, sed non prevalet. Porrigit ei Dominus dexteram suam, id est gratiam suam. Si ille extendit manum et annuit (?), libere surgit erigente eum dextera et fit voluntas prius iners ex se iam efficax per alium. Alioquin si extendere manum porrigenti dexteram recusat, remanet lutulentus in fece et iusto iudicio. Inherter enim vult surgere, sed erigentem non vult coadiuvare.*

die allem Anschein nach in der Isagoge Odos verteidigt wird[1]). Robert behauptet, daß für eine solche Behauptung jegliche Begründung mangle, ja daß eine solche Lehre gegen die kirchliche Doktrin verstoße. Darum nennt er sie eine Häresie[2]).

Die zweite Gruppe die er aufführt, betont vor allem, daß Gott seine Gnade allen anbietet. Wer sie annimmt, kommt zum Heil; wer sie ablehnt, wird verdammt. Wie wenn z. B. jemand für dich oben in einem Turm gute Speise bereitet hätte und sagte: Steig herauf und nimm die Speise in Empfang. Weil du aber ohne Treppe oder ein anderes Hilfsmittel nicht emporsteigen kannst, darum sagen andere, daß du einer Gnade schon dazu bedarfst, um zu dieser höheren Gnade emporzukommen. Um diese zweite zu erfassen, dazu bedarfst du einer dritten, für diese dritte einer vierten und so *in infinitum*. Robert urteilt über diese Gruppe: sie schreibt alles ausschließlich der Gnade zu und läßt nicht Raum für ein Verdienst[3]).

Der dritten, von ihm erwähnten Gruppe gehört die Lehre zu, daß dem Menschen die Gnade angeboten werde, damit er sie ergreife. Ohne sie ergriffen zu haben, kann er sich nicht aufrichten. Wie wenn einem, der in einer Grube sich befindet, ein Strick hinabgelassen wird, ohne den er nicht aus der Grube kommen kann. Wenn er aber die Hand nach dem Strick ausstreckt und ihn erfaßt, wird er herausgezogen. Dann hat er auch selber ein Verdienst dabei, obwohl das Verdienst ohne die Gnade nicht sein kann. Hier lautet Roberts Urteil: Dem Menschen wird nach dieser Ansicht etwas zugeschrieben, nämlich daß er die Hand ausstreckt und den Strick ergreift. Daß aber dies ohne Gnade nicht möglich sei, hält er für offenkundig. Und darum warnt er auch vor dieser Lehre[4]), die von der eben genannten Predigtsammlung allem Anschein nach

[1]) Cambridge, Trinity College, Western Ms Nr. 317 (B. 14. 33): *Item gratie sunt primi motus in corde, qui virtutes precedunt quasi earum quedam seminaria.*

[2]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 107v): *De gratia vero diverso modo dicunt. Dicunt enim quidam, quia quoddam seminarium virtutis, quod radicem caritatis vocant, in isto est, ex quo aptus est, ut gratia sibi collata vitam eternam promereatur. Quod quia in illo non est, nec gratiam ha-* [fol. 108] *bere nec vitam promereri potest. Sed quia hoc contra ecclesiam est, et hoc esse ratio non est, ideo omnino pretermittatur. Heresis enim est.* Auch erwähnt in den Quaestiones in epistolas Pauli. In epist. ad Rom. q. 238 (PL 175,490).

[3]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 108: *Dicunt alii, quia Deus suam gratiam omnibus communiter (!) proponit, quam qui apprehendit, salvabitur, qui non apprehendit, dampnabitur. Velut si quis in turre tibi cibum bonum preparaverit et dicat: ascende, ut cibum accipias. Sed quia tu sine scala vel aliquo huiusmodi auxilio ascendere non potes, icirco dicunt alia gratia opus esse, ut ad illam superiorem ascendas. Item ad illam apprehendendam alia, et ad illam alia, et sic usque in infinitum. Sed hi totum gratie ascribunt, nichil meriti relinquunt.* Man vgl. auch die Quaestiones in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. q. 238 (PL 175,490 f.).

[4]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 108: *Sunt alii, qui dicunt, gratiam propositam porrigi homini, ut ipse eam apprehendat, sine qua apprehensa erigi non potest. Veluti si cui existenti in puteo funis dimittatur, sine qua non potest a puteo exire. Si vero manum ad funem porrigat et apprehendat, extrahitur: et*

verteidigt, von den unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckten Allegoriae in Novum Testamentum aber trotz Beibehaltung des Bildes abgelehnt wird[1]).

Auch eine vierte Möglichkeit findet vor Roberts Urteil keine Gnade: nämlich daß Gott gleich einem Schwertfeger handelte, der ein Schwert vom Rost reinigt und so einer guten Scheide würdig macht. Dies auf Gott angewandt, würde Gott die Seele von den Fehlern reinigen, damit sie würdig werde des ewigen Lebens. Nach Roberts Urteil aber teilt diese Lehre alles der Gnade zu[2]).

Robert selber tut dann seine eigene Ansicht mit drei Vergleichen dar: Die Gnade wird von Gott jedem Menschen, soweit er sie zum Verdienen nötig hat, angeboten. Nicht jeder aber ergreift sie oder gibt ihrem Zuge nach, sondern oft schließt derjenige, dem der Strahl der Gnade angeboten wird, die Augen und weist damit den Strahl, von dem er berührt wird, von sich. Darum wird ihm auch mit Recht die Gnade entzogen, weil er selber sich der Gnade entzieht. Mit der eingegossenen Gnade verhält es sich nämlich wie mit dem Sonnenstrahl, der in das Auge eindringt und unter dessen Berührung das Auge das Sehen ausübt. Es fordert nämlich die Natur des Auges, daß durch dasselbe das Sehen ausgeübt werde, wenn es vom Sonnenlicht berührt wird. Denn ohne den Sonnenstrahl im Auge kann das Sehen nicht stattfinden. Daß es aber unter der Berührung des Strahles sieht, das ergibt sich aus der Natur des Auges, denn es würde nicht reagieren, wenn es nicht die Natur und Fähigkeit zu sehen in sich besäße. Wie ja auch eine Wand oder ein Stein trotz der Berührung durch den Sonnenstrahl nicht sieht. In dieser Art besitzt auch die Seele

sic aliquid ex merito est, licet meritum absque gratia esse non possit. Sed hic item et divisio inter meritum et gratiam, et quod aliquid boni ibi sit ex homine, illud saltem, quod manum erigit et funem apprehendit. Sed hoc non posse fieri, quod manus funem apprehendat sine divina gratia, manifestum est. Unde et hec sententia cavenda est. Man vgl. auch die Quaestiones in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. 238 (PL 175,491).

[1]) PL 175, 893: *De duobus queritur aequaliter in peccato iacentibus, quibus gratia Dei aequaliter proponitur et offertur: unde fit, quod alter ei consentiat et ab altero respuatur? — Solutio: Utrique data est gratia, qua potuit consentire; alterius tamen mens mota est et consentit: quod de bono naturae potuit, quia velle adiacebat ei; quod ante gratiam implere non potuit, per gratiam quidem excitata est et surrexit. Alter, cum posset, non consentit, sed gratiam oblatam sponte reiecit, ut apparet in solis radio et in duobus in foveam lapsis. Qui oculos aperit videt non sine solis claritate. Qui oculos claudit, non videt. Sic qui manum meam apprehendit, extrahitur a me de fovea; qui autem negligit nec nititur cum auxilio sibi exhibito, non exit.*

[2]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 108: *Illa vero similitudo, que inducitur de gladio scab[r]oso et politore, totum iterum gratie attribuere videtur. Politor enim scabrum et rubiginem aufert a gladio, ut sic dignus fiat bona vagina; quod est animam a vitiis purgare, ut sic fuit digna eterna vita.*

natürlicher Weise die Fähigkeit zu verdienen. Sie vermag aber diese Fähigkeit nicht auszuüben, ohne vom Strahl der Sonne, das ist dem Glanz der Gnade berührt worden zu sein. Sobald sie aber von ihm berührt wird, bewegt sie sich und verdient. Daß also eine verdienstliche Handlung geschieht, stammt insofern von der Gnade, als ohne dieselbe die Seele nichts Gutes tun kann, genau wie im gegebenen Bild, wenn der Akt des Sehens durch das Auge ausgeübt wird, dies ganz vom Sonnenstrahl stammt. Auf diese Weise wird der Verstand nicht ausgeschaltet und trotzdem stammt dieses Ganze von der Gnade.[1])

Sein zweites und drittes Bild: Ein Knabe, der noch nicht allein gehen kann. Wenn man ihn aber faßt und führt, geht er. Er könnte das nicht tun, wenn er nicht die natürliche Fähigkeit zu gehen in sich besäße. Es heißt aber: daß er geht, kommt ganz von dem, der ihn führt. Der Knabe besitzt die natürliche Fähigkeit zu gehen, kann aber nicht gehen ohne einen, der ihn führt. Wie ich ja auch ohne Pferd die Fähigkeit zu reiten habe, so hat die vernunftbegabte Seele wohl die natürliche Fähigkeit zu verdienen und gut zu handeln, dies aber nicht ohne Gnade[2]).

[1]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 108: *Dicimus autem dirinam gratiam a Deo proponi et offerri unicuique, non tamen equaliter unicuique, sed tanta quanta unicuique ad salutem promerendam sufficeret, nisi in ipso remaneret. Cum vero gratia ita unicuique proponatur, non eam tamen unusquisque apprehendit vel eam trahentem sequitur, immo multotiens ille, cui gratie radius infunditur, oculos claudit et sic radium, quo tangitur repellit. Unde et ipsi gratia subtrahitur merito, quia ipse se gratie subtrahit. Est enim in gratia infusa quemadmodum in radio solis, qui se oculo ingerit, quo oculus tactus visum exercet. Est enim oculus talis nature, ut per illum visus exerceatur, si radio solis percutitur. Nullo enim modo absque radio solis in oculo visio esse potest. Quod tamen tactus radio videt, ex propria natura est — neque enim reluceret nisi naturam et potentiam in se videndi haberet. Quemadmodum et paries vel lapis non videt, etsi radio solis perfundatur. Sic autem anima potentiam promerendi naturaliter in se habet. Hanc tamen potentiam exercere non potest, nisi radio solis id est splendore gratie tangatur; cum vero eo tangatur, movetur et promeretur. Unde quod promeretur, totum ex gratia hoc modo est, eo quod sine gratia nichil ipse boni facere possit; sicut et ibi, quod actus videndi per oculum exercetur, totum ex radio solis est. Et sic non meritum excluditur, et tamen totum hoc modo ex gratia esse manifestatur.* Man vgl. auch Quaestiones in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. q. 238 (PL 175,491).

[2]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 108: *Ut in hoc exemplo etiam videri potest: Est enim puer aliquis, qui nondum per se gradi potest. Si quis vero eum apprehendat et ducat, graditur. Quod quidem facere non posset, nisi potentiam gradiendi naturalem haberet. Quod tamen graditur, totum* [fol. 108v] *ex ducente*

Ein Verständnis der Lehre Roberts würde uns ungeheuer erleichtert, wenn wir seine Theorie vom Zustandekommen des Sehaktes durch das Zusammenwirken von Auge und Lichtstrahl kennen würden und wüßten, welche Art von Ursächlichkeit darin dem Lichtstrahl zugeschrieben wird. Aber es scheint als ob es auch ohne dies möglich wäre, zum Wesentlichen seiner Gnadenlehre vorzudringen, wenn wir nur das den drei Beispielen Gemeinsame herausschälen. Demnach würde die Gnade dem Willen nicht eine innere Kraft mitteilen und sie in der Ordnung der Wirkursächlichkeit vervollkommnen: weder der ein Kind führt, tut dies dem Kind gegenüber, noch das Pferd tut dies für den Reitenden. Die Gnade würde vielmehr, und das legt auch der Wortlaut zu oft nahe, lediglich etwas darstellen, ohne was der Wille nicht verdienen kann, also mehr eine *causa sine qua non* sein[1]). Darüber hinaus führt uns auch ein viertes Bild nicht, das er an einer anderen Stelle des Römerbriefes bringt. Der Mensch besitzt die *potentia*, Gutes zu tun, vermag sie aber nicht auszuüben ohne die Gnade, wie — das ist uns bereits bekannt — auch das Auge die Fähigkeit zu sehen besitzt, sie aber nicht ausüben kann ohne das von außen kommende Licht, durch das die innere Fähigkeit angeregt wird. Oder wie auch der Brennstoff die Eignung besitzt zu brennen, die aber nicht ausgelöst werden kann ohne das von außen kommende Feuer[2]). Wir

---

dicitur esse. Habet autem puer naturaliter potentiam gradiendi, non tamen gradi potest absque ducente. Sicut ego habeo potentiam equitandi sine equo, sic et anima rationalis habet quidem potentiam naturalem promerendi et bene operandi, sed non absque gratia. Man vgl. auch Quaestiones in epistolas Pauli. In ep. ad Rom. q. 238 (PL 175,491).

[1]) Man vgl. hier auch seinen Kommentar zum 2. Korintherbrief (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 123): *Ex libertate autem arbitrii facultatem bonum operandi habemus, non tamen hac facultate uti possumus nisi gratia adiurante. Est enim liberum arbitrium per culpam ita depressum, ut potentia sua uti non possit, nisi erigitur (!) a gratia et iuvetur. Sicut cum potestatem equitandi habeam, non tamen huius potentie exercitium habere possum absque equo.*

[2]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 103: *Homo enim per se nichil potest. Naturalis enim ratio hominis sopita est nec excitari potest nisi gratia superveniens se illi infundat. Sed nec ad ipsam se ingerentem erigi potest, nisi per gratiam sublevantem. Unde et ipsa gratia prevenit volentem, ut velit, ipsa volentem subsequitur, ne frustra velit. Unde et Davit: Et misericordia eius prevenit me et misericordia eius subsequetur me. Ex gratia itaque est preveniente. quod bonum volumus, ex gratia subsequente, quod bonum operamur. Ex hoc itaque manifestum est meritum nostrum et liberum arbitrium aliquid esse. Quemadmodum in occulo naturalis est potentia videndi, nec tamen illa potentia exerceri potest nisi radio solis aer illuminetur, per quam lucem exteriorem et supervenientem illa potentia videndi interior excitetur et exerceatur. Ex hac itaque*

werden gut tun, wenn wir unsere Analyse nicht weiter treiben, da gerade in jener Zeit das Wissen der Autoren in dem nächstliegenden Sinn ihrer Worte zu Tage tritt. Wenn sie eine Erklärung in ein Bild und nicht in eine eindeutige Formel hüllten, dann dürfen wir eben annehmen, daß ihr Wissen noch nicht bis zu einer solchen Klarheit vorgedrungen war, die sich in den Rahmen einer eindeutigen Formel hätte fassen lassen.

Daß wir aber, wenn wir die Lehre Roberts lediglich in der Richtung der Notwendigkeit einer äußeren Gnade und Anregung interpretieren, ihm damit nicht Unrecht tun, dürfte die Stelle seiner Summe ergeben, an der er dem ersten Menschen v o r der Sünde die natürliche Fähigkeit zuspricht der zur Gottesliebe notwendigen Gnade zuzustimmen: *Potuit sine dubio primus homo facile diligere ante pec* [fol. 126 v] *catum, quia nullam sui inferioris sentiebat contradictionem, que eum ad gratiam oblatam suscipiendam impediret. Unde nimirum tam facile poterat ex natura gratie oblate consentire, qua suscepta Deum diligeret, quam facile poterat ex natura Deum cognoscere absque preveniente gratia*[1]).

Es ist nun schwierig festzustellen, ob sich der dogmatisch sehr wertvolle Paulinenkommentar des Cod. lat. 534 der Arsenalbibliothek in Paris, der gerade in dieser Frage wörtliche Abhängigkeit von Robert von Melun aufweist, sich auch völlig zu dessen Lehre bekennt. Wir finden in dem Kommentar die Aufstellung Roberts wieder, daß der Mensch natürlicher Weise das Streben nach dem Guten besitzt, das Gute aber nicht vollenden kann, wenn er nicht durch die Gnade unterstützt und erleuchtet wird. Er besitzt die natürliche Fähigkeit das Gute zu wollen, aber er kann es ausüben nur wenn die Gnade

---

aeris illuminatione totum, quod vides esse dicitur, cum tamen exterior frustra infunderetur, nisi illa interior relucere posset. Ex ipsa enim visus est, licet per exteriorem. Illud idem etiam in materia lignea et igne considerari potest. Quod enim materia illa ardet, totum ex igne apposito est. Neque enim ipsa ex se ardere potest, ipsa tamen habilitatem ardendi in se habet. Unde et ipsa, si ignis apponatur, ardere potest. Unde etiam quod ardet, ex ipsa est, sed per ignem. Cum enim totum ex igne sit, quod ardet, non tamen sic totum ex igne est, ut ipsa materia nichil sit. Quod ex hoc apparet, quia si ignis lapidi, vel alicui talium apponeretur, nichil tale inde sequeretur. Neque enim materia talis apta est ad ardendum. Ille vero similitudines, que sunt de puteo et gladio polito, non adeo expresse sunt. Quarum una, ut illa de gladio, totum gratie attribui, videtur demonstrare per hoc, quod dicitur totum ex fabro esse et quod bene politus est et quod ex politione dignus est bona vagina. Altera vero aliquid homini absque gratia conferre videtur in eo scilicet, quod sibi in puteo existenti cordam demissam apprehendat. Quod quidem ipse facere non potest absque gratia sub veniente.

[1]) Summe (Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat 297 fol. 126).

hinzutritt[1]). Soweit ist getreu Robert von Melun kopiert. Auch das Bild vom Auge kehrt wieder mit den Worten: *Quemadmodum in oculo exteriori apparet, naturaliter in se habet aptitudinem videndi et potentiam. Videre tamen actualiter non potest nisi claritate exteriori illustretur. Ex hac itaque aeris illuminatione totum quod vides esse dicitur, cum tamen illa exterior frustra infunderetur, nisi illa interior relucere posset. Ex ipsa enim visus. Hoc idem est in oculo rationis et gratia superne illustrationis*[2]).

Es macht sich hier wiederum und zwar noch fühlbarer bemerkbar, daß wir über die Ansicht, die jene Zeit und vor allem der Verfasser des Kommentars von der Zusammenarbeit zwischen Licht und Auge für das Zustandekommen des Sehens besaß, nicht hinreichend unterrichtet sind. Wohl wird auch hier erwähnt, daß das Auge o h n e die Erleuchtung durch die äußere Helle nicht sehen kann. Aber es ist nicht verstattet, daraus schon darauf zu schließen, daß das Licht lediglich eine *causa sine qua non* des Sehens darstellte, denn man liest auch umgekehrt, daß das Licht o h n e das Auge ebenfalls nicht fruchtete.

Der Verfasser des Kommentars nimmt noch einmal Gelegenheit, auf das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen zu sprechen zu kommen und stellt die Frage: Zwei sind in völlig gleicher Weise im Sündenzustand. Ihnen wird die Gnade Gottes in gleicher Weise angeboten. Woher kommt es, daß ihr der eine zustimmt, der andere dagegen sie verschmäht? Denn dem einen wird keine größere Gnade mitgeteilt als dem andern, und der eine ist nicht in geringerer Sünde als der andere. Ohne Gnade kann er der Gnade nicht zustimmen. Das Gegenteil behaupten, wäre häretisch. Woher kommt es dann, daß der eine die Gnade zuzustimmen bekommt, der andere nicht? Nicht aus der Schuld des einen, denn Voraussetzung ist, daß sie in gleicher Weise schuldig seien.

Darauf gibt er die Antwort: Eine Gnade zuzustimmen ist beiden gegeben worden; nicht eine solche, durch die beide zustimmten, sondern durch die nur einer tatsächlich zur Zustimmung kam; wohl aber eine solche, durch die beide zustimmen konnten. Die Gnade zuzustimmen ist eine Gnade, die den Geist des einen wie des andern anregte, dem Gut, das ihm inspiriert war, zuzustimmen. Der Geist des einen ließ sich bewegen und gab die Zustimmung, z u d e r e r a u s s e i n e r N a t u r h e r a u s f ä h i g w a r. Er wurde auf-

[1]) Fol. 149ᵛ: *Quid ergo? Numquid naturaliter non vult homo bonum? Naturaliter habet appetitum boni, sed velle non potest nisi gratia iuvetur et illustretur. Naturalem habet boni volendi potentiam, sed eam exercere non potest nisi per supervenientem gratiam.*

[2]) Fol. 149ᵛ.

gerüttelt und erhob sich. Aufgerüttelt wurde auch der Geist des andern. Er erhob sich aber nicht, sondern wies die Gnade, die ihn bewegte und aufrüttelte zurück. Aus dem natürlichen Gut heraus stimmte der eine zu, aber nicht ohne die Gnade, die ihn zur Zustimmung anregte.

Um dies klarer zu machen bringt er das uns bereits bekannte Beispiel: Den Augen beider wird die Helligkeit der Sonne eingegossen. Es sehen aber nicht beide, weil der eine die Augen schließt und der andere sie öffnet. Der eine sieht, aber nicht ohne die Helligkeit der Sonne. Der andere sieht nicht, weil er freiwillig die Helligkeit von sich weist, die der andere freiwillig annimmt. — Ein zweites Beispiel: Zwei sind in eine Grube gefallen und können ohne die Hilfe eines weiteren hinzukommenden nicht herausgelangen. Ich komme hinzu und ergreife die Hand des einen, der sich einhängt und anstrengt und so gut er kann mitarbeitet. Ich ergreife hernach auch die Hand des anderen, der sich aber weigert sich festzuhalten und sich anzustrengen. Darum lasse ich ihn in der Grube. Die gleiche Hilfe habe ich beiden gewährt, die für beide zureichte. Der eine kommt heraus, der andere aber wird durch sein eigenes Verschulden sich selbst überlassen[1]).

[1]) Fol. 166^{v}: *Item de duobus queritur equaliter peccato subiacentibus, quibus gratia Dei equaliter preponitur et offertur, unde sit, quod alter ei consentiat et ab altero respuatur. Non enim maior inspiratur uni gratia quam alteri, nec in minori peccato est alter altero. Cum ergo alter gratie oblate consentiat, hec autem ei bonum remunerabile sit, aut sine gratia bonum aliquod remunerabile fieri potest, aut sine gratia nullus gratie consentire potest. — Quod autem sine gratia bonum remunerabile fieri possit, concedere, heresi est consentire. Quare nec sine gratia ille gratie consentire potuit. Ergo quia alter gratiam consentiendi non habuit, que eius culpa fuit, si gratie non consensit? Hoc enim sine gratia, que ei data non est, facere non potuit. Si respondeas, quia culpa eius fuit, quare gratia gratie consentiendi ei data non sit, concludo: ergo nec alteri data est, quia in eadem culpa fuit. Equaliter enim peccatores erant, ut positum est, et equalibus peccatis subiacebant.*

Responsio: gratia consentiendi data est utrique, non qua consensit uterque, sed alter, sed qua consentire potuit unus et alter. Gratia consentiendi est gratia, que mentem huius et illius movit, ut bono, quod inspirabatur, consentiret. Mens autem huius mota est et consensit, quod de bono nature potuit. Velle enim ei adiacebat. Sed antequam gratia daretur, perficere non inveniebat. Excitata est movente gratia et surrexit. Excitata est mens alterius et non surrexit. Sed movent[em] et excitantem se gratiam reiecit. De bono ergo nature ille consensit, sed non sine gratia, que illum, ut consentiret, excitavit. Utriusque istorum oculis claritas solis infunditur. Non uterque tamen videt, quia alter oculos claudit et alter aperit. Videt ille, sed non sine claritate solis. Non videt iste, quia illam sponte abicit claritatem, quam ille sponte recipit. Similiter duo in foveam lapsi sunt et sine supervenientis auxilio exire non possunt. Superrenio et manu ex-

Das zweite Beispiel ergäbe einen positiven inneren Einfluß der Gnade auf die Erreichung des Zweckes der Gnade, nicht aber auf die Zustimmung zur Annahme der Gnade, um die sich die Frage dreht. Auch das erste Beispiel ergibt nicht mehr. Es scheint bei einer äußeren Einladung zu bleiben. Auf jeden Fall ist aber doch vermieden, daß ein ohne jeden Einfluß der Gnade geschehendes Handausstrecken und Annehmen der Gnade hier gelehrt würde. Das Öffnen der Augen allerdings wird den natürlichen Kräften zugeschrieben.

Mit Robert von Melun verwandt erweist sich in der Behandlung unserer Frage auch, wie wir bereits angedeutet haben, der unter dem Namen Quaestiones super epistolas Pauli bekannte und unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckte Paulinenkommentar. Er zieht neben den bereits vermerkten noch folgende Bilder heran: Jemand findet ein kleines Kind, das in den Schmutz gefallen und unfähig ist, sich selbst zu erheben. Er richtet es auf und führt es an der Hand, daß es gehen könne. Das Aufrichten des Kindes kommt nicht vom Kind selber, sondern lediglich von demjenigen, der es fand. Das Gehen dagegen stammt von beiden. So kommt es auch von der *gratia praeveniens* ausschließlich, daß wir das Gute wollen, von der *gratia subsequens* und dem durch die Gnade geheilten Willen, daß wir das Gute wirken.[1])

Welcher Art nun das Zusammenwirken nach der Meinung des Verfassers der Quästionen sei, wird nicht ganz klar. Nachdem er gerade in diesem Zusammenhang der *gratia praeveniens* die Heilung des Willens ganz in der Art des Lombarden zuschreibt, dürfte auch das Bild im Sinne der noch dargestellten Lehre des Lombarden zu verstehen sein.

Daß aber das Bild, das anscheinend von Augustinus stammt, in diesem Sinne brauchbar ist, erweist sich daraus, daß wir ihm auch bei Autoren, die der Richtung des Lombarden angehören und darüber Klarheit besaßen, Verwendung findet. So z. B. in den Sentenzen des Petrus von Poitiers:

tensa manum unius apprehendo. Unum (?) itaque, quia se impingit et conatur et quantum potest michi cooperatur, extraho. Alterius deinde manum apprehendo. Sed quia quod de se potest cum auxilio meo, scilicet se impingere et inniti recusat, eum in forea relinquo. Quantum primo tantum huic prestiti auxilium utrique sufficiens ad eum extrahendum. Alter tamen est extractus et alter sua culpa relictus.

[1]) In epist. ad Romanos q. 103 (PL 175,460): *Unde licet totum sit ex gratia, non est consequens, quod nihil sit ex merito vel ex libero arbitrio, veluti si quis inveniret parvulum in luto iacentem et impotentem surgere et erigeret eum, deinde manum eius teneret, ut ambularet, ipsa ambulatio esset ex utroque, sicut erectio eius tantum ab inventore et non ex parvulo. Sic ex gratia praeveniente est tantum, quod bonum volumus, sicut ex gratia subsequente, non dico tantum, sed etiam ex libero arbitrio per gratiam sanato et deliberato, quod bonum operamur.*

De quo etiam Ysaias: Omnia opera nostra operatus es nobis ‚Domine': Sicut aliquis erigit aliquem de luto, et post, quia debilis est, regit et sustentat, ut perficiat iter. Sic Dei gratia hominem de luto peccatorum[1]).

Im beginnenden 13. Jahrhundert wird das Bild von einer anonymen Quästionensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A als Schwierigkeit in der Weise vorgebracht:

Neutrum est causa, sed partim iste partim ille. Quod videtur per exemplum Augustini, quia gratia se habet ut mater manuducens liberum arbitrium. liberum arbitrium ut puer; sed ibi nec puer ducitur sine matre, nec mater ducit puerum sine ipso. Sed si hoc: ergo neutrum est agens per se. Quod videtur falsum, quia cum gratia propinquior motor sit primo motori quam natura, cum natura agat per se, cum manet, et gratia aget per se.

In der Antwort heißt es dann hier: *Dicendum, quod tam gratia quam liberum arbitrium est causa per se, et utrumque est causa propinqua. Sicut enim, cum agit natura, agit et Deus, et idem motus et est nature et est Dei etiam immediate, ita est in motu gratie et liberi arbitrii. Unde utrumque est causa propinqua et immediata et per se . . . Unde exemplum de matre et puero non est penitus simile, sed quantum ad hoc est similitudo, quod, sicut puer caderet nisi teneretur vel manuduceretur a matre nec possst ire, ita liberum arbitrium, nisi manuducatur a gratia, non posset in opus meritorium. Tamen dissimilitudo est in hoc, quia utraque agit et gratia et liberum arbitrium. — Ad aliud dicendum, quod unus motus est ibi et ille est gratie et est liberi arbitrii, utriusque per se, sicut dictum est de motu nature, qui est Dei et nature et utriusque per se; et gratia, quantum in se est, semper agit*[2]).

Um nach dieser Abschweifung zurückzukehren in unser Stadium der Lehrentwicklung: Die Quaestiones bringen noch ein anderes Bild bei, um darzutun, daß das *liberum arbitrium* zwar in sich die Fähigkeit besitze Gutes zu tun, ohne helfende Gnade aber davon keinen Gebrauch machen könne, sondern durch dies aufgerichtet und gestützt werden müsse: Jemand hat die Fähigkeit zu reiten; eine Ausübung dieser Fähigkeit ist aber nicht möglich ohne Pferd[3]). Dies scheint wiederum nur auf eine rein äußere Hilfe hinzuweisen. Daran dürfte auch das weitere uns bereits bekannte Bild vom Auge und Licht nichts mehr ändern:

Apostolus vero demonstrat hominem ex se quidem nil posse, sed tantum ex gratia superveniente: oportet enim hominem gratia praeveniri; deinde liberum arbitrium iam a gratia praeventum ipsi gratiae cooperari debet: cuius natura

[1]) Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43v.

[2]) Fol. 83.

[3]) In epist. 2 ad Corinthios q. 5 (PL 175,545): *Ex libero enim arbitrio facultatem bene operandi habemus, non tamen hac facultate uti possumus nisi gratia adiuvante. Est enim liberum arbitrium per culpam ita depressum, ut potentia sua uti non possit, nisi erigatur a gratia et adiuvetur, sicut cum potestatem equitandi habeam, non tamen huius potentiae exercitium habere possum absque equo.*

talis est, ut relucere et cooperari possit, sicut radio solis oculus tactus videre potest. Quod ergo homo operatur, ex gratia est, cui cooperatur. Quaedam enim gratia, ut iam dictum est, operatur sine adiutorio hominis, quia compungit mentem et excitat; homo vero sine gratia nec consentire potest gratiae nec aliud quidquam efficere, sed gratiae trahenti et ducenti innititur, et sic gratia adiutus promeretur[1]).

Einer adaequaten Ausnützung dieser Stelle stellen sich die bereits erwähnten Schwierigkeiten in den Weg. Sicher steht aber jedenfalls fest, daß der Verfasser auch das *gratiae consentire* nicht ohne Gnade — welcher Art dieselbe immer sei — für möglich hält. Damit ist auch von dieser Gruppe ein Schritt über die Schule Anselms von Laon hinaus geschehen. An diese erinnert zwar noch die Frage *Quaeritur, quid sit deesse gratiae Dei?* Aber die Antwort gibt schon den Fortschritt kund: *Solutio: Gratiae oblatae oculos mentis claudere et gratiam respuere, quemadmodum radio solis oculis meis apertis eos claudere vel apertos tenere prolibitu possum, quod est ex libero arbitrio; et sic gratia non excludit liberum arbitrium, nec ipsum arbitrium excludit gratiam*[2]). Es ist hier besonders bemerkenswert, daß hier dem bloßen freien Willen lediglich das *oculos apertos tenere* zugeschrieben wird *oculis apertis*, nicht aber das *aperire*. Daß das Ergreifen der Gnade nur unter dem Einfluß dieser Gnade selber erfolgen kann, hat in der Frühzeit dann Robertus Pullus[3]) mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht.

[1]) In epist. 1 ad Corinthios q. 130 (PL 175,539). — Auf das Bild wird angespielt auch In epist. ad Romanos q. 42 (PL 175,441 f.). — Allegoriae in novum testamentum lib. 6 (PL 175,885): *Homo naturaliter cult bonum, sed sine gratia effectu caret: ut oculus potentiam videndi, quam habet naturaliter, non potest exercere sine luce superveniente.* Man findet den Vergleich auch in den (als die eben erwähnten Allegoriae in epistolam Pauli ad Romanos unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckten) Notulae super epistolam ad Romanos des Cod. Paris. Nat. lat. 14589 (fol. 200v).

[2]) In epist. ad Hebraeos q. 106 (PL 175,631).

[3]) Sententiae, lib. 6 c. 50 (PL 186,894 f.): *Notandum autem, quod, cum omnem voluntatem bonam, sermonem quoque purum, insuper autem et castam operationem divina munificentia largiatur, in primis tamen tribus nonnihil est hominis. Unde postquam apostolus de coapostolis agens dixerat: „abundantius illis laborari", mox subiunxit: „non autem ego, sed gratia Dei mecum"* (1 Kor 15,10). *Non enim ipse solus, sed gratia Dei adiutus laborarit: quae angelis omnibus, primis quoque hominibus pariter bene creatis proposita, ab alio repulsa, ab alio libertate arbitrii suscepta est; sed vitii proprii erat, quod paratum sibi auctoris adiutorium illa refutavit: quod autem is cohaesit, et ex propria prodiit voluntate et primo ex datoris largitate. Quod enim beneficus porrexit, hic gratanter accepit, ingratus ille neglexit: libertas enim arbitrii semper per se torpet atque sopita iacet, nisi cum gratia Dei adveniens excitat insufficientem. ...* [895] ... *Nimirum facultatis nostrae est, ut praeventi gratia per ipsam bene agamus; sub-*

Wenn wir die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung zusammenfassen wollen, dann müssen wir vor allem gestehen, daß zwar sehr viel von einem Anbieten der Gnade durch Gott die Rede ist, daß aber nur ein einziger, Abaelard nämlich, erklärt, was er darunter versteht und wie dieses Anbieten geschieht. Die Bilder, die zum Vergleich herangezogen werden, wären im allgemeinen unmittelbar für ein bloßes äußeres Anbieten deutbar. Es scheint aber, daß eine Frage nach dem Wesen dieser *gratia oblata* damals noch gar nicht gestellt war, und daß das Interesse sich lediglich darauf konzentrierte, wie sich Willensfreiheit und Allnotwendigkeit der Gnade miteinander vereinbaren lassen.

Wenn in diesen Bildern von einem Öffnen der Augen auch aus eigenen Kräften die Rede ist, so ist man doch nicht gezwungen, darin schon einen pelagianischen Irrtum zu erblicken. Im Laufe der Entwicklung deutete man es — wie man wenigstens bei Innozenz III sehen kann — für ein Sich disponieren für die Gnade, das in der Form, wie es damals erklärt wurde, nichts mit einem Pelagianismus gemeinsam hat[1]). Zudem war man, wie wir gezeigt haben, auch schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts diesem Bild gegenüber vorsichtig geworden.

Ein zweiter Punkt: Das Problem, mit dem wir bisher die Frühscholastik beschäftigt sahen, war: Kann der Wille aus sich oder nur mit Hilfe einer Gnade die ihm angebotene Gnade ergreifen, und wie wird in den einzelnen Lösungsversuchen die Freiheit des Willens gewahrt? Nicht aber lautete das Problem, wie gestaltet sich das Zusammenarbeiten von Gnade und freiem Willen beim Guthandeln? Damit hängt zusammen, daß bisher die Rede nur von der Gnade ganz im allgemeinen war, nicht aber ausdrücklich von der rechtfertigenden, obwohl diese, nach Ausweis der gebrachten Beispiele gemeint war.

---

secuti eam a bono nequaquam desistamus. Quare liberi arbitrii meritum aliquod est, dum mandatis Dei obsistere abhorrens, Deum iam colere inchoat, atque in inchoato Deo placere cupiens in postmodum perseverat. Nam quamvis gratia revocat errantem, perducat obedientem, trahit tamen voluntarium nec cogit invitum adeo valens adeoque vigens, ut quamlibet perversi voluntatem vitamque in quantumlibet emendationis gradum absque omni difficultate et coactione quoties libuerit, immutet . . . Unde non solum gratia, quae a Deo missa nostram pungit pigritiam, verum quoque ipsum assentire cooperarique gratie, quod utique ex nobis est, verum eo modo, quod non nisi gratiae subsequentis subsidio maneret, opus quodammodo Dei est.

[1]) Näheres hierüber findet sich in meiner Arbeit über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Scholastik 6 (1931).

Es taucht nun schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Tendenz auf, das Problem nach der Richtung zu untersuchen: wie gestaltet sich die Zusammenarbeit von Gnade und freiem Willen zum Guthandeln. Wenn wir die Schriftstellen und vor allem die Sentenzen ins Auge fassen, von denen gerade die mittelalterliche Gnadenlehre ausgeht, müssen wir gestehen, daß all das, was wir bisher fanden nur Teilproblem war, dieses letzte aber das Vollproblem darstellte.

Hier dürfen wir uns nun nicht auf die bloße Betrachtung des Menschen im Zustand der gefallenen Natur beschränken. Es ist wohl richtig, daß die rechtfertigende, wir sagen heute die heiligmachende, Gnade in der Frühscholastik nur als *gratia sanans* erschien und eine *gratia elevans* noch zu den unbekannten Größen zählte, aber eben so sicher ist es, daß man von einer Notwendigkeit der Gnade für Adam im Zustand der Urunschuld wußte, damit er Gutes tun konnte. Es ist darum notwendig, hier die Untersuchung auf eine breitere Grundlage zu stellen.

(Ein zweiter Teil folgt.)

Pompa diaboli

Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή — *pompa* in der urchristlichen Taufliturgie

Von **Hugo Rahner S. J.** — Innsbruck

Das Wort des Origenes: „Unter den kirchlichen Bräuchen finden sich manche, die zwar alle beobachten müssen, deren tiefere Begründung jedoch nicht allen geläufig ist," gilt nicht nur von der Gebetsostung, von der Origenes gerade spricht, die also offenbar schon den Christen der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nicht mehr recht verständlich war; wir dürfen es auch anwenden auf viele Gebräuche und Worte der Taufliturgie. Origenes fährt ausdrücklich fort: *Sed et eorum quae geruntur in baptismo verborum gestorumque et ordinum atque interrogationum ac responsionum quis facile explicet rationem?*[1]) Mit den *interrogationes* in der Taufliturgie meint Origenes doch wohl die Reihe von Fragen und Antworten bei der *abrenuntiatio diaboli*. Dieser schon damals durchaus festgefügte, altüberlieferte Teil der Taufliturgie enthielt demnach Worte, deren Sinn man nicht mehr eindeutig verstand. Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß das auch für das Wort gilt, dem die folgende Untersuchung gilt: für das Wort πομπή — *pompa;* schon Origenes und Cyprian, die Zeitgenossen, erklären es verschieden. Ja selbst bei Tertullian, dem ältesten Zeugen für die Abschwörung der *pompa diaboli* vor der Taufe, ist der Sinn des Wortes merkwürdig schwankend.

Die Frage, wie und unter welcher Bedeutung das Wort in die urchristliche Taufliturgie Eingang fand, wurde denn auch bisher sehr verschieden beantwortet.

Zum Verständnis von πομπή — *pompa* gibt schon der alte Bingham gute Texte[2]). Wie weit eine Göttinger Dissertation aus dem Jahre 1758 die Frage gefördert hat, muß dahingestellt bleiben. Sie ist mir unzugänglich[3]).

[1]) In Numer. homil. V, 1 (Bährens VII, 26, Z. 14 ff.).

[2]) Origines sive Antiquitates Ecclesiasticae (latein. von Grischovius), IV (Halae 1727) 261 ff.

[3]) Giebelhausen, De pompis Satanae, Göttingen 1758.

Einige gute Bemerkungen bringt Caspari in seinem Artikel „Abrenuntiatio“[1]). Neu aufgeworfen wurde die Frage von Sal. Reinach, der behauptete, *pompa diaboli* bei Tertullian bedeute die Satan nachfolgende Schar der niederen Dämonen, im Gegensatz zu den *angeli*, den gefallenen Engeln[2]). Gegen ihn schrieb P. Lejay[3]). Er findet schon bei Tertullian eine Doppelbedeutung des Wortes: *Le mot* πομπή *a pu d'abord désigner le cortège de Satan; mais il a été vite appliqué à ce qui était, pour le chrétien grec ou romain, la véritable escorte de Satan, les mimes, les histrions et les gladiateurs, qui défilaient sous les yeux des spectateurs.* Dies sei die erste Bedeutung. Dazu komme als allgemeinere schon bei Tertullian die Bedeutung *pompa* = Pracht, Pomp. — Noch schärfer formt A. d'Alès sein Ergebnis[4]). Er durchgeht die Texte der Väter des vierten und dritten Jahrhunderts und findet überall, *pompa* sei das gleiche wie *opera diaboli*, also alle Werke, die zum Satansdienst, zur Sünde führen können. Darum sei auch Tertullian so zu erklären; *pompa* ist keineswegs das Dämonengefolge Satans, sondern sachlich zu fassen, als Sammelbegriff für alle dem Teufel verfallenen Dinge, eben „Pracht des Teufels“. Ähnlich geht P. de Labriolle voran[5]). Auf Grund eingehender Exegese der Tertullianstellen kommt er zu dem Ergebnis, daß *pompa diaboli* äquivok gebraucht werde für die Schauspiele, für weltliche Ehren, Idololatrie, frivolen Weltdienst. Nach dem Sinn der klaren Stellen wird dann etwas gewaltsam das Dunkel der anderen Texte gedeutet. — Neuestens befaßt sich J. Köhne mit der Frage[6]). Sein Ergebnis ist von dem der genannten Arbeiten verschieden. Er sagt: „Doch der Schluß ist berechtigt, daß das Wort πομπή, als es in die Absageformel aufgenommen wurde, den Festzug, d. h. den Götzendienst oder die Dämonen, oder wohl besser beides zusammen bezeichnete“[7]).

Man hat den Eindruck bei allen diesen Untersuchungen, mit der einen Ausnahme der Arbeit Köhnes, als ob man mit einer bloßen Exegese der Tertullianstellen dem ursprünglichen Sinn des Wortes nicht viel näher komme. Wohl ist Tertullian der älteste Textzeuge für die Absage an die *pompa diaboli*. Aber er gibt doch ausdrück-

[1]) C. P. Caspari: Realenzykl. f. prot. Theol. (3. Aufl.) I, 119.

[2]) Salomon Reinach, Satan et ses pompes: Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1902, 484. Vgl. außerdem sein Werk: Cultes, Mythes et Religions I (Paris 1905), 347 ff.

[3]) Paul Lejay, Les pratiques idololatriques et les spectacles: Revue d'histoire et de littérature religieuses 9 (1904) 175.

[4]) A. d'Alès, Pompa Diaboli: Revue de philologie 29 (1905) 53; noch ausführlicher in dem Artikel „Pompa Diaboli“: Recherches de Science Religieuse 1 (1910) 571.

[5]) P. de Labriolle, Pompa Diaboli: Archivum Latinitatis Medii Aevi 2 (1925/26) 170.

[6]) J. Köhne, Die Schrift Tertullians „Über die Schauspiele“ in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Münster 1929 (Breslauer Dissertation. Teilabdruck. Die ganze Arbeit soll in den „Breslauer Studien zur historischen Theologie“ erscheinen).

[7]) Ebd. S. 37.

lich eine in der Tradition schon festgefügte Formel wieder. Hat er den ursprünglichen Sinn bewahrt? Köhne betont darum mit Recht[1]), daß es nicht angängig sei, sich nur auf die Auslegung des Tertullian zu stützen. Als Grund aber führt er an, Tertullian gebe zumeist nur seine eigene Auffassung wieder, und das gleiche sei bei den späteren Textzeugen der Fall, der Sinn des Wortes, dessen allgemeine Bedeutung durch „Pracht" wiederzugeben sei, werde „je nach subjektivem Ermessen umgebogen". Es sei demnach die Deutung zu erstreben ohne Stützpunkt innerhalb der kirchlichen Literatur. Drei Möglichkeiten seien gegeben: *pompa* als Pracht, Glanz; *pompa* als religiöser Festzug der Heiden; *pompa* als Wort für die Götterbilder im Festzug, also gleichbedeutend mit Dämonen. Die erste Bedeutung sei auszuscheiden, da erst das latinisierte *pompa* in der Bedeutung Pracht, Glanz auftrete. Also habe *pompa* ursprünglich Festzug und Dämonen bedeutet, der Christ widersagte bei der Taufe der Teilnahme an den heidnischen Festzügen als den auffallendsten Äußerungen des Götterdienstes, weil dieser Dienst nach der damaligen Auffassung eben Dämonendienst war. Zugleich komme dem Wort wahrscheinlich eine Sammelbedeutung zu für alles Heidnische, das der Christ meiden solle.

Diese Deutung ohne Stützpunkt ist mutig. Allein man sieht nicht ein, warum dann gerade das Wort πομπή — *pompa* gewählt wurde. War die *pompa* denn tatsächlich die auffallendste Äußerung des Götterdienstes? Warum nicht vielmehr das Opfer? Und warum werden die Dämonen dann nicht gleich mit Namen genannt? Daß *pompa* eine „Sammelbezeichnung" für alles Heidnische sein soll, wird nur dann wahrscheinlich, wenn man zeigt, welches der alle Teilbedeutungen zusammenhaltende Grundbegriff ist. Daß erst das lateinische *pompa* die Bedeutung Pracht, Prunk habe, ist nicht richtig, wie wir sehen werden. — Trotz dieser Ausstellungen ist die Untersuchung Köhnes ihrer Anlage nach auf dem rechten Weg. In dieser Richtung, aber auf einem Mittelweg, soll die folgende Arbeit weitersuchen. Sie will ebenso entfernt sein von einer bloßen Tertullianerklärung als von einem Deutungsversuch ohne Stützpunkt in der kirchlichen Literatur. Vielleicht gelingt es, den ursprünglichen Sinn aufzufinden, indem wir die organischen Verbindungen des rätselhaften Worts mit der Kultur und Sprache der Umwelt einerseits und mit der sich ein passendes Sprachgewand bildenden urchristlichen Tauftheologie anderseits untersuchen, genauer als das bisher geleistet wurde. Zwei Fragen also sollen hier beantwortet werden: 1. Welchen Bedeutungs-

[1]) Ebd. S. 34 f.

umfang hat das Wort πομπή — *pompa* in der das junge Christentum umgebenden Kulturwelt? 2. Aus welchen Grundgedanken heraus bildet sich überhaupt die Sprache der ältesten Taufliturgie? Aus der Antwort wird sich dann ergeben: 3. Unter welcher Bedeutung und als Träger welcher Gedanken ist das Wort πομπή in die christliche Taufliturgie übergegangen. 4. Wie verläuft seine in der ursprünglichen Bedeutung grundgelegte weitere Geschichte?

1. Der Bedeutungsumfang von πομπή in der griechisch-lateinischen Umwelt

a) Das Wort πομπή hat in allen seinen Bedeutungen, bis herab zu den letzten Ableitungen, einen sakralen Beigeschmack. Wohl kommt ursprünglich die mit dem Stammwort πέμπειν zusammenhängende profane Bedeutung: = Sendung vor[1]). Doch bald geht diese über zu dem sakralen Sinn: = göttliche Sendung. Alles, was die Götter den Menschen senden, seine „Schick"sale, sind θεῖαι πομπαί. Die Gottheit ist immer wahrhaft, auch in den an Wache oder Träumende gesandten Schickungen von Zeichen (σημείων πομπαί), sagt Plato[2]). Ja, im allgemeinen wird der göttliche Einfluß, unter dessen Leitung die Menschen zu den von der Gottheit gewünschten Handlungen gelangen, eine θεία πομπή genannt[3]). Wenn nun dieser göttliche „Instinkt", diese Betreuung des Menschen vonseiten der Gottheit, gleichsam sichtbare Gestalt annimmt, indem die Gottheit selbst herabsteigt und den Schützling geleitet, ihn sendet, ihm den Weg zeigt, dann ist das im Vollsinn eine θεοῦ πομπή[4]). Wenn darum Philo sagt, die Israeliten seien θείᾳ πομπῇ aus Ägypten ausgezogen, so heißt das nicht nur: auf göttliches Geheiß, auf göttlichen Antrieb, sondern ganz konkret: unter der Begleitung Gottes[5]). Hat ein Mensch irgend einen Gott in seinem Leben besonders verehrt, so gelangt seine Seele nach dem Tod unter der Führung eben dieses Gottes sicher in das Land der Seligen. Das ist eine θεοῦ πομπή. Zeus Pompaios, zumal aber Hermes Psychopompos übt dieses Amt aus[6]).

[1]) Vgl. etwa Thukydides 4,108; „πομπὴν παρασκευάζειν" heißt bei Plato (Ep. VII, 345 E). „jemandem zur Heimreise verhelfen".

[2]) Respubl. II, 382 E.

[3]) Herodot, 1,63; 4,152. — Aeschylus, Ag. 748.

[4]) So besonders bei Homer, Ilias VI, 171. — Od. VII. 193; XIII, 422.

[5]) De spec. leg. II, 19 (Cohn V, 124, Z. 7).

[6]) Über Hermes Psychopompos und Zeus Pompaios vgl. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 2 (Leipzig 1902 ff) 3256. Ebenso E. Rohde, Psyche II, 7. 8. Aufl. (Tübingen 1921) 388. — Noch bei

Πομπή ist demnach vor allem das durch Macht oder gar durch persönliche Gegenwart dem Menschen gewährte Geleite der Götter.

b) Man könnte nun auf Grund des Gesagten versucht sein, den Übergang zur nächsten und hauptsächlichsten Bedeutung von πομπή (= sakraler Götterumzug) so zu erklären: Die Gottheit ist real zugegen in ihrem Bildnis. Wenn nun dieses Bild in einem Umzug der Frommen durch die Straßen der Stadt getragen wird, wenn man sich bei diesem Umzug so sehr der realen Gegenwart der Gottheit bewußt ist, daß man sie selbst durch Menschen darstellen läßt, so ist eben dieser Umzug, diese Pompa, ein Sichtbarwerden jenes göttlichen Schutzes, mit dem die Gottheit ihrem Eigentum, ihrer Stadt nahe ist, also eine sichtbar gewordene θεῶν πομπή[1]).

Allein bleiben wir bei der näherliegenden Erklärung. Πομπή ist die religiöse Feier, bei der man der gegenwärtigen Gottheit das feierliche „Geleite" gibt. Die sakrale Eigenart des Wortes bleibt auch so bestehen. Die Pompa ist nach dem Opfer und dem Gebet die wichtigste Art der Götterverehrung. θυσία und πομπή, in

---

Tertullian begegnet uns der als Hermes Psychopompos verkleidete Sklave, der die Leichen der Gladiatoren zur „Unterwelt" bringt, Apol. 15 (PL 1,162 A): *vidimus et Jovis fratrem gladiatorum cadavera cum malleo deducentem.* — Die ψυχοπομπεῖα sind die Felsschluchten, durch welche die Seelen herauf ans Licht gelangen konnten; vgl. Rohde, Psyche I, 213; II, 387, A. 2. — Hippolyt, Elenchos 5,7.30 (Wendland III, 86, Z. 1).

[1]) Bei Ps.-Lucian lesen wir, daß vom Heiligtum der Dea Syria aus zu einem in der Nähe gelegenen See alljährlich eine Pompa stattfand, die man „Seeprozession" nannte, und zwar deshalb, „weil bei ihr alle Götterbilder in den See hinunterstiegen": γίγνονται δὲ αὐτόθι καὶ πανηγύριές τε μέγισται· καλέονται δὲ ἐς τὴν λίμνην καταβάσιες, ὅτι ἐν αὐτῇσι ἐς τὴν λίμνην τὰ ἱερὰ πάντα κατέρχεται. De Dea Syria 47 (Hemsterhuys-Reitz III, 484, Z. 17). — Bei der Iakchos-Pompa stellte man den Gott durch einen schönen Knaben dar; vgl. Roscher, Lex. d. gr. u. lat. Myth. II, 7,10. — Bei der römischen Triumph-Pompa ist es Juppiter selbst, der den Triumph feiert. Der Triumphator hat sich aus dem Kapitol die Kleider des Juppiter geborgt. Man lese nur die feststehende Formel, mit der auf einen Triumph beantragt wurde: *ut et dis immortalibus haberetur honos et ipsis triumphantibus Urbem inire liceret* (Livius XXVIII, 9,7). — Dies alles (die Beispiele ließen sich noch vermehren) legt den oben vermuteten Gedanken sehr nahe. — Jedenfalls unrichtig dürfte die Ansicht J. E. Harrisons sein, die gelegentlich der Besprechung der Pompa bei den eleusinischen Mysterien schreibt: *The procession was not a mere procession, it was a driving out, a banishing. This primary sense seems to lurk in the Greek word* πομπή, *which in primitive days seems to have mainly meant a conducting out, a sending away of evil.* Prolegomena to the Study of Greek Religion, 3. Aufl. (Cambridge 1922) 152.

diesen beiden Begriffen gipfelt der ganze hellenistische Götterdienst[1]). Es ist für die Festlegung des Sinnumfangs von πομπή nicht nötig, von allen griechischen und hellenistischen Festumzügen erschöpfende Aufzählungen und Beschreibungen zu geben. Hier sei nur das Wichtigste angedeutet[2]). Das Wort πομπή rief die Vorstellung wach von der Pompa am großen Panathenäenfest[3]) oder erinnerte an die Pompa zu Ehren der Athene Itonia[4]). Auf einer Inschrift sind uns die genauen Zeremonienvorschriften zu der gewaltigen Pompa des Juppiter Sosipolis in Magnesia erhalten[5]). Besonders bekannt in der griechischen Kulturwelt seit altersher waren die Pompae des Iakchos-Dionysos („πέμπειν τὸν Ἴακχον") an der Tausende sich beteiligten, wie überhaupt die Bachchos-Pompae die beliebtesten waren[6]). Selbst die Juden wurden zum πομπεύειν gezwungen[7]). Die ganze Götterwelt trug man in diesen prunkvollen Umzügen in langsam feierlichem Schritt durch die Straßen der hellenistischen Großstädte. Die Teilnahme an diesen Umzügen war eine feierliche Bezeugung des Götterglaubens, ähnlich der Teilnahme am Opfer, die Pompa war die Antwort des Frommen auf

[1]) Wenn Philo von dem heidnischen Götterdienst spricht, zählt er unter den ἱερουργίαι und ἁγιστεῖαι, mit denen die Götter geehrt werden, regelmäßig die θυσίαι καὶ πομπαί auf. Vgl. De spec. leg. monarchia 21 (Cohn V, 5, Z. 17); De decal. 16,78 (Cohn IV, 286, Z. 17): θυσίαις καὶ πανηγύρεσι καὶ πομπαῖς. Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum 3 (Leipzig 1917 ff.), 589: κατευχή, θυσίαι καὶ πομπή. Diese drei Arten der Verehrung werden dem Juppiter entgegengebracht. Vgl. auch Lucian, Juppiter trag. 22 (Hemsterhuys II, 667, Z. 78) und Justin, Apol. I, 13,2 (Otto I, 40 D).

[2]) Köhne gibt S. 25—33 eine Zusammenstellung von Einzelheiten, die der Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Worts weiter nicht dienen. Aber man erkennt gut daraus die hervorragende Stellung der Pompa im religiösen Leben. — Vgl. auch M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen, Leipzig 1906; ebenso E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris, Berlin 1900.

[3]) Vgl. Dittenberger 1055. Celsus hat ein Fragment des Pherekydes aufbewahrt, das über diese Pompa handelt (Origenes, Adv. Celsum 6,42: Koetschau II, 112, Z. 20 f.). Diels, Fragmente der Vorsokratiker II, 204. Man zeigte bei dieser Pompa den Peplos der Athene, das Zeichen ihrer Gegenwart.

[4]) Dittenberger 1045; Roscher II. 567.

[5]) Dittenberger 589.

[6]) Schon ein Fragment des Heraklit, das uns Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat, sagt von dieser Pompa: „Wär es nicht Dionysos, dem sie die Pompa veranstalten und das Phalloslied (ὕμνεον ἆσμα) singen, dann wär's ein schändlich Tun". Diels I, 81; Clemens Al., Protr. 34 (Stählin I, 26, Z. 6).

[7]) 2 Mak 6,7: γενομένης δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο ... κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ. Vgl. dazu Dittenberger 323: στεφανηφορεῖν Ἐρετριεῖς πάντας .. κιττοῦ στέφανον τῇ πομπῇ τοῦ Διονύσου ..

die sichtbar gewordene πομπή, auf die Epiphaneia der Gottheit. Πομπή ist also wesentlich das der Gottheit von den Menschen gewährte Geleite.

c) In diesen Bedeutungskreis hinein ist nun ganz und gar das lateinische Lehnwort *pompa* zu stellen, das auch in Rom zunächst den gleichen Sinnumfang behielt. Wohl ist es richtig, daß in Rom die Götterpompa nie jene Bedeutung erlangt hat, die ihr im religiösen Leben des hellenistischen Ostens zukam. Doch gab es in Rom einen Götter-Umzug, den man bald mit Vorzug *pompa* nannte: den Triumph des Feldherrn. Man muß die Berichte der zeitgenössischen Literatur gelesen haben, um sich von der Pracht der Triumph-Pompae und damit auch von der sich dem Sprachbewußtsein eingrabenden Bedeutung des Wortes *pompa* einen Begriff zu machen, etwa den Bericht des Josephus über die Pompa des Titus oder Suetons Schilderung der theatralischen Pompae des Nero[1]). Grundlegend für das Wortverständnis ist aber vor allem, daß auch diese Pompa einen durchaus sakralen Charakter trug[2]). Es ist eigentlich Juppiter der die Pompa hält, in seinen Kleidern triumphiert der Sieger. Der Pompa voraus trägt man die Statue der Nike, der Viktoria[3]). Der Sieger trägt den Lorbeerkranz des Juppiter und legt ihn am Ende der Pompa in den Schoß der Gottheit zurück. Daran denkt der Mensch jener Tage des Weltimperiums, wenn er das Wort *pompa* spricht[4]).

[1]) Eine Zusammenstellung der lateinischen Berichte über den Triumph bei Marquardt, Römische Staatsverfassung II (Leipzig 1884), 584, A. 1. — Flavius Jos. Bell., Jud. 7, 5,6. (Niese VI, 591, Z. 4 ff.). — Sueton, Nero 25.

[2]) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. (München 1912), 126 f. — Marquardt, a. a. O. 586. — Während der Triumph-Pompa waren alle Tempel der Stadt geöffnet, die Himmlischen nahmen alle an der Pompa teil. Vgl. Ovid, Trist. 4, 2.4.

[3]) Vgl. Flavius Jos. 7,5,5: Νίκης ἀγάλματα κομίζοντες. Noch Isidor von Sevilla hat daran eine Erinnerung: *Pompa dicta est graeca significatione* ἀπὸ τοῦ πομπεύειν, *hoc est publice ostentari; praecedit autem Victoria pompam ideo quod ituris ad hoc certamen primum est victoriae votum.* Etym. liber 18, 2; PL 82,641.

[4]) Bei Köhne wird diese Bedeutung von *pompa* als Triumphzug zu wenig beachtet. Er schreibt (S. 34): „Von den Römern ist mir nicht bekannt, daß sie einen Umzug, der einer Gottheit galt, mit *pompa* bezeichnet hätten." Nun ist aber der Triumphzug wesentlich sakral, ein Göttergeleit. Es ist deshalb durchaus wahrscheinlich, daß man gerade in den Jahrzehnten des ersten und zweiten Jahrhunderts (in denen auch unsere Taufformel entstand) mit *pompa* vor allem diesen Triumphzug des Basileus in Rom meinte. Πομπεύειν bedeutet darum auch einfachhin „im Triumph aufführen", hat also den gleichen Sinnumfang wie

Da früher die Triumphpompa mit den zirzenischen Spielen endigte, nannte man den sakralen Umzug, der die später zu einem Jahresfest gewordenen ludi circenses einleitete, ebenfalls *pompa*. Auch für diese im Imperium so bekannte und, wie wir aus Tertullian wissen, auch in kleinen Orten nachgeahmte Pompa blieb das Bewußtsein ihres sakralen Ursprungs ganz lebendig[1]).

Zu dieser Hauptbedeutung hat sich also das ursprüngliche farblosere πομπή, *pompa* verengt: sakraler Götterumzug und Triumphzug. Von hier aus erweitert sich der Begriff wieder, behält aber in allen Bedeutungen von nun an seinen „sakralen Duft" bei.

d) Alles nämlich, was in seiner glänzenden Erscheinung, in seiner feierlichen Art, in seiner zumeist etwas hohlen, unbeständigen Pracht an dieses heilige Göttergeleit erinnert, wird mit Ableitungen des Wortes πομπή bedacht. Man lese beispielsweise nur einmal bei Lucian von Samosata das Stück, wo Menippos in der Unterwelt das Leben der Menschen mit einer großen Pompa vergleicht, deren Anführerin die Tyche ist, die allen die unbeständigen σχήματα, die Pompa-Kostüme des Lebens verleiht, die jeder Mensch dann am Ende der Pompa wieder ablegen muß[2]). Wie prachtvoll wird hier mit der doppelten Bedeutung von πομπή gespielt! Die Schar der leckenden Klienten, die um die Sänfte des wie ein Götterbild thronenden Herrn schwärmen[3]), die Sklavinnen, die der gnädigen Frau mit unzähligen Toilettengegenständen aufwarten wie bei einer Pompa[4]), die Pompa der Gladiatoren[5]), die über den Markt stol-

---

das bei Paulus bezeugte θριαμβεύειν (2 Kor 2,14), das als lateinisches Lehnwort deutlich zeigt, wie weitverbreitet und in die Volkssprache übergegangen wir uns die militärischen Ausdrücke denken müssen in einer Zeit, da Roms Militärmacht die Welt beherrschte. — Vielleicht gehört auch in den gleichen Gedankenkreis das Lob der tugendlichen Kinderlosigkeit im Weisheitsbuch 4,2: καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα.

[1]) Über die *pompa circensis* vgl. Wissowa a. a. O. 452; Marquardt III, 586; Tertullian, De spect. c. 7. Beschreibung bei Friedländer-Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II (Leipzig 1922) 44.

[2]) Necyomanteia 16 (Hemsterhuys I, 477, Z. 61 ff.): ἐδόκει μοὶ ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος πομπῇ τινι μακρᾷ προσεοικέναι, χορηγεῖν δὲ καὶ διατάττειν ἕκαστα ἡ τύχη, διάφορα καὶ ποικίλα τοῖς πομπεύουσι σχήματα προσάπτουσα. — 478, Z. 81: ἐπειδὰν δ' ὁ τῆς πομπῆς καιρὸς παρέλθῃ, τηνικαῦτα ἕκαστος ἀποδοὺς τὴν σκευὴν καὶ ἀποδυσάμενος τὸ σχῆμα μετὰ τοῦ σώματος.

[3]) Lucian, De merc. conduct. 10 (Hemsterhuys I, 666, Z. 99); Cyprian ad Donat. 11 (Hartel [CSEL III, I] 13, Z. 8).

[4]) Ps-Lucian, Amores 39 (Hemsterhuys II, 440, Z. 49).

[5]) Lucian, Toxaris 58 (Hemst. II, 562, Z. 29).

zierenden Dirnen und Androgynen[1]), die Protzen, die ihr ganzes Patrimonium in einem einzigen Ring am Finger zur Schau tragen[2]), alles, was Prahlerei und Brüsten heißt, — all das benennt man mit dem Wort *pompa*[3]). Im gleichen Sinn gibt Cicero die Anstandsregel, man solle nicht daherschreiten wie ein Göttergestell bei der Pompa[4]). Die Rhetoren warnen vor der *pompa verborum*. Derlei Reden wirken wie eine *pompa*, sagt Cicero: ... *eiusque totius generis quod graece* ἐπιδεικτικόν *nominatur quod quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum sit*[5]).

Wir sehen, der Begriff πομπή — *pompa* ist überaus reich, in allen Farben spielend. Und doch, so fließend seine Grenzen auf den ersten Blick scheinen, er ist zusammengehalten von einer einheitlichen Idee, die in all seinen Schattierungen immer wieder aufleuchtet: Göttergeleit — Triumphzug — Pracht, die sich ähnlich dieser Pompa aufspielt; kurz zusammengefaßt könnte man diese einheitliche Eigenart kennzeichnen mit: „sakral-militärisch".

---

[1]) Philo, De spec. legib. III, 7 (Cohn V, 161, Z. 13 f.): ταῖς ἑορταῖς προπομπεύοντας .. καὶ ⟨τὰ⟩ Λήμητρος ὀργιάζοντας.

[2]) Cyprian, De bono pudic. 12 (Hartel III, 24, Z. 6 ff.): *quid cum digito tali auro onerati nec intrare possunt nec egredi? utrum usus exposcit an patrimoniorum inanis pompa monstratur?*

[3]) Πομπὴ καὶ ἐπίδειξις ist der oft gebrauchte Ausdruck, eben so, wie man bei einer Pompa die Götterbilder und ihre Pracht aus dem Dunkel des Tempels herausführt und zur Schau stellt. Vgl. Philo, De somniis II, 8, 57 (Wendland III, 268, Z. 3): ὡς πρὸς ἐπίδειξιν καὶ πομπήν; — Lucian, Navigium seu vota 24 (Hemsterhuys III, 264, Z. 13). — Vgl. auch die köstliche Schilderung der Träume und ihrer nichtigen Pracht bei Lucian, Verae historiae II, 34 (Hemsterhuys II 130, Z. 41), wo sie als Götter und Könige herausgeputzt sind: καθάπερ εἰς πομπήν. — Vgl. auch Tatian, Or. ad Graec. 26, 1.3 (Otto VI, 104 ff.) — Ebenso Clemens Alex., Paed. 2,2,36,1 (Stählin I, 178, Z. 24): γυμνὸς ἐπικήρου πομπῆς. — Es ist also nicht richtig, wenn Köhne sagt (S. 37): „Πομπή in der Bedeutung Pracht und Glanz ist hier auszuscheiden, da erst das latinisierte Wort *pompa* in diesem Sinne auftritt."

[4]) De officiis I, 36: *Cavendum est autem, ne aut tarditatibus utamur in gressu mollioribus ut pomparum ferculis similes esse videamur.* — Ps-Cyprian, De duodecim abusivis saeculi 5 (Hartel [CSEL III, 3] 159, Z. 16): *pompatico et inlecebroso gressu incedere.* Das gleiche meint Hieronymus in seiner allzufreien Übersetzung bei Amos 6,1: ... *ingredientes pompatice in domum Israel.*

[5]) Vgl. schon Plato, Axioch. 369 D: πομπὴ καὶ ἀγλαϊσμὸς ῥημάτων; Cicero, Orator ad Brut. 13,42; 11,37; Tuscul. 4,21; De oratore II, 294; Epist. ad Attic. 13,28. — Ps-Longinus, De sublimitate 8,3 (ed. Pearce, Amsterdam 1733, 28, Z. 8): πομπικὰ καὶ ἐπιδεικτικά. — Minucius Felix, Oct. 16,6 (Halm [CSEL II] 21, Z. 10): *pompa facundiae.* — Origenes, In Exod. homil. 1,1 (Bährens VI, 145, Z. 18): *verborum pompa.*

Dieses Wort πομπή begegnet uns nun in der ältesten Überlieferung der Taufliturgie. Aus der Heiligen Schrift ist es nicht entnommen. Es stammt demnach aus dem das junge Christentum umgebenden Kulturkreis, und zwar in irgend einer der oben dargelegten Bedeutungsvarianten. Man fand es offenbar geeignet, eine Idee der urchristlichen Tauftheologie damit auszusprechen. Bevor wir also entscheiden können, welchen Sinn das Wort ursprünglich hatte, müssen wir erst allgemein die Ideenwelt umschreiben, aus der die Sprache der urchristlichen Taufliturgie entstand.

2. Die Grundgedanken der urchristlichen Tauftheologie

a) Man kann weder die Theologie noch die Frömmigkeit der zwei ersten christlichen Jahrhunderte und damit auch die in ihnen drängende Kraft zur Bildung der liturgischen Sprache verstehen, wenn man nicht immer wieder zu einem ganz lebendig und höchst real aufgefaßten Grundgedanken zurückkehrt: zu der fundamentalen Überzeugung von dem sittlich-übernatürlichen Dualismus, der sich in der Kirche zwischen Gott und Satan, Christus und Belial, Leben und Tod, Licht und Finsternis, Welt und Gottkönigreich in einem gewaltigen Kampf auswirkt. Um diese negative Seite der Tauftheologie des zweiten Jahrhunderts zu verstehen, müssen wir darum (wenn auch nur ganz skizzenhaft) die Hauptgedanken aus dem Neuen Testament und den apostolischen Vätern herausheben.

Christus ist gekommen, um die „Werke des Teufels zu vernichten“[1]). In der Macht des Satan aber ist „die Welt“, er ist der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου[2]), der „Weltfürst“. Dieser Welt, dem Prinzip der gottfeindlichen Mächte kommen demnach alle Prädikate zu, die von dem Weltfürsten gelten: sie ist gottfeindlich· dem Tod verfallen, schlecht, lichtscheu, dunkel[3]). Bei Paulus steht für das johanneische κόσμος als gottfeindliche, dem Satan verfallene Macht αἰών οὗτος, νῦν αἰών, und κόσμος οὗτος oder αἰών τοῦ κόσμου[4]). Satan ist der Herr dieses Äons, θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου[5]). Unter ihm sind die Dämonen, die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου[6]), und alles, was in irgend einer Form zu dem ἄρχων τοῦ κόσμου gehört, ist ihrer Gewalt unterworfen, und es gelten von diesem „Weltäon“ wiederum alle Prädikate des Satan: er ist gottfeindlich, gottlos, finster, dunkel, blindmachend, pervers, eitel, nichtig, natürlich, verhärtet, teuflisch[7]). Noch mehr:

[1]) 1 Jo 3,8.

[2]) Jo 12,31; 14,30; 16,11;. 1 Jo 5,19.

[3]) Jo 3,19.21; 1,10; 17,14.15; 8,44; 1 Jo 3,8.

[4]) Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2 Kor 4,4; — 1 Tim 6,17; 2 Tim 4,10; — Kol 2,8; Eph 2,2.

[5]) 2 Kor 4,4; Eph 2,2.

[6]) 1 Kor 2,6; Eph 6,12; Kol 2,15.

[7]) Gal 1,4; Eph 2,12.13; Phil 2,15; Eph 4,18; 2,1; 1 Kor 2,14.12.

wir erfahren auch, daß diese Satansmacht sich zeigt vor allem im Götterdienst, im Götzenopfer; ebenso in der Unzucht, in der Geldgier, in Hochmut und Eitelkeit[1]).

Das ist also die Macht, deren Vernichtung das Werk Christi ist. Schon erkennen wir mit einiger Deutlichkeit den Gegenstand dieses Kampfes. Wir verstehen auch, daß Paulus vor allem der Militärsprache seiner Zeit sich bedienen konnte, um diesen Kampf zwischen dem ἀρχων τοῦ κόσμου und Christus, dem ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας[2]) zu zeichnen. Nun wissen wir aus dem Kolosserbrief, wie Paulus von dem Ausgang dieses Kampfes denkt: am Kreuz hat Christus die Mächte des Satan besiegt, hat in diesem Kreuz einen großartigen Triumph über Satan gefeiert[3]). Das Kreuz ist das „Tropaion" dieses Sieges, der endgültige „Wendepunkt" in dem großen Kampf. Wie ein Feldherr kann Christus den Satan und seine ganze Macht im Triumph aufführen.

Nun setzt sich dieser Kampf im fortlebenden Christus, der Kirche fort. Denn der Kreuz-Triumph muß den einzelnen Gliedern Christi mitgeteilt werden. Der Apostel fühlt sich als „Soldat Christi", der in der ganzen Welt den Triumph Christi verbreiten hilft[4]). Wer immer sich diesem Heerzug Christi anschließt, wendet sich dadurch ab von dem „Weltfürsten", dem „Tod-Führer[5]), der seinen Soldaten als Sold den Tod gibt, und schließt sich dem „Lebens-Führer[6]) Christus an, dessen Sold die ζωὴ αἰώνιος ist[7]). Er wendet

[1]) Götzen-Dämonen: 1 Kor 10,14—21; 2 Kor 6,14—16; vgl. dazu Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918) 128. — Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου = Dämonen: Gal 4,3.9; Kol 2,9.20; vgl. Dölger 132, A. 4. — Unzucht und Satan: 1 Kor 5,5.10; 1 Kor 7,5; 1 Tim 5,15. — Geldgier, Eitelkeit und Satan: 1 Tim 6,9; 3,6; 1 Jo 2,16.

[2]) Hebr 2,10.

[3]) Kol 2,15; das „ἐν αὐτῷ" an dieser Stelle darf man mit der alten Exegese (Origenes, Adv. Celsum I, 55; Koetschau I, 106, Z. 25 ff.) auf das Kreuz beziehen. Vgl. zum ganzen die Untersuchungen Dölgers a. a. O. 133 ff. Hier werden auch die Texte aus Justin, Tertullian und Minucius gegeben, die von dem *vexillum* des Kreuzes sprechen, ein Beweis, wie lebendig die Gedanken über Kreuz und Taufe sich der Militärsprache der Zeit bedienten.

[4]) 2 Kor 2,14. Zur Militärsprache des hl. Paulus selbst vgl. etwa 2 Kor 10,3—6; Eph 6,10—20; 1 Thess 5,8; (1 Petr 5,10;) 2 Tim 2,3; 3,6; Phlm 23; Phil 2,25. — Auch 1 Kor 15,23—28 scheint hierher zu gehören. Man vergleiche unten den Gebrauch, den Clemens von Rom von dieser Stelle macht: ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι faßt er militärisch. Es handelt sich hier ja um die großartige παρουσία des Königs Christus. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl. (Tübingen 1923), 314 ff. Die Worte τάγμα, παρουσία, τέλος, βασιλεῖα, ἐχθρὸς ἔσχατος bleiben alle ganz im Bilde: es ist die Triumph-Pompa des Königs Christus.

[5]) Hebr 2,14. [6]) Apg 3,15.

[7]) Röm 6,23; χάρισμα wird hier von der altlateinischen Übersetzung ge-

sich aber damit auch ab von all dem, was wir oben als zum Satan gehörig erkannt haben. Das ist der Sinn, der hinter dem Wort der Apostelgeschichte steht: ἀποστέλλω σε . . . τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν[1]).

Es ist nun aus der paulinischen Theologie bekannt, daß die Zuwendung des am Kreuz erworbenen Siegs an die Gläubigen wesentlich in der Taufe geschieht[2]). Damit ist die Taufe ebenfalls „Wendepunkt" in dem Kampf gegen Satan. Eben dadurch, daß die Taufe durch das im Kreuz geistspendend gewordene Wasser den Gläubigen die Güter der οἰκουμένη μέλλουσα[3]) verkosten läßt, ihn in das „Leben" einführt durch Teilnahme am Todtriumph, ihn in die „Pistis-Taxis"[4]) des Lebensfürsten einreiht, eben dadurch bedeutet sie (negativ gesehen) ein vollkommenes „Bekehren von der Finsternis zum Licht", ein Widersagen an all das, was sich in irgend einer Form in der Taxis des Weltfürsten befindet, also vor allem ein Widersagen an die Götter-Dämonen und an die Sünde.

b) Diese Gedanken sind nun in der Theologie des zweiten Jahrhunderts lebendig geblieben. Die Kirche und damit die Gemeinde ist die große „Front", das τάγμα des Königs Christus im Kampf gegen Satan. Man beachte nur einmal bei Clemens von Rom, wie er mit dem Wort τάξις gleichsam spielt. Da spricht er von den προστάγματα des Basileus Christus. Da stellt er die römischen Soldaten als Muster hin: πῶς εὐτάκτως . . . πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα . . . ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐπιτελεῖ[5]). Die gleichen Vorstellungen von der Taxis Christi setzen die Worte αὐτομολεῖν und λειποταχτεῖν voraus[6]). Überläufer sind es, die die Taxis des Königs verlassen.

Wohl sind hier die Beziehungen zum eigentlichen Feind, dem Satan und seinem Heer nicht klar. Doch schon bei Ignatius

---

geben mit *donatirum*, das ist eben jene freiwillige, den Sold übersteigende Gabe an die Soldaten, die der Feldherr nach dem Sieg verteilt. Vgl. dazu Harnack, Militia Christi (Tübingen 1905) 36.

[1]) Apg 26,17.18.

[2]) Vgl. Kol 2,12.13; Eph 3,11—13; 5,26; Röm 6,4; Kol 2,20; 3,3; 1 Petr 3,21.

[3]) Hebr 6,5.

[4]) Kol 2,5: „βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν". Pistis und Taufe gehören eng zusammen. Vgl. dazu F. Kattenbusch, Das Taufsymbol (Leipzig 1894—1900) II, 110 f.

[5]) Ep. ad Cor. 37,1—3 (Funk-Bihlmeyer I, 55, Z. 21. 25); 41,1 (I, 57, Z. 18). Beidemal wird das Pauluswort 1 Kor 15,23 militärisch aufgefaßt.

[6]) 28.2 (I, 50, Z. 29); 21,4 (I, 47, Z. 23).

sehen wir weiter. Der Kampf geht ganz real gegen den ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου[1]), der Kriegslisten und Hinterhalte gegen die Gläubigen bereitet[2]). Für sie steht Ignatius auf Vorposten[3]). Mit den δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ sind kriegsverbündet die ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια das ist wohl das gleiche Geistheer, von dem schon Paulus sprach: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις[5]). Das Heerlager Christi ist die Kirche, die Gemeinde; so sehr, daß Ignatius einfachhin ἐπίσκοπος und διάβολος gegenüberstellen kann[6]). So gewinnt denn auch das Wort lebendige Farbe: γνοὺς ὑμῶν τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης, das heißt: ich kenne die prachtvolle Taxis eurer auf Gott gerichteten Gemeinde (= ἀγάπης)[7]). Die Kraft nun, in diesem Kampf zu siegen, geht aus einerseits von dem σύσσημον des Sieges Christi[8]), von dem *vexillum* des Kreuzes, anderseits von der Taufe[9]). In diesen Zusammenhang ist das „militärische" Kapitel Ad Polyc. 6 zu stellen: ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε . . τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα.[10]) Durch die Taufe also stellt sich der Gläubige endgültig in die Reihe Christi, gegen den Weltfürsten, gegen alles, was in dessen Taxis steht.

Nehmen wir dazu noch die den gleichen Gegensatz etwas friedlicher ausdrückenden, in der urchristlichen Katechese beliebten Gedanken von den zwei Wegen: Weg des Todes — Weg des Lebens (Didache), Weg des Lichts — Weg der Finsternis (Ps-Barnabas), Weg des Engels der Gerechtigkeit — Weg der Engel der Bosheit (Hermas)[11]). Der Gedankenkreis ist genau der gleiche. Für weitere Belege aus dem zweiten Jahrhundert sei auf Harnack verwiesen[12]). Hier sei noch vor allem Clemens von Alexandria

[1]) Ad Phil. 6,2 (Funk-Bihlmeyer I, 103, Z. 26); Trall. 4,2 (I, 94, Z. 8).

[2]) Trall. 8,1 (I, 95, Z. 1). — Phil. 6,2 (I, 103, Z. 26).

[3]) Smyrn. 4,1 (I, 107, Z. 1).

[4]) Eph 13,1 (I, 86, Z. 18. 20). In dem hier folgenden οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος sieht Kattenbusch (Das Taufsymbol II, 312) eine Anspielung auf die *abrenuntiatio* bei der Taufe.

[5]) Eph 6,12.

[6]) Smyrn. 9,1 (I, 108, Z. 25): ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

[7]) Magn. 1,1 (I, 89, Z. 3).

[8]) Smyrn. 1,2 (I, 106, Z. 13).

[9]) Kreuz und Taufe in der urchristlichen Lehre: vgl. Dölger a. a. O. 131 f.

[10]) Polyc. 6,2 (I, 112, Z. 19—23).

[11]) Für diese Gedanken sei verwiesen auf Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 124 (§ 17: Die beiden Wege der Finsternis und des Lichtes).

[12]) Militia Christi 93 ff.

erwähnt, der einen für das Verständnis jener Tauftheologie klassischen Text bringt. Die Taufe ist die große Entscheidung zwischen den beiden Heeren Christi und des Satan. In scharfen Gegensätzen werden die Eigenschaften der beiden Lager gezeichnet. Wie sehr für Clemens der Gedanke an die beiden τάξεις lebendig ist, zeigt das Wort, mit dem er die zweite Gruppe der Gegensätze beschließt: „Wahrlich, eine Gefahr, die sich lohnt, ist es, überzulaufen zu Gott hin": καλὸς ὁ κίνδυνος αὐτομολεῖν πρὸς θεόν[1]). Statt des ganzen Textes seien hier die Gegensatzpaare aufgezählt[2]):

δεσπότης	—	θεός
τύραννος	—	βασιλεύς
δαίμων	—	θεός
πονηρός	—	ἀγαθός
δοῦλος	—	υἱὸς θεοῦ
ἔρεβος	—	πολίτης οὐρανοῦ
κακία	—	ἀγαθόν

Clemens gibt im gleichen Kapitel noch weitere Gegensätze[3]); aber wir sehen schon: die Taufe ist die große Absage an den Tyrannen und sein Heer, in der Taufe werden wir zu „friedlichen Soldaten Christi"[4]). Er, der „den Tod zum Leben gekreuzigt hat"[5]), will uns dieses Leben teilhaftig machen, in der Taufe erhalten wir die Waffen der „friedlichen Taxis"[6]), mit den in das „Logos-Wasser" der Taufe getauchten Schilden können wir die Feuerpfeile des „Schlechten" abwehren[7]).

Wir sehen deutlich: es ist die Gedankenwelt, die wir schon bei Paulus gefunden haben.

c) Nun haben wir eine feste Grundlage gewonnen für die weitere Untersuchung. Schon zeigt sich in deutlicheren Umrissen, wem der Täufling entsagt: dem Satan und seiner Taxis mit all dem Dämonischen, was zu ihr gehört, und das ist die Welt, die Götzen, die Sünden. Gehen wir einen Schritt weiter.

Das klassische Wort, mit dem in der Liturgie die Absage ausgedrückt wird, ist: ἀποτάσσομαι. Wir können nun mit großer

[1]) Protr. X, 93,2 (Stählin I, 68, Z. 17).

[2]) Ebd. (I, 67, Z. 34 ff.).

[3]) Ebd. (I, 68, Z. 15 ff.).

[4]) Protr. XI, 116,2 (I, 82, Z. 5): εἰρηνικοὶ στρατιῶται τοῦ Χριστοῦ.

[5]) Protr. XI, 114,4 (I, 80, Z. 26): τὸν θάνατον εἰς ζωὴν ἀνεσταύρωσεν.

[6]) Protr. XI, 116,3 (I, 82, Z. 12): οὕτως ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος εἰρηνικῶς ἐκτάττει.

[7]) Protr. XI, 116,4 (I, 82, Z. 14 f.): τὰ πεπυρακτωμένα τοῦ πονηροῦ ἀποσβέσωμεν βέλη ταῖς ὑδατίναις ἀκμαῖς ταῖς ὑπὸ τοῦ Λόγου βεβαμμέναις. Vgl. Hippolyt, In Cant. (Bonwetsch I, 370, Z. 19. 30).

Wahrscheinlichkeit, nach dem Vorgang von Kattenbusch[1]), Funk[2]) und Dölger[3]), das uns schon in der Literatur des zweiten Jahrhunderts begegnende Wort ἀποτάσσεσθαι als Andeutung einer schon damals geübten liturgischen Apotaxis auffassen[4]). Diese Vermutung wird sich verstärken, wenn eine Übersicht über die Objekte dieses ἀποτάσσεσθαι uns in die gleiche Gedankenwelt hineinführen würde, in die oben von der allgemeinen Tauftheologie her ein Einblick sich auftat. Wir stellen darum wiederum die Gegensatzpaare der Objekte zusammen, die bei diesen Erwähnungen der Taufabsage aufgezählt werden:

Schon Justin erwähnt die Apotaxis im Zusammenhang mit der Taufe[5]):

ἀπεταξάμεθα τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ — πιστεύσαντες.
ἀπετάξοντο τοῖς εἰδώλοις — ἀνέθηκαν τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ.

Hermas[6]): ἀποτάξασθαι τῷ ἀγγέλῳ τῆς πονηρίας. — ἀκολουθεῖν τῷ ἀγγέλῳ τῆς δικαιοσύνης.

Der Prediger im sogenannten zweiten Clemensbrief[7]):

οὗτος ὁ αἰών, μοιχεία, φθορά, φιλαργυρία, ἀπάτη. — ὁ αἰὼν μέλλων τούτοις ἀποτάσσεται.

---

[1]) Das Taufsymbol II, 503; 605, A. 202; 983; 312.

[2]) Patres Apost. (2. Aufl.) I, 490, A. 9; 191.

[3]) Die Sonne der Gerechtigkeit u. d. Schwarze 127, A. 3.

[4]) Spuren einer solchen liturgischen Absage an Satan und seinen Anhang will man schon in dem „Gelöbnis eines guten Gewissens" (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα) bei 1 Petr 3,21 gefunden haben. Vgl. dazu die Worte des Plinius, Ep. 96,7 (Text bei Dölger a. a. O. 116). Ebenso den Text des Lucian von Samosata, De morte Peregrini 13 (Hemsterhuys III, 337, Z. 7): ἐπειδὰν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται. — Er hatte eine richtige Ahnung, daß es sich bei dieser Absage um die Absage an die heidnischen Götter handelte. Diese sind aber = Dämonen.

[5]) Dial. cum Tryph. 119,6 (Otto II, 428, Z. 5). — Apol. I, 49,5 (I, 134, Z. 9). Daß es sich mit dem Wort τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ εαυτοὺς ἀνέθηκαν tatsächlich um die vollkommene Übergabe an Gott in der Taufe handelt, zeigt das gleiche Wort Apol. I, 61,1 (I,162, Z. 19), der Anfang des berühmten Taufkapitels: Ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ κοινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ.

[6]) Mand. VI, 2,9 (Funk I [2. Aufl.] 90, Z. 12. 13).

[7]) 6,3 (Funk-Bihlmeyer I, 73, Z. 26 f.). Der Prediger sagt ausdrücklich: ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί; also handelt es sich um einen Kampf. Die Apotaxis entscheidet ihn. Daß er dabei die Tauf-Apotaxis meint, scheint der gleich darauf folgende Satz zu beweisen: ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἅγιον καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; 6,9 (I, 74, Z. 5 f.)

Clemens Alex.[1]) : ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαττώμασιν — φῶς αἴδιον, παῖδες πατρός.
ἀποτασσομένων ἡμῶν ταῖς πονηραῖς ἀρχαῖς — ζωὴ κατὰ Χριστόν.

Wir sehen: auch die Untersuchung des Wortes ἀποτάσσομαι führt in genau die gleiche Gedankenwelt ein, die wir schon kennen. Immer die gleichen Objekte der Apotaxis: Welt, Götzen, Schlechtigkeit, Sünde, eben alle jene Dinge, die in der Taxis des Satan stehen. Wenn wir sie überblicken, wird ihre Vielgestaltigkeit sich uns bald in einer merkwürdigen Einheit darstellen, es sind im Grund nur drei Gruppen: Satan und die Dämonen — die Götter — die Sünden.

Nun hat Dölger von einer anderen Seite her, für den Taufexorzismus, gezeigt: Götter und Satan (Dämonen) sind in der Theologie des zweiten Jahrhunderts synonyme Begriffe. Weiterhin: Sünde und Satan (Dämonen) gehören eng zusammen. Für die Texte verweise ich auf seine Untersuchung[2]). Diese Feststellung ist nun auch für uns grundlegend. Wer immer durch Opfer und andere liturgische Verrichtungen am Götterdienst teilnimmt, ist in die Gewalt der Dämonen und Satans geraten. Das gleiche gilt, ganz real, als eigentliche ethische Besessenheit, von der Sünde, zumal von der Unzucht, der Geldgier und dem Hochmut. All das gehört eben nun einmal zu dem Reich, dem Heer, oder (so dürfen wir nun sagen) zu der Taxis des Weltfürsten. Wenn also der Täufling spricht: ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, so bedeutet das: „Ich trete aus deiner Taxis aus, Satan!" Und ob er nun der „Welt" entsagt oder dem „diesseitigen Äon", oder den „Weltdingen" (Unzucht, Geld, Pracht), den „Sünden" oder den „Vergehungen", dem „Schlechten", der „Finsternis", den Göttern und Idolen, der Idololatrie: in all dem entsagt er wesentlich dem Satan, dem Tyrannen, dem Schlechten, dem Schwarzen, dem Dämon, dem Weltfürsten, der mit seinem Heer, seiner Taxis, gegen das Heer Christi steht, und

[1]) Paedag. VI, 32,1 (Stählin I, 109, Z. 3 f.). Excerpta Theod. 77,1 (Stählin III, 131, Z. 8 f.).

[2]) Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909) 19—38. Wir haben in der Darstellung bisher von Tertullian und Origenes abgesehen, weil diese ja schon Wortzeugen sind für die Abschwörung der *pompa diaboli*. Bei ihnen ist natürlich diese sakral-militärische Taufsprache schon weit ausgebildet. Texte wiederum bei Dölger und Harnack. Da man von den ersten Zeiten an den Auszug der Israeliten aus Ägypten und die Besiegung des Pharao im Roten Meer als Vorbild der Taufe ansah, wurde die Bildung der sakral-militärischen Ausdrücke auch noch von dieser Seite aus sehr gefördert. Texte vgl. etwa bei Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 53 f.

durch diese Absage nimmt er teil an dem Triumphzug Christi über Satan und sein Heer. Mit anderen Worten: all die verschiedenen Teilobjekte der Apotaxis werden in der Sprache der urchristlichen Tauftheologie zusammengehalten zu einer einheitlichen Gedankenwelt durch die lebendige Überzeugung von ihrem „sakralen" Zusammenhang mit dem Satan und seinem Heer. Und das drückt die aus dieser Überzeugung heraus gebildete Liturgiesprache aus mit den Worten, die einen „militärisch-sakralen" Charakter haben.

In diesem Zusammenhang stellen wir nun das schon bei Tertullian altüberlieferte Wort *pompa*.

3. Der Sinn des Wortes in der Taufliturgie

Es führt uns die Sprache der Tauftheologie des zweiten Jahrhunderts also mitten in jene Welt von Vorstellungen ein, die wir schon aus der Wortgeschichte des profanen Wortes πομπή — *pompa* kennen. Legt sich da nicht die Vermutung nahe, daß eben diese sakral-militärische Gleichheit der Grund für die Wahl gerade dieses Wortes gewesen ist?

Sicher ist das eine: πομπή kann ursprünglich nicht unter dem Sinn „Pracht, Prunk" in die Taufliturgie gekommen sein. Zwar ist Köhnes Grund, erst das latinisierte *pompa* sei zu dieser Bedeutung gekommen, nicht zutreffend. Aber wir erkennen aus der dargestellten Tauftheologie deutlich: man dachte in ihr viel zu real, viel zu soteriologisch und viel zu wenig moralisch, als daß man nun plötzlich mitten zwischen Satan und seine Engel die zur Sünde führende Pracht als Absageobjekt eingeführt hätte. Man hätte das auch wohl anders ausgedrückt, etwa mit dem aus Johannes bekannten Wort von den ἔργα διαβόλου, wie ja auch später die *opera diaboli* eigens genannt werden. Damals aber klang in dem Wort πομπή für das Sprachgefühl der Zeit noch viel zu stark, ja als Hauptton, die Bedeutung „Göttergeleit, Triumphzug" mit, als daß es in einer liturgischen Formel eindeutig in dem Sinn von Pracht hätte verwendet werden können.

Weiterhin scheint sicher zu sein, daß πομπή, als es in die Formel aufgenommen wurde, nicht einfachhin „Festzug, Göttergeleit" besagen wollte und also der Christ somit dem ganzen Götterdienst (und damit natürlich den Dämonen) abschwor, indem er dessen auffälligster Form, der Pompa entsagte. Warum spricht dann aber die liturgische Formel nur von einer πομπή und nicht im Plural von den dem Satan verfallenen πομπαί? Woher diese Singularform? Offenbar dachte man ursprünglich an eine Satanspompa ganz eigener Art. Dafür war auch, wie schon bemerkt wurde, die Pompa viel zu wenig Typus des Götterdienstes. Da hätte man schon viel eher gleich das Opfer genannt, das im täglichen Leben dem Christen viel gefährlicher werden mußte. Man denke an Paulus 1 Kor 10. Diese Annahme geht auch wenig zusammen mit der Aufzählung der Apotaxisobjekte, die wir oben gaben. Die Apotaxis ist viel um-

fassender. Und sollte πομπή nur deswegen ein „Sammelbegriff" für alles den Dämonen Verfallene sein, weil sich die Götter-Dämonen in der Pompa am sichtbarsten zeigen? Das wäre für eine liturgische Formel reichlich kompliziert.

Die von Reinach aufgestellte Bedeutung für πομπή: „Das hinter Satan herziehende Geleit der niederen Dämonen" hätte den Vorzug der Einfachheit für sich. Aber sie ist in ihrer Scheidung der niedern und höheren Satansengel willkürlich, ist nur konstruiert, um darauf die bei Reinach bekannten religionsgeschichtlichen Luftbauten zu errichten. Richtig dagegen ist bei ihm das Gefühl, es müsse sich bei der Apotaxis ursprünglich um etwas Persönliches, nicht um Sachliches gehandelt haben, man widersagte nicht sachlicher „Pracht", sondern irgend einer „Pompa" von persönlichen Wesen.

Wir wagen darum auf Grund sowohl der Sinngeschichte des profanen Wortes als auch der Sprache der ältesten Tauftheologie die Behauptung, daß πομπή ursprünglich ganz hineingehört in die erhabene Bildersprache, mit der man von dem in der Taufe zu entscheidenden Kampf zwischen dem König Christus und dem Tyrannen Satan sprach. Πομπή ist demnach der Triumphzug des Satan; zu diesen gehören die Dämonen und alles, was sich in ihrer Gewalt befindet. Dem Weltfürsten und seiner Taxis, dem Tyrannen und seinem Triumphzug[1]) mit allem, was wegen seines dämonischen Ursprungs daran teilhat, widersagt der Täufling und schließt sich dem Triumphzug des im Kreuz siegreichen Basileus Christus an[2]).

---

[1]) Vgl. dazu Kattenbusch, Das Taufsymbol II, 605: „In dem Augenblick, wo jemand zu dem Messias in gläubige Beziehung tritt, hören jene (die θεοὶ καὶ κύριοι der Heiden, 1 Kor 8,6) auf, θεοὶ καὶ κύριοι zu sein ... Sie erscheinen diesem Kyrios (Christus) gegenüber wie bloße Usurpatoren, um die man sich nicht mehr kümmert ... Ich möchte das Bekenntnis zum Messias als ‚dem alleinigen Herrscher über uns' (im Taufsymbol: καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν) auch in Verbindung bringen mit der Abrenuntiation ... im Rückblick auf solche eben vollzogene ἀπόταξις hinsichtlich des Teufels und aller Gewalten, die mit ihm zusammenhängen, wäre die positive Bezeugung des Glaubens an Χριστὸς Ἰησοῦς als μονογενὴς κύριος ἡμῶν vollends begreiflich." — Dazu ist anzumerken Origenes, Homil. 8 in Exod. 4 (Bährens VI, 223, Z. 17): *aliis diis et dominis renuntiantes.*

[2]) Über die Pompa, den Triumph des Königs Christus haben wir verschiedene Zeugnisse. Vgl. Origenes, Protr. in martyr. 36 (Koetschau I, 33, Z. 15 ff.): Origenes schreibt seinen beiden eingekerkerten Freunden, daß sie durch diese Leiden am Kreuz-Triumph des Königs Christi teilnehmen. Über die Schlange und alle Gewalten des „Feindes" hinweg geht diese Pompa unter Führung Christi selbst bis hinauf zum Baum des Lebens, der im Osten gepflanzt ist. Der Martertod ist die vollendete Teilnahme an dem im Kreuz errungenen Triumph, ist in Wahrheit eine „Triumph-Pompa": νῦν ὥσπερεὶ πομπεύεις αἴρων τὸν σταυρὸν τοῦ Ἰησοῦ ... καὶ ἀκολουθῶν αὐτῷ προσάγοντί σε ἐπὶ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς. — Protr. 42 (I, 39, Z. 21 f.): πομπεύοντες ἐν τῷ κόσμῳ καὶ θριαμβεύοντες. — Vgl.

Gehen wir also wirklich fehl, wenn wir die Formel ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ, καὶ τῇ πομπῇ αὐτοῦ wiedergeben mit: „Ich sage mich los von Satan und seinem Triumphzug"?

Aber seien wir vorsichtig. Untersuchen wir doch vorerst noch die ältesten Zeugnisse, nämlich bei Tertullian, die von der Apotaxis an die *pompa diaboli* sprechen. Wenn tatsächlich der als Endergebnis sowohl der Wortgeschichte von *pompa* als auch der allgemeinen Tauftheologie sich ergebende „militärisch-sakrale" Charakter dieser beiden Gedankenwelten der Grund zur Wahl gerade dieses Wortes war, — dann muß sich das auch noch bei Tertullian abspiegeln. Auch dann, wenn wir mit Tertullian selbst den „apostolischen" Ursprung der Apotaxis annehmen[1]), wenn also schon hundert Jahre vor Tertullian zum ersten Mal ein Täufling sprach: ἀποτάσσομαι τῇ πομπῇ. Auch dann, wenn wir den Einfluß der lebendig sich weiterentwickelnden Sprache der Umwelt auf den sich mitändernden Sinngehalt einer früher einmal fixierten sakralen Wortform in Betracht ziehen[2]).

Zunächst steht fest, daß sich (wenigstens in Nordafrika) die Liturgie der zweimaligen Taufapotaxis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts einer festgefügten, altüberlieferten Formel bediente. Anders läßt sich die Konstanz im Gebrauch derselben bei Tertullian nicht deuten.

---

auch In Num. homil. 18 (Bährens VII, 174, Z. 25 ff.). Ebenso das schöne Wort des Ps-Cyprian: *Sic quippe triumphante victoria de his malis rapitur quem non pompatico gressu vana subiecit ambitio aut popularis extulit magnitudo, sed quem caelesti cupiditate flagrantem suo Christus addidit regno.* De laude martyrii 22 (Hartel [CSEL III] 45, Z. 5 f.).

[1]) Kattenbusch (Das Taufsymbol II, 605) nimmt eine Abrenuntiation in Rom um das Jahr 100 als sehr wahrscheinlich an. — Tertullian, De corona 3. 4; PL 2,79 f.

[2]) Köhne meint (S. 34), Tertullian gebe in seiner Auffassung des Wortes *pompa* zumeist nur seine eigenen persönlichen Ansichten; das sehe man vor allem daran, das schon ein paar Jahrzehnte später bei Cyprian nur noch der Sinn „Pracht" vorherrsche, und doch seien die äußeren Verhältnisse gleich geblieben. — Dieses Urteil übersieht den lebendigen Einfluß der Profansprache. Tertullian konnte in seinen katechetischen Werken unmöglich einen der Allgemeinheit nicht geläufigen Sinn in das Wort hineintragen. Aber er konnte — wenn das Wort schon im Profangebrauch Sinnvarianten aufwies, einmal mehr diese, dann mehr jene Bedeutung voller anklingen lassen. Das ist aber nicht „subjektives Ermessen", sondern sprachpsychologisch genau festgelegt. — Das gleiche gilt von dem Gebrauch, den Cyprian von dem Wort macht. — Wir dürfen demnach aus Tertullians Sprachgebrauch — immer unter Berücksichtigung des Profansinns — auch Rückschlüsse auf den ursprünglichen Sinn des Wortes machen.

De spect. 4: *renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.*

De cor. 3: *contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius.*

De anim. 35: *ipsi (diabolo) et pompae et angelis eius*[1]).

In diesen Zeugnissen, wo die liturgische Formel selbst gegeben wird, finden wir nur die Singularform *pompae;* auch in den anderen Zeugnissen, in denen von der *pompa diaboli* die Rede ist, wird mit zwei Ausnahmen der Singular gebraucht. Die Ausnahmen (De cor. 13 und De spect. 4) werden unten besprochen. Wir können also mit Sicherheit auch in der griechischen Taufformel καὶ τῇ πομπῇ annehmen. Nun zur wichtigsten Frage: was bedeutet dieses Wort bei Tertullian?

Soviel ich sehe, spricht Tertullian an acht Stellen von der *pompa diaboli,* während an neun weiteren Stellen nur von *pompa* im Allgemeinen die Rede ist. Der Sinn ist auf den ersten Blick sehr schwankend. Heißt das Wort „Pracht" oder „Theater-Schauspiel" oder „Dämonenschwarm"?

In dem Buch über die Schauspiele zeigt Tertullian, wie Zirkus, Rennbahn und Schauspiel sowohl wegen ihres sakralen Ursprungs aus der Götterverehrung als auch wegen ihrer Sündhaftigkeit durchaus dem Satan verfallen sind. (Siehe unsere drei Gruppen oben!) Da nun die Taufe wesentlich Absage an Satan ist, bedeutet für den Getauften ein Teilnehmen an diesen Feiern ein Teilhaben an Satan, ein Brechen des Taufschwurs.

Nun spricht er im 7. Kapitel von der *pompa circi,* die wir bereits kennen. In höchster Pracht feiert man sie in Rom, der *urbs, in qua daemoniorum conventus consedit*[2]), mit armseliger Pracht aber in allen Teilen der Provinzen. Aber ob reich oder armselig: die *pompa* ist gottwidrig, weil dem Satan verfallen. *Deum offendit qualiscumque pompa circi*[3]). Hier ist der Wortsinn klar: die *pompa,* die man in Rom *pompatior* als sonstwo feiert, ist jener sakrale Umzug, der sich von dem Triumph herleitet. „Triumph-Pompa" und „Pracht" klingen hier in dem einen Wort mit: ganz wie wir es oben sahen. Aber — Tertullian sagt hier nichts von der *pompa diaboli* im eigentlichen Sinn.

Schon vorher im 4. Kapitel aber wurde gesagt, die Idololatrie sei „das Höchste und Vornehmlichste, worin der Teufel, seine Pompae

[1]) De anima 35 (Reifferscheid-Wissowa [CSEL XX] 360, Z. 27). — De corona 3: PL 2,79 A. — De spectaculis 4 (XX, 6, Z, 3 f.).

[2]) De spect. 7 (XX, 8, Z. 28).

[3]) Ebd. (XX, 9, Z. 6).

und seine Engel sich zu erkennen geben[1]). Und da es nun unzweifelhaft feststehe, daß die Schauspiele mit den Göttern in innigstem Zusammenhang stehen, so gehören die Schauspiele zu der Pompa des Teufels, der wir in der Taufe entsagen. „Denn diese (die Schauspiele) sind dem Teufel, seiner Pompa und seinen Engeln zum Eigentum verfallen — eben durch den Götzendienst": *quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata scilicet per idololatriam*[2]). Setzen wir nun einmal hier *pompa* = Pracht. Was für einen Sinn hätte es zu sagen: „Die Schauspiele sind der P r a c h t des Teufels zum Eigentum verfallen?" Muß nicht *pompa* hier etwas sein, das sich aus P e r s o n e n zusammensetzt? Fordert das nicht schon die Reihenfolge *diabolus — pompa — angeli?*

Nun kennen wir aber, wie gesagt, aus Kapitel 7 eine *pompa*, die wegen ihres sakralen Ursprungs zum Gegenstand der Apotaxis gehört: eben die *pompa circi*. Wir kennen deren innigen Zusammenhang mit der Triumph-Pompa. Setzen wir darum auch in den Text des 4. Kapitels einmal einfachhin „P o m p a" ein, ohne eine Übersetzung zu suchen, „Pompa" mit der Hauptbedeutung = sakraler Triumphzug, ohne je die uns aus dem Profansinn des Wortes bekannten Nebentöne ganz zu überhören. Wir hätten dann den verständlichen Sinn: „Die Schauspiele sind dem Satan und seinem Triumphzug als *mancipium*, als Sklavengut verfallen", gehören in den hinter dem Tyrannen herziehenden Zug, weil sie durch ihren Zusammenhang mit dem Götzendienst den Dämonen verfallen sind. Das ist sicher verständlicher als die Übersetzung: „Die Schauspiele sind der Pracht des Teufels zum Eigentum verfallen".

Im 24. Kapitel beschließt Tertullian die Ausführungen über die der S ü n d e verfallenen Schauspiele, indem er sagt: „Wenn, wie wir gezeigt haben, dies alles nur um des Teufels willen veranstaltet wird und nur aus teuflischen Dingen sich zusammensetzt — denn alles, was nicht Gottes ist sondern Gott mißfällt, ist des Teufels — so wird das die *pompa* des Teufels sein, dem wir bei der Besiegelung abschwören"[3]). Wir sehen, Tertullian teilt die ganze Welt in die zwei großen Gegner: Gott — Satan. Was nicht Gottes ist, *erit pompa diaboli;* das ist die Taufentscheidung des Christen. Wer

[1]) De spect. 4 (XX, 6, Z. 4 f.): *Quid erit summum atque praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria?* Hier die eine Stelle, an der wir der Pluralform begegnen. Zur Erklärung verweise ich auf die unten zu besprechende Stelle De corona 13.

[2]) Ebd. (XX, 6, Z. 11 f.).

[3]) De spect. 24 (XX, 24, Z. 11 ff.): *Si omnia propter diabolum instituta et ex diaboli rebus instructa monstrarimus (nihil enim non diaboli est quicquid Dei non est vel Deo displicet), hoc erit p o m p a diaboli, adversus quem in signaculo fidei eieramus.*

zum Heer Christi gehört, hat der *pompa* des Tyrannen endgültig entsagt. Wie zur Bestätigung dieser Gedanken fährt Tertullian fort: „Niemand läuft ins Kriegslager der Feinde über, wenn er nicht vorher bereits die Waffen weggeworfen, die Fahne und den Eid seines Fürsten verlassen hat“[1]). Dieser *princeps* ist Christus. Was also ist die *pompa diaboli* wenn nicht — eben die „Pompa des Teufels“?

Einen weiteren Beweis, daß diese Auslegung der Stelle richtig ist, gibt uns der Schluß des Buches über die Schauspiele. Bald wird die große Parusie, der Advent des Königs Christus kommen, sagt hier Tertullian. Und damit kommt sein endgültiger Triumph, der offenbaren wird, auf welcher Seite der eigentliche Sieg liegt. Satz für Satz hören wir da (ganz im Sinne von 1 Kor 15,23 ff!) Anspielungen auf die Triumph-Pompa der Römer heraus; die gefangenen Könige, der Siegesjubel, das Spottgelächter (πομπεύειν = spotten!); da ziehen alle, die je Feinde Christi waren, gedemütigt vorüber — selbst Juppiter gehört nun zu denen, die als Besiegte an der Pompa Christi teilnehmen. *Quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis*[2]). Das ist das Gegenstück zu der *pompa diaboli*. — Nun steht es allerdings fest, daß Tertullian an den anderen Stellen das Wort *pompa diaboli* auch gebraucht im Sinn von „Pracht des Teufels“. Allein gerade diese Stellen scheinen ein neuer Beweis für unsere Auffassung von dem ursprünglichen Sinn des Wortes zu sein, wenn sich erweisen läßt, daß diese „Pracht“ in jenem Zusammenhang steht mit der Hauptbedeutung, den wir oben allgemein festgestellt haben: Pracht, wie sie sich vor allem bei einer Pompa äußert.

De corona 13 durchgeht Tertullian die Gelegenheiten, bei denen die Heiden sich mit einem Kranz schmücken und stellt fest, ein Christ könne bei keinem dieser Anlässe mittun, da überall Götzendienst im Spiele sei. Diese Anlässe sind nun aber Triumphzüge, Hochzeitszüge, zirzensische Kampfspiele, und er kommt zu dem Ergebnis: *omnes (causae) alienae, profanae, illicitae, semel iam in sacramenti testatione eieratae. Haec enim erant pompae diaboli et angelorum eius officia, saeculi honores, solemnitates, popularitates, falsa vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes: et in omnibus istis idololatria*[3]). Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir

[1]) Ebd. (Z. 22 f.): *Nemo in castra hostium transit nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui.*

[2]) De spect. 30 (XX, 28, Z. 13 ff.).

[3]) De corona 13; PL 2,97 A. Dies ist die zweite Stelle, bei der wir der Pluralform begegnen. Man kann sie wohl geben mit „Prachtaufwand“. Doch

auch hier die Doppelbedeutung heraushören: „dies alles sind des Teufels Pompae" und „dies alles ist Teufelspracht".

Ähnliches gilt von der Stelle De spect. 12. Es handelt sich da um den *suggestus*, den Glanz der äußeren Ehrenzeichen, und Tertullian sagt, *quod purpurae, quod fasces, quod vittae, quod coronae, quod denique contiones et edicta et pultes pridianae sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt*[1]).

Klar sehen wir endlich im 18. Kapitel De idololatria. Wieder ist die Rede von dem *suggestus et apparatus honoris*. Christus, sagt Tertullian, war sich seiner königlichen Würde voll bewußt, und doch verzichtete er auf allen äußeren Glanz. Er hätte sich mit einer königlichen Pompa umgeben können: *Quales et quanti eum fasces producerent, qualis purpura de humeris eius floreret, quale aurum de capite radiaret* ... Aber das alles hat er für sich und die Seinigen als *gloria huius saeculi* bezeichnet, hat es zur *pompa diaboli* gerechnet: *igitur quam (gloriam) noluit reiecit, quam reiecit damnavit, quam damnavit in pompa diaboli deputavit. Non enim damnasset nisi non sua; alterius autem esse non possunt, nisi diaboli, quae Dei non sunt. Tu, si diaboli pompam eierasti, quicquid ex ea attigeris, id scias esse idololatriam*[2]).

Pompa ist hier = *gloria saeculi huius*. Die „Welt" gehört aber ganz dem Satan und seinen Engeln: *totum saeculum Satanas et angeli eius repleverunt*[3]). Wieder sehen wir hier die Taufentscheidung: Christus der König, dem allein die *pompa* ge-

---

scheint die obige Nebenbedeutung auch zur Bildung dieser Pluralform beizutragen. Dieser Prachtaufwand geschieht eben bei dem „Pompae". So erklärt sich auch oben De spect. 4 (XX, 6, Z. 4).

[1]) De spect. 12 (XX, 15, Z. 7 f.).

[2]) De idol. 18 (XX, 52, 27).

[3]) De spect. 8 (XX, 10, Z. 16). Und der Grund ist, weil allüberall die Götterbilder zu finden sind. Die Götter aber sind eben die *daemonia et angeli Satanae:* ebd. (XX, 9, Z. 18). Vgl. De cor. 11 (PL 2,92 A), wo von dem christlichen Soldaten gefragt wird: *excubabit pro templis quibus renuntiarit?* Hier steht *templa* einfachhin für alles, was die Apotaxis umfaßt. — Hierher gehören nun noch zwei andere Stellen, die wir kurz anführen. De idol. 10 (XX, 40, Z. 9) beschreibt Tertullian die Festfeiern, auch die Schulfeste (vgl. zu diesen Wissowa, Religion und Kultus der Römer 254 und 442), und sagt zum Schluß: *omnis diaboli pompa frequentatur.* Labriolle möchte das wiedergeben mit: „Alle Pracht des Teufels wird aufgeboten." Ob das richtig ist? Dürfen wir nun nicht viel eher übersetzen: „Jede Teufels-Pompa wird da massenhaft besucht"? Endlich in De cult. femin. I, 1 (PL 1,1305 B) eifert Tertullian gegen den Putz der Frauen. Seide, Pelze, Perlen und Edelsteine — all das ist *quasi ad pompam funeris constituta,* Leichenpomp für ein geistig totes Weib: wiederum das Spiel mit den beiden Bedeutungen von *pompa*.

bührt, und auf der anderen Seite Satan mit der „Welt", den Dämonen und Engeln und der mit dieser Teufels-Pompa in dieser Welt in Erscheinung tretenden „Pracht".

Es klingt in allen diesen Worten des Tertullian deutlich hörbar noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes durch. Die Christen dachten also bei der Absage der *pompa diaboli* an diese gewaltige, in ihrer ganzen „Pracht" durch „diese Welt" ziehende „Triumph-Pompa" des Tyrannen Satan und seiner Engel, zu der alles gehört, was je durch seine Verbindung mit Götterdienst und Sünde dem Satan und seinen Engeln verfallen ist.

Wohl konkretisiert sich das Wort unter dem ständig wirkenden Einfluß des profanen Sprachgebrauchs schon bei Tertullian zu der ganz speziellen Bedeutung: *pompa diaboli* = einfachhin Schauspiele, Theater, Zirkus, oder auch Teufelspracht. Aber aus der profanen Wortgeschichte, aus dem Sprachgebrauch bei Tertullian und endlich aus der Teufelstheologie des zweiten Jahrhunderts dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß die Bedeutung, unter der das Wort πομπή — *pompa* in die urchristliche Taufliturgie aufgenommen wurde, am besten umschrieben wird mit: sakraler Triumphzug. Das Wort ist eigentlich unübersetzbar. Es wäre am besten, einfachhin zu sagen: „Ich widersage dem Satan und seiner Pompa".

Vielleicht dürfen wir einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung im Canon 19 der sog. Canones Hippolyti finden. Dort heißt es: „Ich entsage Dir, o Diabolus, und all Deiner Dienerschaft (Deinem Gefolge)." Und dann bei der Syntaxis an die Dreifaltigkeit: „Ich glaube und beuge mich vor Dir und all Deiner Dienerschaft (Gefolge), o Vater, Sohn und Heiliger Geist." Die von Achelis verbesserte lateinische Übersetzung von Haneberg gibt das wieder mit dem Wort *pompa: Renuntio tibi, o Satana, cum omni pompa tua ... credo et inclino me coram te et coram omni pompa tua.* Welches Wort der arabische Übersetzer oder der koptische Mittelsmann an der betreffenden Stelle, die mit „Gefolge" wiedergegeben wird, vorfand, ist nicht sicher; aber es war wohl πομπή. Auf jeden Fall kehrt das gleiche Wort auch bei der Syntaxis wieder. Wir möchten darin (trotz der eine spätere Datierung nahelegenden Weiterentwicklung der Syntaxis an Christus zur Trinitäts-Syntaxis) eine alte Formel erblicken, die uns zeigt, wie man ursprünglich das Wort πομπή auffaßte: als das hinter Satan — aber auch hinter Christus stehende Gefolge, Heer. — Nach der Mitteilung, die d'Alès gibt[1]), steht in dem Text der arabischen Canones des Ms 238 der Nationalbibliothek in Paris an der Stelle, die Haneberg mit *pompa* gibt, das arabische „Khidma". D'Alès (oder vielmehr sein Zeuge Périer) sagt: *Ce mot Khidma signifie service, ministère, ouvrage. Il ne signifie ni serviteur, ni messager, ni ange.* Daraus folge also, daß man mit dem Wort *pompa* nichts Persönliches gemeint habe, sondern nur die *opera diaboli.* — Dagegen ist nun zu sagen, daß aus dem Sinn, den das arabische Wort hat, für den ursprüng-

[1]) Recherches de science religieuse 1 (1910) 583.

lichen Sinn des Wortes *pompa* gar nichts folgt. Es folgt nur das eine: der arabische Übersetzer hat πομπή im Sinne von *opera* oder *servitium* aufgefaßt. Was für die Feststellung des Ursinnes wichtig ist, das ist die Formel selbst, die man treu weitergegeben hat und der man noch ansieht, daß *pompa* in ihr nicht *opera* oder *servitium*, sondern etwas anderes bedeutet hat. Für das Alter der Formel spricht ihre große Einfachheit. Die späteren Abrenuntiationsformeln sind viel reichhaltiger, wie wir sehen werden. Daß die Canones Hippolyti älteres Material enthalten, hat K. Müller wahrscheinlich gemacht[1]).

Weiterhin ist die Formel der Hippolytischen Kirchenordnung (bzw. der äthiopischen Version der von Achelis sogenannten „Ägyptischen Kirchenordnung") wohl zu beachten. Denn wenn wir sie mit Connolly als Teil der Kirchenordnung des Hippolyt anerkennen, haben wir in ihr die älteste liturgische Überlieferung der Apotaxisformeln. Es heißt da noch ganz einfach: „Wir entsagen Dir, Satan und allen Deinen Engeln und allem Deinem unreinen Tun"[2]). — Nun sagt Kattenbusch von den Abrenuntiationsfragen des Gelasianum: „Noch füge ich bei, daß das Sakramentarium Gelasianum auch die einfachsten, vermutlich ältesten Abrenuntiationsfragen bietet . . ."[3]). Die Reihenfolge dieser Fragen ist: *diabolus — opera — pompae.* In der oben als Hippolytisch angenommenen Apotaxis der Kirchenordnung heißt es aber: „Satan — Engel — Tun". Mit einer kleinen Umstellung wäre das eben das gleiche wie im Gelasianum. Ob hier sich nicht altrömische Traditionszusammenhänge auftun? Wenn das aber so ist, dann wäre das ein Beweis, daß „*pompa*" und „Engel" einmal etwas Ähnliches bedeutet hätten. Daß wir mit dieser Deutung des ehemaligen Sinns der gelasianischen Absageformel auf dem richtigen Wege sind, scheint sich zu bestätigen durch den Gebrauch, den das Gelasianum von dem Wort *pompa* bei der Ankündigung der Taufskrutinien macht: *Scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri divinitus instruantur, imminere cognoscite. Ideoque sollicita devotione succedente sequente illa feria circa horam diei sextam convenire dignemini; ut caeleste mysterium, quo diabolus cum sua pompa destruitur, et ianua regni caelestis aperitur, inculpabili, Deo iuvante, ministerio peragere valeamus*[4]). Hier ist doch *pompa* offenbar persönlich gefaßt, bedeutet also wohl das Satansheer, nach dessen Vernichtung in der Taufe der Weg zum Himmel freisteht. Es wäre dann der im Gelasianum auftretende Plural *pompae* erst später hineingekommen, also der eine Sinn von *pompa* langsam von dem zweiten verdrängt worden. — Zu dem hinter Christus stehenden Engelsheer, dem Gegenstück zu der *pompa* des Satan, vgl. Lk 9,26, wo die Rede ist von der Parusie mit allen Engeln; ebenso 1 Tim 5,21; 2 Thess 1,7. — Auffallend ist, daß in den Väterschriften im Zusammenhang mit der Absage an die *pompa* des Satan oft die Engel genannt werden als das Heer Christi. Vgl. Augustin, De agone christiano; PL 40,291. — Ps-Augustin, PL 40,661. Chrysostomus, In Col. homil. 6,1; PG 62,342. — Testamentum Domini,

[1]) Zeitschrift f. d. neutest. Wissensch. 23 (1924) 226 und 28 (1929) 273. — Den Text der Formel siehe bei Achelis, Texte und Untersuchungen VI, 4 (Leipzig 1891) 96.

[2]) Connolly, The so-called Egyptian Church-Order (Cambridge 1916) 184.

[3]) Das Taufsymbol II, 486, A. 15.

[4]) Wilson 45.

Rahmani 125 f. — Origenes In Jes. Nave homil. 6, wo von den Engeln die Rede ist: *omnis caeli militia sub ipso (Christo) principe militat;* dagegen In Jes. Nave Homil. 15, wo mit genau den gleichen Worten von den Engeln des Satan gesagt wird: *sub eo (Satana) principe militantes spiritus sunt*[1]).

Man könnte nun nur noch fragen: warum wird dann schon in der Formel bei Tertullian immer unterschieden zwischen *angeli* und *pompa?* — Wohl deswegen, weil *pompa* der weitere Begriff ist, unter den nicht nur die Engel des Satan fallen, sondern alles, was irgendwie unter der Tyrannei des Weltfürsten steht. Dazu gehören allerdings vor allem die Engel, darum werden sie noch eigens genannt.

Man kann endlich noch die von Dölger als zuverlässig erklärten Akten des Soldaten Dasius anführen[2]). Einige Christen hatten an Festfeiern der Saturnalien teilgenommen. Dasius sagt von ihnen: „Sie haben in der Taufe bekannt, daß sie dem Teufel und seinen Pompae entsagen und nun leisten sie doch wieder dem Satan Kriegsdienste in schlechten und schändlichen Werken." Und dann heißt es von Dasius weiter: „Er aber . . . spuckte den Teufel mit seinen Pompae an und schloß sich dem Heerbann des gekreuzigten Christus an": κατέπτυσεν τὸν διάβολον σὺν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ὑπέζευξεν ἑαυτὸν τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ. Das Anspucken ist hier zwar bildlich gemeint. Aber man geht wohl nicht fehl, wenn man dennoch die Übersetzung = Pracht als viel zu schwach ansieht. Hier ist denn doch Pompa etwas viel Greifbareres, nämlich die Pompae an eben jenen Heidenfesten. Und die Teilnahme an ihnen ist Satans-Militärdienst, ist ein Teilhaben an seiner Pompa.

4. Die weitere Bedeutungsgeschichte des Wortes

Wir geben nun noch einen kurzen Überblick über die in zwei großen Linien verlaufende weitere Bedeutungsgeschichte des Wortes *pompa* in der Taufliturgie. Die Richtung ist grundgelegt in dem seltsamen Doppelsinn, den wir schon in der ursprünglichen Bedeutung fanden: „Pompa" und „Pracht". Solange die heidnische Kultur ihren Einfluß auf die Christen ausüben konnte, mußte die schon bei Tertullian sich bildende Gleichstellung: Pompa = Theater, Zirkus, Schauspiel lebendig bleiben; ebenso lebendig aber auch das Wissen um den sakralen Zusammenhang dieser „weltlichen" Dinge mit dem Götterdienst und damit letztlich mit dem „Weltfürsten", dem man in der Taufe abschwor. Das ist die eine Linie. — Die andere geht in der Richtung, die mit der Bedeutung „Pracht" grundgelegt ist. Sie wird sich (immer unterstützt von der in gleicher Richtung verlaufenden Bedeutungswandlung des Wortes in der Profansprache) in dem Maß verstärken, in dem mit

[1]) Bährens VII, 324, Z. 20; 390, Z. 5.

[2]) Vgl. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 18 f.; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten (Tübingen 1913) 83.

den sich christlich gestaltenden Kulturverhältnissen das Verständnis für den ersten Sinn verloren geht[1]).

a) Schon Minucius Felix erblickt den Grund der scharfen Ablehnung all der Spiele und Theater durch die Christen in ihrem sakralen Ursprung und ihrer Sündhaftigkeit: *merito malis voluptatibus et pompis vestris et spectaculis abstinemus, quorum et de sacris originem novimus et noxia blandimenta*[2]). Es sind eben diese Pompae ein Sichtbarwerden jener *pompa diaboli*, der man in der Taufe entsagt hat. Im Laufe der Zeit wurde denn diese Gleichstellung sozusagen zur amtlichen Erklärung des liturgischen Worts. Pompae und Theater sind nach den Apostolischen Konstitutionen den Christen untersagt: φεύγετε δὴ καὶ τὰ ἀπρεπῆ τῶν θεαμάτων, τὰ θέατρα . . . καὶ τὰς Ἑλληνικὰς πομπάς[3]). Selbst in der liturgischen Formel der Apotaxis begnügt man sich nicht mehr mit der alten Kürze; da muß alles aufgezählt werden, was in irgend einem Zusammenhang mit den bösen Geistern steht: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν[4]).

In der prachtvollen Erklärung der Apotaxisformel, die Cyrill von Jerusalem seinen Täuflingen gibt, ist diese Gleichstellung vollkommen geworden. „Pompa des Teufels ist die Theaterleidenschaft, Pferderennen, Treibjagden und alle diese Eitelkeiten"[5]). Πομπή scheint hier das gleiche zu sein wie ματαιότης. Und doch, wenn wir genauer zusehen, ist auch bei Cyrill noch sehr deutlich der ursprüngliche Sinn des Wortes zu finden. Cyrill rechnet zum „Pomp des Teufels" auch die Opferspeisen, die man vor den Tempeln feilhält. Durch die Dämonen-Epiklese, sagt er, gehören diese Dinge zur Pompa des Teufels: τῇ τοῦ διαβόλου πομπῇ ἐγκα-

[1]) Erst von den durch die genauere Untersuchung des Profansinnes gewonnenen Einsichten her verstehen wir diese weitere Geschichte des Wortsinns von *pompa*. Es ist also nicht „subjektives Ermessen" der einzelnen Schriftsteller, das die verschiedenen Bedeutungen willkürlich einführt, sondern der in der Wortgeschichte grundgelegte Doppelsinn, der sich in den vielen Teilsinnen offenbart. Wohl unterliegt das Wort „einem steten Wechsel" (Köhne 13), aber dieser Wechsel ist sprachpsychologisch genau geregelt.

[2]) Octavius 37,11 (Halm [CSEL II] 53, Z. 13); 12,5 (II, 17, Z. 4): *non pompis interestis.*

[3]) Ap. Konst. II, 62,2 (Funk I, 177, Z. 30); vgl. ebd. II, 61,2 (Funk I, 177, Z. 5): ἀλλ' ἤδη καὶ πομπαῖς Ἑλλήνων συντρέχεις καὶ ἐπὶ τὰ θέατρα ἐπείγῃ.

[4]) Ap. Konst. VII, 41,2 (Funk I, 444, Z. 11 f.).

[5]) Cat. Mystag. I, 6 (PG 33,1069 C): πομπὴ δὲ διαβόλου ἐστὶ θεατρομανίαι καὶ ἱπποδρομίαι, κυνηγεσία καὶ πᾶσα τοιαύτη ματαιότης.

ταλέγεται[1]). Was heißt das? Wir erfahren es von Cyrill selbst. Diese Speisen sind an sich rein und harmlos. Aber wie bei der Epiklese des Meßopfers aus Brot der Leib des Herrn wird, wie durch die Geistepiklese aus Wasser das Taufwasser wird[2]), so wird durch die Dämonenepiklese aus gewöhnlichen Speisen „Speise des Satan-Pomps": τὰ βρώματα τῆς πομπῆς τοῦ Σατανᾶ τῇ ἰδίᾳ φύσει λιτὰ ὄντα τῇ ἐπικλήσει τῶν δαιμόνων βέβηλα γίνεται[3]). Was heißt hier τὰ βρώματα τῆς πομπῆς τοῦ Σατανᾶ? Muß man da nicht an die seltsame Lehre des Origenes denken, der die lauen Christen, die das Opfer für belanglos ansahen, also beschreibt: „Es gibt Leute, ... die die Lehre von den Dämonen nicht in Erwägung ziehen, nämlich daß die Dämonen, um in dieser dichten, die Erde umgebenden Luft verweilen zu können, einer Nahrung von Opferdampf bedürfen und deshalb achtgeben, wo sie immer Fettdampf und Opferblut und Weihrauch finden". Diese Christen sind am Bösen, das diese Dämonen wirken, mitschuldig. Denn ohne ihre Opfer „und die Nahrungsmittel, welche geeignet sind für ihre (der Dämonen) Leiber, könnten diese nicht auf der Erde verbleiben"[4]). Opferfleisch ist also „Speise der Teufels-Pompa", eben der Dämonen. Fällt damit nicht auch ein neues Licht auf das Wort des Tertullian: von den *pultes pridianae: sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt*[5])?

Ganz ähnlich denkt Chrysostomus. Auch für ihn ist die *pompa Satanae* zunächst und vor allem das Theater: πομπὴ δὲ σατανική ἐστιν θέατρα καὶ ἱπποδρομίαι καὶ πᾶσα ἁμαρτία[6]). Der Grund ist klar: das Theater ist eben dem Satan verfallen und dort fallen ihm die Seelen zur Beute. Es gehört darum überhaupt alles, was irgendwie in besonderer Weise unter der Gewalt der Dämonen steht, zur πομπὴ τοῦ Σατανᾶ. Und gerade unter dem Einfluß der ursprünglichen Bedeutung des Wortes schildert Chrysostomus diese Pompa des Satan. Die Taufe ist ein Austreten aus der Taxis des Tyrannen und ein Überlaufen zum König[7]). Aber der

[1]) Cat. myst. I, 7; PG 33,1072 A.

[2]) Cat. III, 3; PG 33,429 A.

[3]) Cat. myst. I, 7; PG 33,1072 B.

[4]) Protr. in martyr. 45 (Koetschau I, 41, Z. 17 ff.).

[5]) De spect. 12 (XX, 15, Z. 7).

[6]) Ad illumin. cat. II, 4; PG 49,239.

[7]) In 2. Cor. homil. 2,7 (PG 61,402): ἀναμνήσθητε γοῦν τῶν ῥημάτων ἐκείνων, δι' ὧν ἀπετάξασθε αὐτοῦ τῇ τυραννίδι γόνυ κλίναντες καὶ πρὸς τὸν Βασιλέα αὐτομολήσαντες. — Die Apotaxisformeln, die uns Chrysostomus überliefert, sind voneinander verschieden; die eine gibt wohl den Text von Konstantinopel, die andere den von Antiochien. Die antiochenische Formel lautet: ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου, während in Kon-

Satan feiert doch noch seine Pompae. An ihnen darf der Christ niemals teilnehmen. Diese satanischen Pompae sind die Hochzeitszüge[1]), die Lustbarkeiten im Hain von Daphne[2]); bei all diesen Gelegenheiten steht als στρατηγός hinter seiner πομπή, hinter seiner Taxis, der Satan selbst, zusammen mit seinen Dämonen[3]), die durch diese *pompa* herbeigerufen werden[4]). — Wir sehen: auch hier ist noch der alte Sinn lebendig, und der Grund, warum man für gewöhnlich *pompa* einfach gleichsetzt mit „Theater", ist nur der, daß sich eben dort vor allem die Satans-Pompa der Dämonen am meisten zeigen kann.

Es gehört eben zu dieser *pompa Satanae*, wie die Apotaxisformel der Apostolischen Konstitutionen sagt πάντα τὰ ὑπ'αὐτόν, alles, was irgendwie mit Satan zu tun hat. Schon Origenes erklärt als *pompae* und *opera diaboli* vor allem die *disciplina diabolica, astrologia, magica, doctrina contra Dei pieta-*

---

stantinopel noch beigefügt wird: καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου. Beidemal steht im Gegensatz zu den Ap. Koust. der Singular. τῇ πομπῇ. Vgl. Ad. illumin. cat. II, 4; PG 49,240 und In Col. homil. 6,4; PG 62,342.

[1]) Über die Hochzeitsgebräuche und die Musik als πομπὴ τοῦ διαβόλου vor allem bei Chrysostomus vgl. neuestens Joh. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Münster 1930) 180 ff. — Hier wird sehr gut hervorgehoben, daß Musik und Gesang vor allem wegen ihres sakralen Zusammenhangs mit den Göttern und damit mit den Dämonen zur *pompa diaboli* gehören. Aber aus den zitierten Stellen wird auch klar, daß die Übersetzung „Teufelspomp" nicht überall zutreffend ist. Chrysostomus denkt offenbar an eine „Teufels-Pompa". Vgl. die Pompa der tanzenden Weichlinge, In Col. 4 homil. 12,4 (PG 62,386): πάντως ἄσχημον . . . μαλακοὺς ἄνδρας καὶ ὀρχουμένους καὶ πᾶσαν τὴν πομπὴν τὴν σατανικὴν ἐπεισάγειν τῇ οἰκίᾳ. An der gleichen Stelle werden die Engelschöre der Pompa der Flötenspieler entgegengestellt (PG 62,389). — Oft ist der Teufel zufrieden, wenn er nur den Bräutigam in seiner Pompa durch die Straßen führen kann, In 1. Cor. homil. 12,6 (PG 61,104): καὶ ἐκπομπεῦσαι τὸν νυμφίον διὰ τῆς ἀγορᾶς.

[2]) In Julianum mart. homil. 4; PG 50,674. Wiederum werden hier die Tänze und Reigen der Männer eine Teufels-Pompa genannt. Satan ist gegen in ihrer Mitte, gerufen durch diese δαιμονικὴ πομπή. Daß diese Pompa den Christen an die Taufabsage erinnert, zeigt das Mahnwort des Predigers: σὺ δὲ ἀπετάξω πάσῃ ταύτῃ πομπῇ καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ λατρείᾳ συνετάξω. — Zu diesen Festen in Daphne vgl. Victor Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften, III: Antiocheia (Gütersloh 1930) 216. 299.

[3]) In Genes. homil. 56,2 (PG 54,488) sagt er, die Hochzeitsgebräuche seien von solcher Schamlosigkeit, ὡς εἰκὸς τὸν διάβολον στρατηγοῦντα ταῦτα ἅπαντα ἐπιδείγνυσθαι. Hinter all dem Teufels-Pomp steht der Satan, In Col. 4. homil. 12,6 (PG 62,389): καὶ στρατηγεῖ λοιπὸν ὁ διάβολος τῶν αὐτοῦ ταγμάτων.

[4]) Über diese Dämonenepiklese durch die *pompae* vgl. Quasten 40 ff.; 183, A. 11.

tem[1]). Und die Apostolischen Konstutionen zählen auf: ἐπαοιδίας, κληδόνας, μαντείας, καθαρισμοὺς, νεκρομαντείας. Ebenso Chrysostomus: παραντήρησις ἡμερῶν, καὶ κληδόνες καὶ σύμβολα[2]). In der Apotaxisformel des Testamentum Domini fehlt zwar das Wort *pompa*. Der Sinn bleibt der gleiche: *Abrenuntio, tibi, Satanas, tuoque universo cultui, tuis scenis, tuis cupiditatibus cunctis tuis operibus*[3]). Und vorher, in dem Gebet zum Taufexorzismus, heißt es: *cessare fac a servis tuis qui in te nominati sunt, Satanae arma, omnem magiam, incantamenta, idolorum cultum, divinationem, astrologiam, necromantiam, stellarum observationem* ...[4]).

Im Westen ist die Entwicklung ähnlich. Auch hier ist seit Tertullian die *pompa diaboli* vor allem das Theater. Ps-Augustin erklärt die *pompa diaboli* als das Vergnügen und die Leidenschaft an Theater und Zirkus: ... *sed si te pompa illa, figura equorum, compositio curruum, ornatus et auriga superstantis ... si te haec pompa delectat* ...[5]). Und er mahnt, der Christ solle sich an den wahren *pompae*, den Schauspielen der Hl. Schrift ergötzen, an dem Wagen des Elias, an dem Heer des Pharao. In einer anderenTaufhomilie des fünften Jahrhunderts wird erklärt: *pompae diaboli sunt quaeque illicita desideria, quae turpant animam, desideria carnis, desideria oculorum, ambitiones saeculi, voluptates, insana superibia*[6]). Daß man *voluptates* hier und in manchen gallikanischen Abrenuntiationsformeln einfachhin mit „Theater" geben kann, zeigt der Titel, den in Rom der für die Spiele verantwortliche Tribun führte: *tribunus voluptatum*[7]). *Das wäre also* das gleiche wie *pompa*.

Wir verstehen daraus, wie ein unbekannter Prediger jener Tage den Täuflingen zurufen konnte, es sei unerhört, *post modicum* (nach der Taufe) *in spectaculis cum histrionibus clamare. Quid tibi cum pompis diaboli quibus renuntiasti*[8])? Und Commodian faßt alle diese Gedanken zusammen, die man damals aus dem Wort *pompa* bei der Taufabsage heraushörte:

---

[1]) In Numer. homil. 12,4 (Bährens VII, 106, Z. 5).

[2]) Ap. Konst. II, 62,2 (Funk I, 177, Z. 30). — Chrysostomus, Ad illumin. cat. II, 4; PG 49,239.

[3]) Testamentum Domini, Rahmani 129.

[4]) Ebd. 125.

[5]) De Symbol. ad Cat. II, 2; PL 40,638.

[6]) PL 40,652.

[7]) Darauf macht Lejay in dem eingangs zitierten Artikel aufmerksam (vgl. Cassiodorus, Variarum libri VII, 10; PL 69,715).

[8]) PL 40,661.

Cum caterva Mali pergis ad spectacula rana
ubi a Satana fragoribus pompa paratur.
Licere persuades tibi quodcumque placebit.
Altissimi prolis cum filiis Zabuli mixta
respicere nunc vis, cui renuntiasti, priora[1]).

Daran also dachte man, wenn man mit der an sich so schlichten römischen Formel die Absage an Satan vollzog. Aber man sprach auch ausdrücklich von den *spectacula* und *pompae;* bei Salvian von Marseille ist eine Formel überliefert: *abrenuntio, inquis, diabolo, pompis, spectaculis et operibus eius. Pompae* und *spectacula* sind das Gleiche. *Diabolus autem in spectaculis est et pompis suis*[2]). *Dum ad spectacula remeas, ad diabolum te redire cognoscas.* — Mit Salvian hört auch im Westen diese Erklärung von *pompa* auf. Man weiß bald nichts mehr von dieser Bedeutung.

b) Wir haben gesehen, daß auch in der Profansprache das Wort πομπή schon früh zur Bedeutung „Pracht" gelangte, mit der Nebenbedeutung allerdings von „zur Schau stellen", „unbeständiger Prunk"[3]). Wir wissen auch, daß man bei der Apotaxis allem absagte, was zu „dieser Welt" gehört; diese dem Bösen verfallene Welt ist aber vor allem ἀλαζονεία τοῦ βίου, ist φιλαργυρία[4]). Goldgier ist nach einem Wort des Clemens von Alexandrien eine „Akropolis des Schlechten"[5]). Hochmut des Lebens und *pompa* im Sinne von Pracht bedeuten demnach das Gleiche, sind mit einem Wort „weltlich". Darum kann wiederum Clemens die Christen mahnen: „Hütet euch vor der Sehnsucht nach den Dingen dieser Welt", „folgt Christus nach, ledig alles Hochmuts, ledig all des leeren Pomps": ἕπου τῷ θεῷ, γυμνὸς ἀλαζονείας,

[1]) Instructionum lib. II, 16 (Dombart [CSEL XV] 79, Z. 4). — Quasten a. a. O. 185, A. 17 verweist auf Instr. lib. II, 29 (Dombart 86, Z. 16) wo Commodian auch den Tanz zur *pompa zabuli* rechnet.

[2]) De gubernatione Dei VI, 3 (Pauly [CSEL VIII] 133, Z. 25; 134, Z. 2). — Vgl. dazu noch Nicetas von Remesiana, Expl. Symboli (PL 52,867 A; 874 A): *Deinde renuntiat operibus eius malis, et culturae, idolis, sortibus et auguriis, pompis et theatris, fornicationibus, ebrietatibus, choris atque mendaciis.*

[3]) Wenn z. B. Prudentius bei der Beschreibung der Paulsbasilika in Rom von der *regia pompa* spricht, die man dort schaut, so ist bei diesem Wortgebrauch vom alten Sinn aber auch nichts mehr zu spüren. Vgl. Perist. XII, 47 (Bergman [CSEL LXI] 422, Z. 15). — Dagegen spricht Prudentius auch einmal von den *spectacula tristia amphitheatralis pompae:* Contr. Symm. I, 385 (Bergman 233, Z. 22).

[4]) Vgl. 1 Jo 2,16; 1 Tim 6,9; 3,6.

[5]) Paed. II, 2,38,5 (Stählin I, 180, Z. 18; 181, Z. 4): φιλαργυρία ἀκρόπολίς ἐστιν τῆς κακίας. Das Wort ist uralt.

γυμνὸς ἐπιχήρου πομπῆς[1]). Es wäre also schon von hier aus erklärlich, wenn man bei der Absage an Satan und an alles, was zu seiner Taxis gehört, in dem Wort *pompa* immer mehr die dem Teufel verfallene Pracht dieser Welt gesehen hätte.

Es wurde jedoch diese Bedeutungsentwicklung noch von einer anderen Seite her unterstützt. In der Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts lebt die Überzeugung, daß die „Pracht der Welt" noch in einem viel engeren Zusammenhang mit dem Satan und seinen Dämonen steht. Durch das Buch Henoch[2]) dringt in christliche Kreise die Legende, die Kenntnis von Gold, Edelsteinen, Perlen und den übrigen Dingen, die zu der Pracht der Welt gehören, sei den Menschen von jenen Engeln vermittelt worden, die nach ihrem Fall sich mit den Töchtern der Menschen vermischten. Seither verfällt jeder mit der Liebe zu diesen Dingen der Gewalt dieser Dämonen. „Leichenpomp" nennt darum Tertullian diese Weltpracht[3]). Und da eben diese Dämonen „die Engel sind, denen wir bei der Taufe entsagen"[4]) ist ein Hauptgegenstand der Apotaxis auch die „Pracht", die uns von diesen Dämonen gelehrt wurde.

Es war darum strenge Vorschrift, daß die Täuflinge sich vor dem Hineinsteigen in das Taufbecken alles Goldschmucks entledigten. Schon die Kirchenordnung Hippolyts schreibt vor: *Ne sinas quemquam rem alienam secum in aquam ferre*[5]). Was dieses *alienum* ist, sagen klar die Canones Hippolyti: *ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis*[6]). So sehr glaubte man diese Dinge der Macht des Satans verfallen, daß man fürchtete, die Wirkung der Taufe könne durch diese Anwesenheit der Dämonen verringert werden. Im Testamentum Domini finden wir die gleiche Vorschrift. Und der Priester betet im Exorzismusgebet vorher ausdrücklich: *expelle auri cupidinem arrogantem, argentique cupidinem furentem*[7]).

So erscheint denn bei Cyprian schon als Hauptbedeutung der *pompa*, der wir bei der Taufe entsagen, Pracht

[1]) Paed. II, 2,36,1 (I, 178, Z. 24). Vgl. ebd. Z. 20: νοσοῦντες περὶ τὰ κοσμικά.

[2]) Siehe die Verteidigung seiner Zuverlässigkeit bei Tertullian, De cultu femin. I, 3 (PL 1,1307 B); die betreffenden Stellen im Buche Henoch VIII, 1 (Flemming 26); vgl. dazu die Excerpta Theod. bei Clemens Alex., besonders Nr. 83 (Stählin III, 132, Z. 15).

[3]) De cultu fem. I, 1; PL 1,1305 B.

[4]) Ebd. I, 2 (PL 1,1306 C): *hi sunt nempe angeli quos iudicaturi sumus, hi sunt angeli quibus in lavacro renuntiamus.*

[5]) Text bei Achelis, Texte u. Unters. VI, 4, 95.

[6]) Achelis 95; vgl. dazu Dölger, Exorzismus 112.

[7]) Testamentum Domini, Rahmani 125.

der Welt, Reichtum, Geldgier. Wenn Cyprian in seinen Schriften die Abrenuntiatio der Taufe erwähnt, sagt er zwar meist nur: *saeculo renuntiavimus*[1]). Aber wir wissen ja, was mit dem Wort *saeculum* gemeint ist: alles Gottwidrige, alles, was gegen Christus ist[2]). Das ist aber nun vor allem die Sucht nach Reichtum; denn wer nicht allem widersagt (ein Wortspiel mit *renuntiare* Lk 14,33 und dem liturgischen *abrenuntiare)* kann nicht Christi Jünger sein.

In der Erklärung des Vaterunsers sagt Cyprian darum, die Bitte nur um das tägliche Brot sei selbstverständlich für den, der allem widersagt hat: *qui saeculo renuntiavimus et divitias eius et pompas fide gratiae spiritalis abiecimus, cibum nobis tantum petamus et victum, quando instruat Dominus et dicat: qui non renuntiat omnibus* ...[3]). Und die Jungfrauen werden ermahnt: *ceterum quaecumque terrena sunt in saeculo accepta et hic cum saeculo remansura tam contemni debent quam mundus ipse contemnitur, cuius pompis et deliciis iam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad Deum venimus*[4]).

Augustinus hat uns in seinem Büchlein, das ganz im Geist der Tradition den Kampf mit dem „Weltfürsten" und seinem Heer, beschreibt, eine Formel mitgeteilt, in der diese *pompae* des Satan genannt werden zusammen mit seinen *corruptelae: abrenuntiavimus corruptelis et pompis et angelis eius*[5]). Goldgier und Theater werden an einer anderen Stelle zusammen als verwerflich gebrandmarkt: *ornari vis auro? orna potius aurum. Aurum habet scortator, fornicator, luxuriator. Edit pompaticos ludos, insana munera donat histrionibus, esurientibus pauperibus non donat, non est*

---

[1]) Vgl. die Stellen: De lapsis 8 (Hartel [CSEL III] 242, Z. 24): *qui iam diabolo renuntiarerat et saeculo.* — Ad Fortun. de exh. mart. (III, 328, Z. 19): *ne ad diabolum rursum et ad saeculum quibus renuntiarimus et unde evasimus revertamur.* — De bono patientiae 12 (III, 406, Z. 3): *qui diabolo et mundo renuntiavimus, pressuras et infestationes diaboli et mundi crebrius ac violentius patimur.* — Epist. 13,5 (III, 508, Z. 13); *saeculo renuntiaveramus cum baptizati sumus.* — Auch bei Origenes erscheint darum *saeculum* als Sammelbegriff für alle dem Teufel verfallenen und Christus feindlichen Dinge, denen man bei der Taufe entsagt. Vgl. In Jesu Nave hom. 26,2 (Bährens VII, 459, Z. 8): *quid nos iurat in baptismo saeculo renuntiasse et morum pristinas sordes ... retinere?* — In Jud. hom. 4,2 (Bährens VII, 489, Z. 12): *posteaquam tuleris crucem tuam et secutus fueris Christum, posteaquam saeculo renuntiasti et his quae in saeculo sunt, noli retro respicere.*

[2]) *Stare illic potuit Dei servus et loqui et renuntiare Christo, qui iam diabolo renuntiarerat et saeculo?* De lapsis 8 (III, 242, Z. 23).

[3]) De domin. orat. 19 (III, 281, Z. 3 ff.).

[4]) De habitu virg. 7 (III, 192, Z. 17 ff.). [5]) De agone Christ. 1; PL 40,291 B.

decus auri[1]). — Perlenschmuck und die Gier darnach gehören nach Chrysostomus ebenfalls zu dem satanischen Pomp. ἡ γὰρ περὶ τὸν κόσμον τῶν μαργαριτῶν μανία πομπὴ σατανικὴ ἐστιν[2]). Die Beispiele könnten noch vermehrt werden. Aber wir sehen schon klar. Die allgemeine Entwicklung des Wortsinns für *pompa* gewinnt auch für die Erklärung des liturgischen Wortes die Oberhand. Es bleibt die Erklärung, die schon im fünften Jahrhundert bei Ps-Augustin erscheint: *pompae diaboli sunt ... desideria carnis, desideria oculorum, ambitiones saeculi, voluptates, insana superbia*[3]). Sie bleibt auch für das beginnende Mittelalter. Die von Karl dem Großen für sein Reich veranlaßten Taufbücher sind gerade auch dafür sehr lehrreich. Theodulf von Orleans schreibt: *Pompae igitur eius (diaboli) sunt ambitio, arrogantia, vana gloria et cetera huiusmodi quae de fonte superbiae procedere dignoscuntur*[4]). Er hat offenbar das Gefühl, daß das Wort *pompa* seinen Lesern nicht mehr verständlich ist. Er beruft sich darum für diese Erklärung auf die uns schon bekannte Stelle aus der Hieronymusübersetzung bei Amos 6,1: *pompam enim ambitionem sive iactantiam et his similia intelligi debere propheticus sermo demonstrat cum dicit:* (folgt Amos 6,1). Ebenso ist ihm Prudentius Zeuge für seine Erklärung. Er zitiert aus der Psychomachia: *Pompa ostentatrix vani splendoris inani*[5]). Und er macht sich Gedanken, wie sich denn die *pompae* von den *opera* unterscheiden, denen man auch entsagt. Die *opera diaboli* sind die sieben Hauptsünden. Die *pompae diaboli* aber sind die aus dem Hochmut entspringenden Sünden, weil diese dem Teufel besonders eigen sind. Ganz ähnlich schreibt Jesse von Amiens: *Pompae diaboli sunt vitia mortifera, quae primo homini ipso consentiente immisit, id est, superbia, vana gloria et cetera quae ad homines omnes pervenerunt secundum Apostolum* (folgt Röm 5,12)[6]). — Noch bescheidener ist Magnus von Sens: *Ideo abrenuntiat diabolo et omnibus pompis eius, id est, vitiis*[7]).

Die Geschichte des Wortes πομπή — *pompa* ist in vieler Hinsicht sehr lehrreich. Wir sehen, wie das aus einer Welt lebendiger Vorstellungen heraus gebildete Wort mit der den liturgischen Formeln eigenen sakralen Beständigkeit weitergegeben wird, wie man seinen „sakral-militärischen" Charakter langsam vergißt, wie das Wort unter dem Einfluß der Profansprache allmählich konkretisiert

[1]) Sermo 21 in Ps. 63,11; PL 38,158 B.
[2]) Cat. ad illumin. II, 5; PG 49,239 A.
[3]) PL 40,652 B.
[4]) De baptismo 1; PL 105,230.
[5]) Vgl. Psychomachia 440 (Bergman 190, Z. 1).
[6]) PL 105,788 B.
[7]) PL 102,982 C.

wird, losgelöst wird von seiner ursprünglichen, aus der Sprache der urchristlichen Tauftheologie erklärten Bildhaftigkeit, und dadurch (zusammen mit dem Einfluß der heidnischen Kulturwelt) einfachhin gleichgestellt wird mit Theater, Zirkus, Spielleidenschaft, Festumzügen, wie endlich an der Wende zur neuen Zeit diese „Worthülse" gefüllt wird mit einem neuen Sinn, der von der lebendigen Fülle des Ursprungs nur noch eine leise Ahnung weckt. — Die Geschichte dieses Wortes ist ferner ein zwar kleiner, aber richtungweisender Ausschnitt aus der großen Geschichte der Tauftheologie: man kann an ihr den Verlauf der altkirchlichen Theologie über die Taufe geradezu ablesen. Dieses Wort, gebildet aus den in der urchristlichen Theologie geradezu zentralen Taufgedanken, nimmt teil an jenem Vorgang, der für die theologische Entwicklung zum frühen Mittelalter hin so typisch ist: an der Verschiebung des ganzen Taufkomplexes aus dem Mittelpunkt weg und damit an der stets wachsenden Nichtbeachtung, die dem Taufmysterium und seiner zentralen Stellung innerhalb des organischen Aufbaus der Glaubenstatsachen zuteil wurde. Nichts ist für diesen Vorgang charakteristischer als die Geschichte des Wortes *pompa* von der Fülle seiner Bedeutung als Triumphzug bis zu dem schmächtigen, moralischen Sinn von *vitia*. — Für die Liturgiegeschichte im besonderen wäre noch mehr als von dieser Untersuchung über die Sinngeschichte des Wortes von einer Aufgabe zu erwarten, die hier nicht geleistet werden konnte und die Kattenbusch bereits als dringend notwendig erkannt hat: „Es bleibt noch eine Aufgabe, einmal alle erhaltenen Abrenuntiations-Formeln zusammenzustellen und kritisch zu vergleichen"[1]). Es würde sich wohl herausstellen, daß gerade diese Formeln manchen neuen Weg durch das Dunkel der Liturgiegeschichte weisen könnten. — Endlich ist diese Untersuchung auch ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit. Um das zu verstehen, muß man die herrlichen Mahnworte etwa des heiligen Chrysostomus lesen, die er an die Apotaxis anknüpft, muß man aus Augustin oder Tertullian, ja noch aus Nicetas oder Salvian die Wirkung der immer wieder vor die Seele gerufenen Taufabsage erahnen — und damit etwa die Hilflosigkeit vergleichen, mit der das Wort *pompa* später und heute „erklärt" wird, die Bedeutungslosigkeit, zu der heute die wunderbare Taufliturgie immer noch für das praktische Tugendleben herabgesunken ist. Vielleicht kann die Geschichte des Wortes *pompa* auch etwas dazu beitragen, die uralte Mahnung des Origenes zu erfüllen, „daß uns die tiefere Begründung der kirchlichen Gebräuche immer geläufiger werde."

[1]) Das Taufsymbol II, 970, A. 15.

Kleinere Beiträge

Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten Mittelalters

Von Ludwig Hertling S. J.—Innsbruck

Die vorige Textreihe[1]), die vor allem jüngere Texte bis zum 12. Jahrhundert umfaßte, sollte in die Eigenart des hagiographischen Materials einführen und zeigen, was es für die Bußgeschichte zu leisten vermag und was nicht. Schon bei diesen Stücken ist es schwer genug, sie jedesmal in die uns bekannten Linien der Bußgeschichte einzureihen. Noch schwieriger gestaltet sich dies bei den folgenden Texten aus dem 5. bis zum 7. Jahrhundert. Es soll daher betont werden, daß durch die bloße Aufnahme in diese Sammlung kein Urteil gefällt werden soll über die Fragen, ob sakramentale Buße oder nichtsakramentale, öffentliche oder geheime. Nur das eine scheint bei diesen Texten sicher, daß es sich überhaupt um einen Bußvorgang handelt.

Wenn wir die Elemente dieses Vorgangs näher zu bestimmen suchen, so ergeben sich etwa folgende: Sünde *(peccatum, crimen, facinus* usw.), Reue *(compunctio, lacrymae)*, Bekenntnis *(confessio)* und zwar vor dem Priester (Bischof, Abt), Ermahnung *(increpatio)*, Bußleistung *(praeceptum, imposita poenitentia)*, Lossprechung *(venia, indulgentia, absolutio)* und zwar in irgendwie liturgischer Form *(oratio)*, endlich Besserung *(emendatio, conversio morum)*[2]).

Alle diese Elemente finden wir nur selten vereinigt. Aber einzelne charakteristische davon, z. B. *compunctio — confessio — praeceptum — venia* oder: *confessio — oratio — absolutio* deuten doch darauf hin, daß wir es im Grund mit demselben Vorgang zu tun haben.

Wir müssen uns nämlich immer die Eigenart des Materials vor Augen halten. Kein einziger aller dieser Texte ist ja in der Absicht erzählt, Aufschlüsse zu geben über die Praxis oder gar die Theorie der Buße. Die Pointe der Erzählung liegt an anderer Stelle, der Bußvorgang wird nur gestreift.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift in diesem Jahrgang S. 109—123.

[2]) Am vollständigsten (mit Ausnahme der *oratio*) sind diese Elemente beisammen in der parodistischen Erzählung von der Buße der Raben in der Vita S. Cuthberti, s. unten Text 65.

Ferner bringt es die Eigenart des Materials mit sich, daß wir es fast immer mit Ausnahmefällen zu tun haben. Die einzelne Geschichte wird ja meist nur deshalb erzählt, weil der Bußvorgang sich nicht in der gewöhnlichen Weise abgespielt hat, sei es, daß ein göttliches Strafgericht dazwischen kommt, oder daß der Priester die Sünde durch göttliche Erleuchtung schon kennt usw. Es sind also fast immer untypische Fälle. Dieser Fehler läßt sich jedoch dadurch einigermaßen ausgleichen, daß man möglichst reichliches Material heranzieht[1]).

I. Buße und Conversio zum Mönchsstand

47.

4. Jahrhundert. Martin von Tours. — Martin wird belauscht, wie er mit den Dämonen Zwiesprache hält. Sie werfen ihm vor, er habe solche in sein Kloster aufgenommen, die durch Sünden die Taufe verloren hatten, und zählen die einzelnen Sünden auf. Martin antwortet, durch die Besserung des Lebens (im Mönchsstand) würden die früheren Sünden getilgt. Wer aufhöre zu sündigen, den müsse man lossprechen. Der Teufel behauptet daraufhin, es gebe überhaupt keine Nachlassung, und Martin erwidert ihm, ihm selbst, dem Teufel, könne der Herr noch verzeihen, wenn er nur Buße täte[2]).

48.

5./6. Jahrhundert. Severin. — Der Rugierkönig Friedrich läßt durch einen Miles die für die Armen gesammelten Sachen, besonders Kleider, rauben. Dieser gehorcht nur ungern und wird zur Strafe von unerträglichen Schmerzen befallen. Daraufhin beschließt er seine Sünden gutzumachen. Er nimmt die Lebensweise des heiligen (Mönchs-)Standes auf sich, entsagt dem Waffenhandwerk und widmet sich auf einer einsamen Insel dem himmlischen Kriegsdienst[3]).

49.

6. Jahrhundert. Fulgentius von Ruspe. — Bischof Fulgentius zieht sich ein Jahr vor seinem Tod in ein Inselkloster zurück, um sich ganz der Lesung, dem Gebet und dem Fasten zu widmen, als ob er gewußt hätte, daß sein Ende bevorstehe. So tut er aus allen Kräften Buße. Und obwohl sein ganzes Leben von seiner Conversio an, als er den Mönchsberuf auf sich genommen hatte, eine Zeit der Buße war usw.[4]).

---

[1]) Ich zitiere auch hier wieder die vereinzelt überlieferten Viten der Einfachheit halber nach den Acta Sanctorum und verweise für die sonstigen Ausgaben auf die laufende Nummer der Bibliotheca hagiographica latina (BHL).

[2]) *Cur intra monasterium aliquos ex fratribus, qui olim baptismum diversis erroribus perdidissent, conversos postea recepisset.* Sulp. Sever. CSEL 1,131.

[3]) *Is ergo velociter consilio meliore correxit errata. Suscepto namque professionis sanctae proposito, in insulae solitudine armis coelestibus mancipatus, militiae commutavit officium.* Eugippius, Vita Severini (geschr. 511) n. 54; BHL 7755/57.

[4]) *Sic ex toto corde suo poenitentiam gessit. Et quamvis tota vita eius, ex quo monachorum professionem conversus ex toto corde suscepit, poenitentiae fuerit tempus ...* Vita Fulgentii († 532). Jan. 1,32 n. 69; BHL 3208.

50.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Gildomer, ein *famulus fiscalis*, hatte am Sonntag gearbeitet. Darauf wurde ihm wunderbarerweise die Hand gelähmt. Germanus, der Bischof von Paris, betet über ihn, salbt die Hand und heilt ihn. Nachher macht er ihn zum Kleriker und befreit ihn so, damit die Heilung vollständig sei, von der Krankheit und von der Sünde[1]).

51.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Friardus und Sabaudus, der vorher Minister des Königs Clothar gewesen war, nehmen Buße auf sich und gehen auf eine Insel bei Nantes, um dort als Einsiedler zu leben[2]).

II. Buße der Mönche und Kleriker

52.

5./6. Jahrhundert. Lupicinus, Abt von Condat im franz. Jura. — Zwei Mönche wollen aus dem Kloster fliehen. Sie besprechen ihren Plan nachts im dunklen Oratorium. Auf einmal sagt der Abt Lupicinus aus einer Ecke: Da ihr jetzt das Gebet gesprochen habt, meine Kinder, so dürft ihr mir auch den Abschiedskuß nicht verweigern. Beide fallen ihm zu Füßen. Lupicinus gibt ihnen einen Kuß und sagt nichts weiter. Auch die beiden sprechen nicht mehr über den Vorfall, überzeugt, daß ihnen die Schuld verziehen sei, da ihr gütiger Vater die Zeichen ihrer Reue gesehen hatte[3]). Erst zwanzig Jahre später, nachdem der eine der beiden Mönche schon gestorben war, erzählt Lupicinus selbst die Geschichte und knüpft daran die Ermahnung: Nicht nur die Absicht der bösen Tat, sondern die Ausführung wird als Schuld angerechnet ... Was hätte ich damals davon gehabt, wenn ich ihren Entschluß nach der Strenge der Regel öffentlich bekannt gemacht hätte und die armen Reuigen entsprechend gestraft hätte? Ich hätte nur das erreicht, daß sie vor lauter Scham nach wenigen Tagen vielleicht in eine Sache zurückgefallen wären, die durch Gottes Erbarmung und durch reuige Genugtuung schon beendet war[4]).

---

[1]) *Quem clericum post effectum, et ut integrum salvum faceret, peste liberavit et crimine.* Ven. Fort., Vita S. Germani Ep. Paris. († 576). PL 88,460; BHL 3468.

[2]) *Ipse quoque et abbas Sabaudus ... poenitentiam accipientes Vindunitensem Namnetici territorii insulam sunt aggressi.* Greg. Tur., Vitae PP. n. 10; PL 71,1056.

[3]) *Hoc solummodo confidentes, quod possent habere de reatu veniam, quos taliter confusione propria paterna pietas senserat verberari.*

[4]) *Perspicite namque, quod non affectus rei tantummodo, sed effectus potius pensetur in culpam; et nec totum, quod male disponitur, in reatum, sed quod pessime perficitur, taxetur in noxam. Quid enim tunc lucri atque emolumenti quaesieram, si definitionem eorum pro severitate destrictione (destrictionis?) publicans, verecundos ac trepidos in congrua asperitate mulctassem? Hoc revera solummodo, quod verecundia impellente, post paucos forsitan dies arctius implicare compuleram, quae jam miserante Domino verecunda satisfactione cessave-*

53.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Der Archidiakon von Trier wird von Bischof Nicetius des *adulterium* beschuldigt. Er will sich am Grab des hl. Maximus vom Verdacht reinigen, kommt aber wunderbarerweise nicht hinzu und wird beim dritten Versuch vom Fieber ergriffen. In Todesangst bekennt er sein Vergehen und bittet das Volk um Fürbitte bei dem Heiligen und bei seinem Bischof. Sobald er das Bekenntnis abgelegt hat, verläßt ihn das Fieber und er wird von seinem Bischof wieder in Gnaden aufgenommen[1]).

54.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Armentarius, der Comes von Lyon, hat sich Übergriffe erlaubt. Bischof Nicetius schickt einen Presbyter zu ihm und dieser erhält eine zornige Antwort. Er berichtet die Antwort getreulich dem Bischof. Der Bischof sitzt gerade bei Tisch. Er sagt dem Presbyter: Weil du diese Worte, die der Zorn ausgestoßen hat, zu meinen Ohren gebracht hast, sollst du von meiner Hand keine Eulogien empfangen. Dann wendet er sich an den zu seiner Linken sitzenden Gregor von Tours, damals noch Diakon, und sagt ihm leise: Sage den Presbytern, sie sollen für ihn beten. Gregor sagt es ihnen, aber sie verstehen ihn nicht und schweigen. Der Bischof befiehlt darauf dem Diakon: So steh du auf und bete für ihn. Gregor erhebt sich ganz verlegen, küßt die Knie des Bischofs und betet für den Priester. Der Bischof gewährt ihm Nachlassung, reicht ihm die Eulogien und sagt: Ich bitte euch, geliebte Brüder, laßt unnütze Worte nicht meine Ohren beleidigen[2]).

55.

7. Jahrhundert. England. — Ein Bruder hatte den hl. Cuthbert bei seinen nächtlichen Gebetsübungen im Wasser beobachtet. Am folgenden Tag fällt er dem Heiligen zu Füßen und bittet weinend um Verzeihung und Nachlassung. Der Heilige antwortet ihm prophetisch (d. h. er erkennt im Geist, worum es sich handelt): Mein Bruder, was ist dir? Hast du etwa, um mich zu versuchen, dich näher an mich herangemacht, als du durftest? Auf eine Weise kann es dir jedoch auf dein Bekenntnis hin verziehen werden, wenn du ein Gelübde machst, es bei meinen Lebzeiten niemand zu erzählen.

---

runt. Sic ergo contumaces ac tumidi debent vehementius increpari, ita conscientiae humiliatione compuncti medicaminis sunt lenitate palpandi. Vita S. Lupicini († ca. 480). März 21,262 n. 5; BHL 5073.

[1]) *Crimen quo imputabatur, in discrimine mortis positus, est confessus, deprecans populum ut pro se vel sancti antistitis vel episcopi sui suffragia flagitaret. Sed statim ut confessus fuit, ab impulsu febris erutus, sui antistitis est in charitate receptus.* Greg. Tur., Gl. Conf. n. 93; PL 71,898.

[2]) *Dicitque mihi secretius: Loquere presbyteris, ut deprecentur pro eo. Cumque locutus fuissem, non intelligentes voluntatem Sancti silebant. Quod ille cernens. Tu, inquit, surge et deprecare pro eo. At ego cum trepidatione consurgens osculatus sum sancta eius genua, orans pro presbytero. Quo indulgente atque eulogias porrigente ait: Rogo, dilectissimi fratres, ut verba inutilia, quae ignave mussitantur, aures meas non verberent.* Greg. Tur., Vitae PP. n. 8: PL 71,1043.

Der Bruder gelobte und tat so, und ging mit dem Segen des Heiligen gerettet von dannen[1]).

56.

7. Jahrhundert. Italien. Bobbio. — Einige Mönche rebellieren gegen ihren Abt Attala. Der Anführer der Unzufriedenen wird von einem Fieber befallen und erklärt voll Angst, wenn er gesund würde, so wolle er zu Attala gehen und den Fehler durch das Heilmittel der Buße wieder gut machen[2]). Kaum hat er das gesagt, so stirbt er. Wie die andern sehen, daß die Auflehnung gegen den Mann Gottes so schwer gestraft wird, kehren sie zu Attala zurück, bekennen ihre Fehler und versprechen sich in allem zu bessern, wenn sie wieder aufgenommen würden[3]).

57.

7. Jahrhundert. Frankreich. Bourges. — Ein Schüler und Kleriker des Bischofs bittet um die Erlaubnis, nach Hause reisen zu dürfen. Der Bischof fürchtet, es könne ihm auf der weiten Reise etwas zustoßen und erlaubt es nicht. Der Kleriker geht dennoch, verirrt sich aber in der Nacht so, daß er in der Frühe wieder an seinem Ausgangspunkt ist. Er bittet nun den Bischof um Verzeihung für sein Vergehen, fällt ihm zu Füßen, gesteht alles der Reihe nach. Der Bischof, stets bereit zu verzeihen, erteilt ihm auf sein Bekenntnis hin sofort die Nachlassung[4]).

III. Buße der Laien

58.

6./7. Jahrhundert. Irland. — Ein frommer Jüngling aus Irland pilgert zu Columba auf die Insel Hy und bleibt einige Zeit bei ihm. Beim Abschied sagt er zu Columba: O Heiliger Gottes, wie soll ich in meinem Vaterland leben, wenn ich dir meine Sünden nicht mehr bekennen kann? Columba antwortet ihm: geh zu jenem Heiligen (Fintan) usw.[5]).

---

[1]) *Crastina autem die prosternens se ante pedes hominis Dei, flebili voce veniam indulgentiae deprecavit. Cui homo Dei prophetali voce respondit: Frater mi, quid est tibi? Numquid propius appropinquasti mihi tentando quam debuisti? Hoc tamen tibi confitenti uno modo indulgetur, si votum voveris, numquam te esse quamdiu vixero narraturum. Frater autem sic vovens et perficiens, benedictus et salvatus ab eo exiit.* Vita S. Cuthberti Ep. Lindisfarn. († 687). März 20,117, II 3; BHL 2019.

[2]) *Clamare coepit, se, si valuisset, ad b. Attalam venire velle, et admissi criminis damna poenitentiae medicamento lenire.*

[3]) *Plurimi eorum ad virum Dei remeant, suasque noxas confitentur seque in omnibus, si recipiantur, emendaturos, pollicentur.* Attala, Abt von Bobbio († 627), Vita von seinem Schüler Jonas von Bobbio. März 10, 42; BHL 742.

[4]) *A sacerdote denique, quem nihil puto lateret, veniam facinoris petit, genibus adhaeret Sancti, gesta per ordinem fatetur: ignoscit mens pietate promptissima, illico tribuit veniam confitenti.* Vita S. Sulpitii Pii Ep. Bituricen. († ca. 646). Jan. 17, 532 n. 32; BHL 7927.

[5]) *O Sancte Dei, quomodo in patria mea vivam, et tibi confitear peccata mea? Cui S. Columba ait: Vade ad virum sanctum illum ...* Fintan, Abt von Cluain-Ednech († 595), zeitgenössische Vita. Feb. 17, 17 n. 24; BHL 2993.

59.

6. Jahrhundert. Irland. — Eine *sanctimonialis*, eine Untergebene der hl. Ita, hat sich heimlich sittlich vergangen. Wie ihr Ita, übernatürlich erleuchtet, ihre Schuld vorhält, bekennt sie die Sache der Wahrheit gemäß und wird geheilt, indem sie Buße tut gemäß dem Befehl der hl. Ita[1]). — Ein ähnlicher Fall. Ita offenbart einer Jungfrau ein *adulterium*, worauf diese Buße tut[2]). — Ebenso tut ein Brudermörder Buße auf Befehl der hl. Ita[3]). — Nach einer Schlacht schickt Ita ihre Diener auf das Schlachtfeld. Sie sollen dort einen Verwundeten holen, der Ita versprochen hatte, Buße zu tun. Er wird gebracht und geheilt, tut Buße nach ihrem Befehl und stirbt (später?) eines seligen Todes[4]).

60.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Eine Frau hatte am Sonntag Wasser getragen. Ihre Hand war gelähmt worden. Sie geht zum Grab des hl. Hilarius von Poitiers. Während in der Kirche die Psalmen gesungen werden, bei der Absolution am Sonntag, wird sie geheilt, wie sie am Sonntag gesündigt hatte[5]).

61.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Bischof Nicetius predigt täglich dem Volk (in der Fastenzeit?), deckt die Sünden der einzelnen auf und betet unablässig um Nachlassung für die, die bekennen. Dadurch zog er sich viel Haß zu, daß er so freimütig die Sünden vieler bekannt machte[6]).

62.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Einem Mann ist im Streit ein Auge ausgeschlagen worden. Der Verwundete verfolgt seinen Feind, der in

[1]) *Confessa est veritatem rei et sanata est agens poenitentiam secundum jussionem S. Ythae.* Vita S. Itae († 570), fast zeitgenössisch. Jan. 15,345 n. 14; BHL 4497.

[2]) *At illa audiens suam iniquitatem ex ore famulae Dei, dignam egit poenitentiam, et anima eius saluti aeternae reddita est, postea degens vitam in sanctitate.* Vita S. Itae n. 15.

[3]) *Quidam vir occidit fratrem suum, et tactus poenitentia venit ad S. Ytham et egit poenitentiam secundum jussionem eius.* Vita S. Itae n. 24.

[4]) *Quaere illum ibi, qui promisit mihi agere poenitentiam et non egit, et invenies eum in strage belli latitantem et vulneratum . . . Et postea egit dignam poenitentiam secundum jussionem beatissimae Ythae et in vita beata obiit.* Vita S. Itae n. 32.

[5]) *Mulier in vico Tonaciaco, dum aquam ad opus suum deportaret die Dominico (non est meum nosse quo praeventa peccato) manus eius attracta est, venarum arefacto discursu . . . Et dum in Ecclesia psalleretur, similiter in absolutione die Dominico, quo praecesserat poena, secuta sunt gaudia.* Vita S. Hilarii von Ven. Fort. (?) II, 8; BHL 3885/7.

[6]) *Quotidie autem praedicabat Sacerdos populis, denudans crimina singulorum, et pro remissione deprecans assidue confitentium. Unde adversus eum saepius odii virus exarsit, quod tam veraciter multorum facinora publicaret.* Greg. Tur., Vitae PP. n. 17. PL 71,1080.

die Kirche flieht, und will ihn dem Asyl entreißen. Da beginnt auch sein anderes Auge zu erblinden. Er bekennt seine Sünden und sagt: Mit Recht trifft mich ein erbarmungsloses Gericht, weil ich selbst nicht Erbarmung geübt habe. Er wirft sich im Verein mit dem Volk, das zur Festfeier in der Kirche ist, vor dem Grab des hl. Julian nieder, verzeiht seinem Feind, und gewinnt wieder die Sehkraft und die Gnade[1]).

63.

7. Jahrhundert. Frankreich. Bourges. — Einem Mann ist die Hand verdorrt, weil er am Sonntag mit dem Beil gearbeitet hat. Auf das Gebet des hl. Sulpitius wird er geheilt, vergießt viele Tränen über sein Vergehen, bekennt die Sünde, wird losgesprochen und geht befreit nach Hause[2]).

64.

7. Jahrhundert. England. — Bischof Cuthbert vermutet während einer Predigt, daß der Teufel ihn stören wolle. Er warnt daher die Hörer: Sollte plötzlich draußen ein Spuk entstehen, so bleibt standhaft, geht nicht hinaus, laßt euch nicht von der Anhörung des Wortes Gottes abhalten. Es ist nur Täuschung. Wirklich entsteht vor der Kirche Feuerlärm. Alle stürzen hinaus, erkennen, daß sie vom Teufel genarrt worden sind, wie der Heilige es vorausgesagt hatte, kehren zurück und werfen sich dem Prediger zu Füßen. Er betet für die vom Teufel Getäuschten, und sie erhalten Verzeihung und Nachlassung, indem sie bekennen, daß sie die Täuschung einsehen. So durch seine Lehre gebessert und gestärkt, gehen sie freudig nach Hause[3]).

65.

7. Jahrhundert. England. — In Farne sind zwei Raben. Sie bauen sich ein Nest mit Stroh, das sie aus den Dächern der Schifferhütten reißen. Cuthbert ärgert sich darüber und verjagt sie im Namen Christi von der Insel. Nach drei Tagen kommt der eine Rabe zurück, setzt sich dem Heiligen vor die Füße, während dieser gerade die Erde umgräbt, mitten in die Furche

[1]) *Porro cum peccata sua confiteretur, dicens: merito mihi evenit judicium sine misericordia, qui non feci misericordiam, prostratus coram sancto sepulcro cum populo, qui tunc ad festivitatem advenerat, indulgens laedenti, et visum recepit et gratiam.* Greg. Tur., Miracula S. Juliani n. 10 PL 71,808. — Gregor von Tours berichtet mehrere ähnliche Fälle: Glor. Mart. n. 54 PL 71,755; n. 88 PL 71,783; Glor. Conf. n. 33 PL 71,853/4; Mir. Jul. n. 19 PL 71,813. Die *absolutio* besteht in diesen Fällen darin, daß das göttliche Strafgericht aufgehoben wird. Es ist aber dazu jedesmal eine *confessio* nötig. Die Vorstellung von *confessio — absolutio* liegt auch hier zugrunde, aber es ist ein Sonderfall, in dem Gott unmittelbar (statt des Priesters) die Lösung vornimmt.

[2]) *Fundit criminosus uberes fletus, peccatum confitetur et absolvitur, domum remeat absolutus.* Vita S. Sulpitii Ep. Biturican. n. 37.

[3]) *Reversi sunt provolutis genibus ante pedes Praedicatoris. Orante jam eo pro illis per illusionem satanae fallatis, veniam indulgentiae impetraverunt confidentes se multifariam fallacis astutiae seductionem spiritualem per visibilia phantastica intelligere. Igitur unusquisque per doctrinam eius bene emendatus et confirmatus, gaudentes ad domum suam reversi sunt.* Vita S. Cuthberti Ep. Lindisfarn. († 687). März 20,117 II 6; BHL 2019.

hinein, breitet die Flügel aus, senkt den Kopf, demütigen Herzens Verzeihung und Nachlassung verlangend, und beginnt zu krächzen. Der Heilige erkennt, daß das Buße sein soll und erteilt dem Zurückgekehrten Verzeihung. Sofort kehren nun beide Raben, nachdem sie Frieden erhalten hatten, mit einem Geschenk auf die Insel zurück. Der eine bringt nämlich im Schnabel fast eine halbe Speckseite und legt sie dem Heiligen zu Füßen. So verzieh er ihnen die Sünde und sie sind heute noch da[1]).

66.

Ende 7. Jahrhundert. Rouen. — Zu dem heiligen Bischof Ansbert kommen viele, um sich bei ihrem Seelenheil beraten zu lassen. Er nimmt die Sündenbekenntnisse der bei ihm Zusammenströmenden entgegen, erteilt ihnen heilsame Mahnungen, wie sie auf dem Weg der Gerechtigkeit ausharren sollen. Viele werden durch diese Ermahnungen zur *conversio* bewogen[2]).

67.

Ende 7./Anfang 8. Jahrhundert. Frankreich. Le Mans. — Ein Blinder kommt zu Abt Ricmir. Der Heilige sagt ihm: Geh und mach dein aufrichtiges Bekenntnis einem aus den Priestern. Sodann begib dich in die Ruhe heiliger Betrachtung und frommen Gebets zwischen dem Altar der Apostel und den Reliquien der Heiligen[3]).

IV. Die Bußleistung

68.

5./6. Jahrhundert. Severin. — Severin hat drei widerspenstige Mönche öfters vergeblich ermahnt. Er bittet nun Gott, sie zu züchtigen, damit sie gerettet würden. Sogleich werden alle drei vom Teufel ergriffen und gepeinigt. Flehentlich jammernd bekennen sie ihre Überhebung und ihren Stolz. Der Heilige schickt sie zu den Brüdern und läßt sie vierzig Tage lang scharfe Fasten halten. Nach Ablauf dieser Zeit betet er über sie, befreit sie aus der

[1]) *Post triduum alter e duobus revertens ante pedes hominis Dei, fodientis terram, supra sulcum expansis alis et inclinato capite sedens et moerens, humili corde veniam indulgentiae deposcens, crocitare coepit. Servus autem Dei intelligens poenitentiam eorum, veniam revertenti dedit. Illi vero corvi in eadem hora perpetrata pace cum quodam munusculo ad insulam ambo reversi sunt. Habens enim in ore suo quasi dimidiam suis adipem ante pedes eius deposuit. Illis jam indulgens hoc peccatum, usque adhuc illic manent.* Vita S. Cutherti n. 5.

[2]) *Confluebant passim ad eum plurimi salvationis suae expetentes salubria consilia. Et confluentium ad se confessiones peccatorum suscipiebat, monita eis salutis impertiens, quomodo videlicet vias justitiae sine defectu alicuius taedii immobiliter retinerent. Cuius doctrina et exhortatione plurimi roborati et muniti, ad conversionis gratiam festinabant.* Vita S. Ansberti Archiep. Rotomagen. († 695). Anal. Boll. I (1882) 178 n. 12; BHL 519.

[3]) *Vade et da uni Sacerdotum puriter confessionem tuam ante: et hoc peracto requiesce in sancta meditatione* etc. Vita S. Ricmiri Abb. († ca. 700). Jan. 17,541 n. 8; BHL 7246.

Gewalt der Dämonen, und gibt ihnen nicht nur die Gesundheit des Körpers, sondern auch die des Geistes zurück[1]).

69.

5./6. Jahrhundert. Severin. — Ein Kranker kommt von weit her und bittet Severin um Heilung. Er erhält die gewöhnliche Leistung auferlegt, nebst dem Auftrag, Gott, den Spender aller Gnaden, ohne Unterlaß reumütig anzuflehen. Auf das Gebet des Heiligen wird der Kranke *(elephantiosus, leprosus)* geheilt, und während er seinen Lebenswandel zum Besseren verändert, tauscht er auch die gesunde Farbe des Körpers ein[2]).

70.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Ein Mann mit einem ausgerenkten Unterkiefer wird dem hl. Germanus gebracht. Dieser heilt ihn mit einem Kreuzzeichen und verbietet ihm Wein und Fleisch. Der Mann aber kümmert sich nicht um die auferlegte Leistung und fällt wieder in seine Krankheit zurück[3]).

71.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Ein Kleriker hatte am Sonntag Stiefel gewichst *(caligas circinasset)* und war an Hand und Fuß gelähmt worden. Sein Fuß wird am Grab des hl. Silvester geheilt. Zugleich erhält er im Traum die Weisung, für die gänzliche Heilung sich an Bischof Germanus zu wenden. Dieser befiehlt dem Kleriker, vor dem Volk zu rufen: Niemand darf am Sonntag arbeiten! Nachdem er das fünf Tage lang getan hatte, salbt der Bischof seine Hand mit Öl und schickt ihn gesund nach Hause[4]).

72.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Zwei Kirchenräuber werden auf das Gebet des Bischofs Amantius auf der Flucht mit Blindheit geschlagen und vor den Bischof geführt. Der Heilige dachte zwar so hoch, daß ihm an dem erlittenen Unrecht nichts lag; aber wenn er auch des göttlichen Ge-

---

[1]) *Contumaciam suam pectorisque fastum ac superbiam cordis miserabilibus vocibus fatebantur . . . Praedictos itaque monachos vir Dei delegatos fratribus per dies quadraginta arduis abstinentiae remediis mancipavit. Quibus expletis, data super eos oratione, a potestate daemonis eruit, nec solum corporis sanitatem, sed et mentis impertit.* Eugippius, Vita Sev. n. 44.

[2]) *Accepto itaque ex more praecepto, jubetur Deum totius gratiae largitorem sine cessatione lacrymabiliter exorare. Quid plura? precibus beati viri idem leprosus divina opitulatione mundatus, dum commutat mores in melius, mutare meruit et colorem.* Eugippius, Vita Sev. n. 42.

[3]) *Quem signo crucis impresso sanitati redditum vetuit ne acciperet vini potum aut carnis edulium. Qui praecepto postposito ad normam sui languoris statim reductus est.* Ven. Fort., Vita S. Germani Ep. Paris. n. 18. PL 88,460; BHL 3468.

[4]) *Tum imperat clerico ut clamaret per populum, ne quis temere die operaretur Dominico. Quo quinto die transacto, superfusus oleo, debilis palma dirigitur, et ad propria eundi cum libertate dimittitur.* Ven. Fort., Vita S. Germ. Ep. Paris. n. 35. PL 88,466.

botes eingedenk war, so wollte er doch zur Züchtigung fremder Vergehen das Seinige beitragen (?). Daher nahm er seinen Mantel und schlug die Gottesräuber zwei- oder dreimal auf den Rücken. Das ging ihnen so durch die Glieder, daß es ihnen schlimmer vorkam als jede Art von Schlägen. Viele, die die Vorschriften eines frommen Lebens übertreten hatten, führte er zur Besserung mit einem leichten Schlag seines Kleides. Aber immer stimmte er das Heilmittel nach der Art der Sünde ab, und je nach der Art der Schuld verhängte er die Strafe. So erhielt durch das Gebet des Heiligen die verborgene Seelenwunde ihr Heilmittel, stärker als der Tod[1]).

73.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Ein Brudermörder wird wegen seines ungeheuerlichen Verbrechens mit eisernen Ringen umgeben und bekommt den Auftrag, sieben Jahre lang als Pilger heilige Orte zu besuchen. Am Grab des hl. Johannes von Réomé fallen die Ringe[2]).

74.

6. Jahrhundert. Gregor der Große. — Der Priester Severus wird zu einem sterbenden Mann gerufen, um mit seinem Gebet für dessen Sünden Fürsprache einzulegen, damit er Buße tue und frei von Schuld sterben könne[3]). Severus kommt aber zu spät, der Mann ist schon tot. Auf das Gebet des Severus erwacht er wieder. Severus hilft ihm bei seinem Bußgeschäft. Sieben Tage lang tut der Kranke Buße, am achten stirbt er zuversichtlich[4]).

75.

7. Jahrhundert. Irland. — Der Comes Aengussa hat einen Mord begangen. Mochoemocus, der Abt von Liatmore, beschließt voll Zorn ihn ent-

---

[1]) *Itaque cum vir beatissimus illatam sibi injuriam velut in sublimi positus ante despiceret, tamen licet divini memor esset praecepti, alienas voluit culpas sine propria virtute castigari; nam dempto pallio suo, sacrilegos bis aut tertio in dorso percussit, quod ita eorum membris insedit, ut omni ab ipsis atrocius verbere putaretur. Multos quoque regulam melioris vitae transgressos, sancti tegminis levi tactu ad emendationis sanitatem reduxit; sed semper secundum modum peccati impendebatur cura remedii, et pro qualitate culpae jus inferebatur vindictae. Sic ergo sancti in oratione viri in latebris factum animae vulnus, fortius morbi remedium sensit.* Ven. Fort., Vita S. Amantii Ep. Ruthenen. n. 5. PL 88,518; BHL 351.

[2]) *Quidam fratricida, pro enormitate criminis ferreis circulis alligatus, praeceptum habuit ut septem annis loca sanctorum peragrando circuiret.* Greg. Tur., Gloria Conf. PL 71,894. — Ruinart bemerkt z. St., daß diese Buße von Karl d. Gr. verboten wurde, aber auch nach dem 9. Jahrh. noch vorkommt.

[3]) *Rogavit ut ad se quantocius veniret, suisque orationibus pro peccatis eius intercederet, ut acta de malis suis poenitentia solutus culpa ex corpore exiret.*

[4]) *Eique poenitentiam agenti opem suae intercessionis praebuit. Et dum per dies septem de perpetratis culpis poenitentiam aeger redivivus ageret, octava die laetus de corpore exivit.* Greg., Dial. I, 12. PL 77,212/3.

weder zu verfluchen oder zur Buße zu bewegen[1]). Aengussa erklärt, er kümmere sich nicht um den Fluch, denn der hl. Cuminus habe ihn gesegnet. Mochoemocus will nun seine Frau und seinen Sohn verfluchen, doch diese bitten um Gnade und er nimmt ihre Genugtuung an[2]). Statt dessen flucht er der Tochter und dem Streitroß. Beide sterben. Darauf bereut der Graf und leistet dem Heiligen Genugtuung um des Namens Christi willen[3]). Mochoemocus betet, und Tochter und Pferd werden wieder lebendig. Der Graf schenkt ihm ein Grundstück für einen Kirchenbau. Mochoemocus legt ihm eine Buße auf, errichtet ein Kloster und kehrt heim[4]).

76.

7. Jahrhundert. Irland. — Slebinus hatte einen Mord begangen und war von einem göttlichen Strafgericht ereilt worden. Sein Vater, der Dux Suibne, geht zu Mochoemocus, tut vor ihm Buße und sagt: er wolle alles auf sich nehmen, das Martyrium oder eine lange Pilgerschaft. Der Heilige sieht, daß die Buße echt ist, und sagt: Bekenne deine Sünden, sei künftig in allem getreu und gib den Kirchen Christi Almosen für die Seele (des Ermordeten), denn Gott ist bereit, allen zu verzeihen, die sich zu ihm bekehren. Der Dux tat, was ihm aufgetragen worden war mit Freuden und starb (später) auf seinem Schloß in Frieden[5]).

77.

7. Jahrhundert. Frankreich. Clermont. — Bei einem Gastmahl beim Bischof sind unter den Gästen drei, die kein Fleisch essen dürfen. Sie werden deshalb von einigen andern ausgelacht. Plötzlich bricht der Boden des Saales durch und alle fallen hinunter, nur Bischof Präjectus und die drei Büßenden bleiben unversehrt am Tisch sitzen[6]).

---

[1]) *Cum ira magna venit maledicere eum, vel vocare ad poenitentiam.*

[2]) *Accipiens eorum satisfactionem.*

[3]) *Hoc videns comes corde poenituit et fecit satisfactionem Sancto pro nomine Christi.*

[4]) *Hoc videns Comes agrum Deo et S. Pulcherio obtulit ad ecclesiam construendam, et S. Pulcherius imponens illi poenitentiam, ordinansque cellam illam reversus est.* Vita S. Mochoemoci s. Pulcherii Abb. Liatmoren., Mitte 7. Jahrh. März 13,276 n. 5; BHL 5975.

[5]) *Venit et egit poenitentiam ante S. Pulcherium dicens: Domine sancte pater et magister, Christi fidelium pastor, ego patiar libenter martyrium, seu in peregrinationem ibo longinquam si jusseris; et si quid mihi dixeris, Christo me juvante complebo. Videns vir Dei visitatum vera poenitentia, ait ei: Confitere peccata tua, et esto de cetero fidelis in omnibus, et eleemosynas Christi ecclesiis pro anima Romani antecessoris tui da; quia promptus est Deus ad se convertentibus dare indulgentiam. Ipse jam Dux egit quae sibi praecepta sunt* etc. Vita S. Mochoemoci s. Pulcherii n. 26.

[6]) *Tres inter eos abstinentes aderant, qui carnis esum sumere recusabant... Tantumque Praejectus cum poenitentibus residens ad mensam remansit.* Vita S. Praejecti Ep. Arvern. († 676). Jan. 25,247 n. 8; BHL 6917.

78.

7. Jahrhundert. Frankreich. Bourges. — Der Knabe Sulpitius hält nächtliche Gebete in der Kirche und zieht dabei heimlich das Kleid an, wie es die Büßenden tragen[1]).

V. Buße und Kommunion

79.

6. Jahrhundert. Frankreich. Auxerre. — Eine vornehme Frau, deren Mann noch Heide ist, ist soeben getauft worden. Sie kommt nun am (Oster-?) Sonntag mit Schmuck beladen in die Kirche und will mit dem Volk zur Kommunion gehen. Der Diakon Amator, der den Kelch reicht, weist sie zurück: Du sollst den Kelch des Blutes unseres Herrn Jesu Christi nicht kosten, solang du nicht diesen Schmuck von dir tust. Denn heute Nacht hast du dich befleckt, und müßtest Trauerkleider anziehen und die nächtliche Sünde mit Tränen abwaschen und dann erst dem heiligen Tisch nahen. Denn als du mit Gott den Vertrag schlossest, dem Teufel und seinen Engeln zu entsagen, hast du anders zu leben versprochen. Die Frau ist erzürnt, daß sie öffentlich zurechtgewiesen wird, und daß ihr geheimer Fehler vor dem Volk geoffenbart worden ist. Sie verläßt die Kirche und klagt ihrem Mann: Mich, deine Frau, wenn ich es überhaupt noch bin, hat ein Pseudodiakon öffentlich beschimpft . . . Denn als ich die Eucharistie empfangen hatte und von dem geheiligten Kelch trinken wollte, hat der Träger des Kelchs mich zurückgewiesen und gesagt, solang ich nicht Kleid und Schmuck abgelegt und für die nächtliche Sünde Buße getan hätte, dürfe ich nicht kommunizieren[2]). Mann und Frau beschließen nun Amator zu töten, werden aber beide von Gott mit Krankheit geschlagen. Sie wenden sich schließlich an Amator, bekennen ihren Plan und bitten um Heilung. Amator ermahnt und heilt sie. Dann wird ein Priester gerufen und Amator tauft den Mann. Er mahnt sie noch wiederholt: Tut nie mehr an einem so heiligen Festtag euren (ehelichen) Willen, sonst wird euch Schlimmeres widerfahren. Dann segnet er Öl, salbt sie unter Anrufung des Namens Gottes, und sogleich weicht der böse Geist von ihnen und die Krankheit verschwindet[3]).

80.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — König Theodebert kommt an einem Sonntag in die Kirche und bringt in seinem Gefolge einige mit, die von Bischof Nicetius von Trier exkommuniziert waren. Nach den herkömmlichen Lesungen und nachdem die Gaben auf den Altar gebracht sind, sagt

[1]) *Clam vestimentis indutus, quibus mos est uti poenitentibus, inermis sacris orationibus pernoctare pergebat.* Vita S. Sulpitii Pii Ep. Bitur. († ca. 646). Jan. 17,532 n. 5; BHL 7927.

[2]) *Suscepta namque Eucharistia, cum vellem sanctificati calicis latices delibare, me bajulans calicis exacerbans repulit, minatus, nisi vestimenta simul cum ornamentis deposuissem, et poenitentiam admissi nocturni suppliciter peregissem, nullatenus communicarem.*

[3]) Vita S. Amatoris Ep. Autiss. († 418) von Stephanus Africanus (ca. 580). Mai 1,53 n 9–12; BHL 356.

der Bischof: Die Meßfeier soll heute hier nicht fortgesetzt werden, wenn die der Kommunion Beraubten nicht hinausgehen. Der König weigert sich, sie fortzuschicken. Da beginnt ein Besessener laut die Sünden des Königs aufzuzählen. Der König bittet, den Besessenen aus der Kirche zu weisen. Der Bischof sagt: Erst müssen die Wollüstlinge, Mörder und Ehebrecher aus deinem Gefolge aus der Kirche gejagt werden, dann wird Gott diesen schweigen machen. Sogleich befiehlt der König allen, die durch den Spruch des Bischofs verurteilt waren, die Kirche zu verlassen[1]). Auch der König Chlotar wurde von Bischof Nicetius öfters exkommuniziert[2]),

81.

6. Jahrhundert. Gregor von Tours. — Am Tag vor Weihnachten kommt ein Mann zu einem Dorfpriester und sagt: Wir wollen zusammen in der Kirche die Vigil feiern und den hl. Nicetius bitten, daß wir mit seiner Hilfe das neue Jahr gut zubringen. Voll Freude läßt der Priester das Zeichen zur Vigil geben. Darauf geht er mit den Klerikern und dem übrigen Volk in die Kirche, der Mann aber bleibt beim Essen sitzen. Er hommt auch nicht, wie man nach ihm schickt, sondern trinkt weiter. Nach dem Gottesdienst geht der Priester ärgerlich in die Herberge, um den Mann von der Kommunion auszuschließen. Er findet ihn aber fieberkrank. Sobald der Mann den Priester sieht, bittet er um die Buße. Der Priester hält ihm eine Strafpredigt, während der der Mann stirbt. Gregor hat die Geschichte von dem Priester selbst erfahren[3]).

82.

6. Jahrhundert. Venantius Fortunatus. — Bischof Albinus hatte mehrere Personen wegen *incestae nuptiae* exkommuniziert. Er wird von den andern Bischöfen gedrängt, sie loszusprechen. Die andern Bischöfe schicken einer der betreffenden Personen Eulogien und bitten ihn, auch seinerseits die Eulogien zu segnen. Er sagt zu den versammelten Bischöfen: Ich bin zwar durch euren Befehl gezwungen zu segnen; aber da ihr Gottes Sache

[1]) *Advenit dies Dominicus; et ecce rex cum his qui ab hoc sacerdote communioni abesse jussi fuerant, ecclesiam est ingressus. Lectis igitur lectionibus, quas canon sanxit antiquus, oblatis muneribus super altare Dei, ait Sacerdos. Non hic hodie missarum sollemnia consummabuntur, nisi communione privati prius abscedant.*

[2]) *Sed et Clotarium regem pro injustis operibus saepius excommunicavit.* Greg. Tur., Vitae PP. n. 17. PL 71,1080. Ruinart z. St.: *Non permisit ad sacram communionem accedere, aut ei eulogias denegavit, ut conjicio. Nec enim majori excommunicatione a fidelium societate segregatum fuisse a Nicetio Clotarium existimo.*

[3]) *Presbyter vero, impleto officio, commotus contra hominem, ad metatum eius properat, quasi eum a communione suspenderet: at ille correptus febre, sicut vino, ita divino exurebatur incendio: nec mora, viso presbytero, datis vocibus cum lacrymis, supplicabat sibi poenitentiam tradi. Cumque eum presbyter increparet ... inter sermocinandum colloquia spiritum exhalavit.* Vitae PP. n. 8. PL 71,1050.

nicht schützen wollt, wird er sie selbst verteidigen. Noch bevor die exkommunizierte Person seine Eulogien erhielt, starb sie[1]).

83.

6. Jahrhundert. Frankreich. Jura. — In der Vita des hl. Abtes Eugendus (S. Oyand) ist die Rede von der Sünde, die Priester begehen, wenn sie sündhafte Personen zur Eucharistie zulassen. Der Text scheint aber verdorben, wenigstens bin ich nicht imstand ihn zu übersetzen[2]).

Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes

Von Ludwig Lercher S. J.—Innsbruck

1. Der Empfang der hl. Eucharistie fällt nicht nur unter ein göttliches und kirchliches Gebot, sondern ist auch ein in irgendeiner Weise notwendiges Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens. Die Worte des Herrn (Jo 6,54.56): „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben ... denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank," bezeichnen weniger ein Gebot als vielmehr die Abhängigkeit des übernatürlichen Lebens von der Kommunion als von einem unerläßlichen Gnadenmittel. (Man vgl. dazu Jo 3,5: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird ...") — Nicht vom Gebot, sondern von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie soll hier die Rede sein.

Sie ist in verschiedener Weise gedeutet worden. Seit dem Dekret *De quotidiana ss. eucharistiae sumptione* hat die schon in früheren Zeiten bekämpfte Meinung wieder Vertreter gefunden, die Kommunion sei ein im strengen Wortsinn notwendiges Heilsmittel. Unter einem solchen versteht man ein Gnadenmittel, ohne dessen wirklichen oder beabsichtigten *(in voto)* Gebrauch die erste Rechtfertigung unmöglich ist.

---

[1]) *Et cum rogaretur, ut eulogias, quas reliqui antistites, ad personam communione suspensam dirigentes, benedixerant, et ipse signaret, ait ad sacerdotale concilium: Etsi ad imperium vestrum ego signare compellor, dum vos causam Dei recusatis defendere, ipse potens est vindicare. Quo facto, antequam eulogias eius excommunicata persona susciperet, expiravit.* Ven. Fort., Vita S. Albini Ep. Andegav. März 1,57 n. 16; BHL 234.

[2]) *Presbyteris quoque ipsis, quorum officio, constrictus saepe ab Episcopis, humilitatis causa, ut diximus, noluit implicari, ita semper ob ministerium sacrificii salutaris quodam remotionis opere, conscientiae purae tribuit facultatem, — ut illo cuique pro delicto mordaciter forsitan quippiam, ut assolet, succensenti, illi vero, dum reatum culpamque ignorarent, absque notitia vel participatione alieni reatus corpus Dominicum traderent ab altari, — ut nec se conscii plecterent communione delicti, nec alterum severitate paterna, ante emendationem forsitan sacramentorum indultu subtraxisse viderentur in aliquo.* Vita S. Eugendi Abb. Jan. 1,49 n. 52. BHL 2665. Die Gedankenstriche hat Krusch in seiner Ausg. MG SS Merov. III eingesetzt und so das Verständnis zu erleichtern gesucht.

Die Unhaltbarkeit aller Versuche, die Kommunion als ein in diesem Sinne notwendiges Gnadenmittel herauszustellen, hat Dr. O. Lutz in mehreren Abhandlungen dieser Zeitschrift (1919. 1920. 1922. 1925) überzeugend nachgewiesen[1]).

Die Eucharistie ist allerdings die Seelenspeise, ohne deren Genuß das in der Rechtfertigung erlangte Leben nicht lange erhalten werden kann; und nur diesen Sinn können die obigen Worte des Herrn haben. Daraus würde man aber mit Unrecht schließen: also setzt schon die Taufe die Absicht des Kommunionempfanges notwendig voraus, und somit erscheint die Kommunion als ein im strengen Sinne notwendiges Heilsmittel. Ich sage „mit Unrecht"; denn aus der zugestandenen Notwendigkeit der Kommunion zur Bewahrung des Gnadenlebens folgt nur, daß bei einem Erwachsenen die mangelnde Absicht des Kommunionempfanges eine schwer schuldbare Verkehrtheit des Willens und darum ein *obex* der Rechtfertigung sein kann; nicht aber folgt daraus, daß das *votum Eucharistiae* als eine Ursache in die geistige Wiedergeburt einfließt, und darum die Eucharistie ein im strengen Sinne notwendiges Heilsmittel ist.

2. Wenn nun die Kommunion zur Bewahrung des Gnadenstandes notwendig ist, so fragt es sich, ob sie physisch oder nur moralisch notwendig sei. — Der Gnadenstand kann nur durch die schwere Sünde verwirkt werden. Da auch der gefallene Mensch ohne jede Gnadenhilfe immer die physische Kraft hat, die schwere Sünde zu meiden, so kann der Kommunion nur eine moralische Notwendigkeit zur Bewahrung des Gnadenstandes zugeschrieben werden; und auch diese Notwendigkeit bezieht sich nicht auf die Gefahren und Gelegenheiten der Sünde einzeln genommen, sondern auf die Gesamtheit vieler Heilsschwierigkeiten, die sich in einem längeren Lebensabschnitt einstellen. M. a. W.: die sakramentale Wirkung der Kommunion begreift in sich auch den Gnadenbeistand, der es dem Gerechten moralisch möglich macht, im langwierigen Kampfe wider alle Feinde des Seelenheiles zu obsiegen; ohne Kommunion hingegen fehlt ihm jene Gnadenhilfe.

Die moralische Notwendigkeit des durch die Kommunion vermittelten Gnadenbeistandes kann in zweifacher Weise gedacht werden: 1) Er ist so notwendig, daß ohne ihn jeder Gerechte ohne Ausnahme zufolge der aus der Erbsünde stammenden Gebrechlichkeit einmal schwer sündigen wird — eine längere Lebensdauer natürlich vorausgesetzt. — 2) Ohne ihn wird jeder Gerechte nur mit größter Mühe sein geistiges Leben fortfristen; die meisten werden dem geistigen Tode verfallen; Ausnahmen können vorkommen, namentlich unter jenen, die andere Gnadenmittel, z. B. das Gebet, fleißig üben.

[1]) Zu seiner Abhandlung „Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie" (1922) schreibt die thomistische Revue des sciences philosoph. et théolog. (1922, 709): *Le Dr. O. Lutz a vigoureusement combattu cette doctrine en s'appuyant sur l'enseignement de s. Thomas d'Aquin . . . nous admirons la méthode et la marche progressive des idées.*

Die erste Art der moralischen Notwendigkeit nennen wir eine absolute oder unbedingte, die andere eine relative oder bedingte[1]).

3. Welcher Art ist die moralische Notwendigkeit der Kommunion zur Erhaltung des Gnadenlebens? Die bei den Autoren herkömmliche Darstellung läßt Raum für die Auffassung, sie sei eine nur relative. Ich sage nicht, daß die Autoren im allgemeinen diese Auffassung billigen, sondern nur, daß sie diese nicht klar und entschieden ausschließen.

Triftige Gründe aber sprechen dafür, daß die moralische Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit an sich eine absolute sei, d. h. daß ohne den durch die Kommunion vermittelten Gnadenbeistand jeder Gerechte ohne Ausnahme einmal dem geistigen Tode verfallen würde.

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß die hier der Kommunion zugeschriebene absolute moralische Notwendigkeit sich nur auf die Bewahrung des Gnadenstandes für eine lange Zeit bezieht, und nicht mit der Heilsnotwendigkeit im strengen Sinn verwechselt werden darf. Damit ein Mensch selig werde, ist im strengen Sinne nur notwendig, daß er in der Gnade sterbe, sei es, daß er sich schon lange in der Gnade befindet, sei es, daß sie ihm im letzten Augenblick durch die sakramentale Absolution oder durch einen Akt der vollkommenen Reue vermittelt worden ist.

Überdies gelten für die Notwendigkeit der Kommunion zur Bewahrung des Gnadenstandes ähnliche Einschränkungen wie für die Notwendigkeit z. B. der sakramentalen Beicht zur Vergebung der Sünden. Wie die sakramentale Beicht in gewissen Fällen durch das *votum sacramenti* ersetzt werden kann, so auch durch das *votum eucharistiae* die sakramentale Kommunion, insofern sie zur Bewahrung des Gnadenstandes notwendig ist. Es ist der Fall denkbar, daß ein Katholik wegen grober, aber unverschuldeter Unwissenheit in Sachen der Religion viele Jahre hindurch von der Kommunion fernbleibt, dabei aber bereit ist, allen Anforderungen sich zu fügen, die Gott zum Heile der Menschen getroffen hat. Das in dieser Willensverfassung enthaltene *votum eucharistiae* kann die sakramentale Kommunion ersetzen, insofern sie zur Bewahrung des Gnadenstandes notwendig ist.

Unter diesen Voraussetzungen sagen wir, die moralische Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit sei an sich eine absolute.

Den Anhaltspunkt für die strengere Auffassung bieten die eingangs zitierten Worte des Herrn („Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen ...; denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise ..."), betrachtet im Zusammenhange mit dem tridentinischen Kanon[2]): *S. q. d., justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.* Mit Recht werden beide Stellen zueinander in Beziehung gebracht; denn beide handeln von der Notwendigkeit einer Gnadenhilfe zur Erhaltung des geistigen Lebens.

Die vom Tridentinum definierte Notwendigkeit des *auxilium speciale*, damit der Gerechte nicht dem geistigen Tode verfalle, ist eine nur moralische, aber eine absolute. Das Konzil will offenbar erklären, daß

[1]) „Moralisch" steht nicht im Gegensatz zu „absolut", sondern zu „physisch". Es scheint also nicht ganz genau zu sein, wenn das Problem so gestellt wird: Ist die Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit eine moralische oder eine absolute?

[2]) Denz. n. 823.

ausnahmslos jeder Gerechte ohne jenes *auxilium* einmal zum Falle kommen würde, eine längere Lebensdauer natürlich vorausgesetzt.

Das *auxilium speciale*, der besondere Gnadenbeistand, ist jedenfalls von der habituellen Gnade verschieden und besteht in einer Reihe göttlicher Gnadenerweise, die dem Gerechtfertigten die moralische Kraft verleihen, auf längere Zeit alle Feinde des Seelenheiles zu überwinden. Diese Gnadenreihe begreift in sich, zwar nicht notwendig, aber tatsächlich, neben den äußeren Gnaden auch innere und selbst wesenhaft (entitativ) übernatürliche Erleuchtungs- und Willensgnaden.

Wie nun, wenn Christus durch seine gottmenschliche Verfügung die Verleihung des besonderen Gnadenbeistandes ausschließlich an die sakramentale Kommunion geknüpft hat? Dann ist die moralische Notwendigkeit der Kommunion eine absolute, und es steht keinem Gläubigen frei, zur Erlangung jenes *auxilium speciale* die Kommunion durch andere Mittel zu ersetzen.

4. Dafür aber, daß Christus wirklich jene Anordnung getroffen, sprechen die Worte Christi selbst. Der Herr beteuert nicht nur, daß sein Fleisch eine Speise zum ewigen Leben sei *(Qui manducat meam carnem ... habet vitam aeternam)*, sondern verneint auch, und zwar ohne Einschränkung, daß jemand ohne den Genuß seines Fleisches und Blutes das ewige Leben haben werde *(Nisi manducaveritis ...)*. Die Worte Christi enthalten nicht bloß ein Gebot, sondern bezeichnen vielmehr das Abhängigkeitsverhältnis des zu erhaltenden Gnadenlebens von der Kommunion als von seiner eigentümlichen Ursache.

Überdies nennt Christus in seiner eucharistischen Rede sein Fleisch und sein Blut zu wiederholten Malen und mit auffallendem Nachdruck eine Speise und einen Trank zum ewigen Leben. Er wollte damit offenbar ankündigen, daß er die Eucharistie als die geistige Nahrung einsetzen werde, die zur Erhaltung des Gnadenlebens nicht minder notwendig ist, wie die irdische Nahrung zur Erhaltung des irdischen Lebens. — Wenn nun auch der Vergleich mit der irdischen Nahrung nicht in allen Belangen buchstäblich zu nehmen ist, so scheint er doch unzweideutig zu sagen, daß andere Gnadenmittel, die, wie das Anhören, Lesen und Betrachten des Wortes Gottes, auch eine geistige Nahrung genannt werden können, die Wirkung der Kommunion zur Erhaltung des Gnadenlebens nicht ersetzen können; es sei denn ausnahmsweise *(per accidens)*, wenn nämlich zufolge physischer oder moralischer Unmöglichkeit der sakramentalen Kommunion der gute Wille *(votum eucharistiae saltem implicitum)* vom Herrn für die Tat genommen wird.

Man wende nicht ein, daß der griechische Text in Vers 56 den Sinn zulasse: mein Fleisch ist eine Speise unter mehreren; denn im V. 51 beteuert Christus: „Ich bin das Brot des Lebens" und fährt fort: „Wenn jemand von diesem Brote ißt, so wird er leben in Ewigkeit." Der Zusammenhang fordert also für V. 56 den Sinn: mein Fleisch ist einfachhin die Speise zum ewigen Leben.

5. Wird aber nicht auf Grund der Offenbarung in der ganzen Kirche gelehrt, daß der Gerechte durch anhaltendes Gebet die große Gabe der

Beharrlichkeit sich unfehlbar erbitten kann? Gewiß; aber: *suppositis supponendis;* das Gebet setzt den Gebrauch der verordneten Gnadenmittel voraus, und erwirkt wieder die Gnade, sie eifrig zu gebrauchen. — Um der Sache näher auf den Grund zu kommen, haben wir den Zusammenhang zwischen Gebet und Kommunion zu beachten. Der Herr selbst hat durch die Versicherung, daß ohne Kommunion niemand das Leben in sich haben werde, angedeutet, in welcher Weise er den zur Beharrlichkeit notwendigen Gnadenbeistand gewähren wolle.

Jeder Gerechte hat Anspruch auf jenes *auxilium speciale*, mit welchem das *posse perseverare* gegeben ist. Das *posse* ist also eine Gabe, die nicht nur einigen Bevorzugten, sondern allen Gerechten zuteil wird. In welcher Ordnung? Werden Erwachsene getauft, so empfangen sie sofort auch die Kommunion. An das getaufte Kind ergeht, sobald es zum Gebrauch der Vernunft kommt, oder wenigstens nicht viel später, die Einladung der Kirche zum großen Abendmahl der Eucharistie. Die Kommunion gehört also zu den zeitlich frühesten Gnaden, die der Getaufte empfängt. Er gelangt demnach zur sakramentalen Vereinigung mit dem, der die Quelle aller Gnaden ist, zu einer Zeit, da die Erhaltung des Gnadenlebens kaum in Gefahr kommen konnte. Die Kommunion aber hat die Verheißung: *Qui manducat meam carnem . . . habet vitam aeternam . . . in me manet et ego in illo.* Also wer den Leib des Herrn genießt — die Frage nach der Zahl der Kommunionen lassen wir noch offen — erhält vom Heiland u. a. die Gnadenhilfe, ohne die er nicht lange im Gnadenleben verharren könnte. Sie begreift in sich mannigfache äußere und innere Gnaden, u. a. verschiedene gnadenvolle Anregungen zum Gebete, namentlich in Zeiten der Gefahr zu sündigen.

6. So bewirkt die Kommunion das *posse perseverare.* Mit dem *posse* ist aber noch nicht das *perseverare actu* gegeben. Wie der Gerechte schwer sündigen kann, so kann er auch, ohne daß es sofort zur schweren Sünde kommt, aus eigener Schuld den zur Beharrlichkeit notwendigen Gnadenzufluß unterbinden. Und er tut dies, wenn er aus geistlicher Trägheit den Genuß der Engelspeise verschmäht, die an ihn ergehenden Einladungen zum Abendmahl abweist. Die unausbleibliche Folge wird sein, daß er auch dem Gebete und der Benützung anderer Gnadenmittel nicht mit dem Eifer obliegt, der die Verheißung der Beharrlichkeit für sich hat: *Nisi manducaveritis . . . non habebitis vitam in vobis.* Kommunion und Gebet sind demnach nicht einander beigeordnete wahlfreie Mittel der Beharrlichkeit, sondern in der Weise verkettet, daß nur in Kraft der sakramentalen Seelenspeise das Gebetsleben in entsprechender Weise geführt werden kann. — Nimmt man das Gebet im weitesten Sinn für jede übernatürliche Vereinigung mit Gott, so ist die Kommunion selbst der Mittelpunkt und der vorzüglichste Teil des Gebetslebens, und wird nur durch die dem Priester zustehende Darbringung des eucharistischen Opfers übertroffen.

7. Wie oft muß der Gerechte kommunizieren, um den Gnadenbeistand zur Beharrlichkeit zu erlangen? Eine bestimmte Zahl kann nicht genannt werden. Gewiß genügt eine einmalige Kommunion nicht für das ganze Leben, auch abgesehen von jedem Gebote. Die

Kommunion bewirkt nicht wie die Firmung oder Weihe eine mit unvergänglichem Merkmal besiegelte Befugnis, nicht wie die Ehe eine unauflösliche Verbindung, mit der ein dauerndes Anrecht auf bestimmte Gnadenerweise gegeben wäre. Die Eucharistie ist als ein wiederholbares Sakrament eingesetzt; und ihrer Wirkung sind nicht nur durch die beschränkte Disposition der Empfänger, sondern auch durch die Anordnung Christi Grenzen gesetzt. Daß nach dieser Anordnung eine einmalige Kommunion niemals das *posse perseverare* für eine längere Lebenszeit bewirkt, geht schon daraus hervor, daß die Eucharistie als Speise und Trank eingesetzt worden ist. Weil es keine irdische Speise gibt, deren einmaliger Genuß zur Erhaltung des irdischen Lebens hinreichte, so hat Christus, indem er mit Nachdruck sein Fleisch eine Speise nannte, deutlich genug gesagt, daß ein nur einmaliger Genuß der Eucharistie zur Erhaltung des Gnadenlebens nicht ausreiche. Da aber, wie gesagt, der Vergleich mit der irdischen Speise nicht in jeder Hinsicht gepreßt werden darf, kann man auch nicht behaupten, daß nur die oftmalige oder tägliche Kommunion das *posse perseverare* bewirke. Es scheint aber, daß die von der Kirche gebotene Jahreskommunion die unterste Grenze ist, unter welche der Christ nicht hinabgehen kann, ohne die Wirksamkeit der Kommunion in betreff der Beharrlichkeit zu vereiteln. Nicht alle Autoren geben dies zu. Aber in Anbetracht der Milde der Kirche in ihrer Gesetzgebung darf man wohl annehmen, daß sie die Osterkommunion kaum zur strengen Pflicht gemacht hätte, wenn nach ihrer Ansicht auch ein seltener Kommunionempfang zur Bewahrung des Gnadenstandes hinreichte; sie würde sich in diesem Fall wahrscheinlich mit der dringenden Empfehlung eines öfteren Empfanges begnügt haben.

8. Andrerseits wird man zugeben müssen, daß die Notwendigkeit eines öfteren als nur einmaligen Empfanges im Jahre sich nicht beweisen lasse; das Gesetz der Osterkommunion selbst spricht dagegen. Dieses bringt nämlich naturgemäß die Gläubigen auf den Gedanken, daß sie im Falle der Erfüllung auch allen jenen Anordnungen wenigstens knapp genügen, die Gott selbst in betreff des Seelenheiles getroffen hat. Die Kirche würde also durch ihre Gesetzgebung einem verhängnisvollen Irrtum Vorschub leisten, wenn die Osterkommunion zur Beharrlichkeit im Gnadenstande durchschnittlich nicht hinreichte, nämlich für Gläubige, die in normalen Verhältnissen leben, und nicht mit ungewöhnlichen inneren oder äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen haben. In vielen Fällen wird ja der Seelsorger mit moralischer Gewißheit urteilen, daß in Anbetracht individueller Umstände eine viel häufigere Kommunion zur Bewahrung vor Rückfällen in die Sünde moralisch notwendig ist.

9. Wir sind von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Worte: *Nisi manducaveritis ... non habebitis vitam in vobis*, wie sie an sich keine Einschränkung enthalten, so auch ohne eine solche zu nehmen sind. Nur dann könnten und müßten die Worte im abgeschwächten Sinn von der nur relativen Notwendigkeit der Kommunion gedeutet werden, wenn hiefür entweder aus der Natur der Sache oder aus der Lehre und Praxis der Kirche ein triftiger Grund angeführt werden könnte. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Der, wie es uns scheint, einzige, der Natur der

Sache entnommene Grund, daß es nämlich noch andere Mittel der Beharrlichkeit gebe, ist oben bereits erledigt worden. — Und was die Kirche betrifft: sie ist soweit entfernt die Worte des Herrn milder auszulegen, daß vielmehr alles, was sie hinsichtlich der Kommunion lehrt und anordnet, zum Schlusse drängt: ohne Kommunion kein dauernder Bestand des Gnadenlebens.

In der Kirchensprache ist die Eucharistie: *cibus, qui sustentat vitam animae; medium, quo retrahamur a malo; antidotum, quo praeservamur a peccatis mortalibus; perpetua sanitas mentis; robur ad compescendam libidinem, ad praecavenda peccata graviora, quibus fragilitas humana obnoxia est*[1]).

Das Konzil von Trient[2]) ermahnt in „väterlicher Gesinnung" alle Gläubigen, „eine solche Verehrung und Andacht gegen das hl. Sakrament zu hegen, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint, et is vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis, cuius vigore confortati ex huius miserae peregrinationis itinere ad caelestem patriam pervenire valeant*". Wenn nun, wie das Konzil andeutet, ohne häufige Kommunion für die Beharrlichkeit der Gläubigen im Gnadenleben zu fürchten ist: so darf geschlossen werden, daß nach der Meinung der Konzilsväter der Gerechtfertigte ohne jede Kommunion sicher wieder dem geistigen Tode verfallen werde. — Vielleicht noch deutlicher erhellt die Gesinnung der Väter aus der Erklärung[3]): *S. Synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem, siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt.* Damit wird zugegeben: die den Vernunftgebrauch haben, bedürfen notwendig der Kommunion; warum? Etwa weil sie sündigen können? Nein; dies würde keine *necessitas* der Kommunion begründen. Also: weil ihnen ohne Kommunion das *auxilium speciale* zum *posse perseverare* fehlt.

Dazu kommt die Mahnung der Kirche[4]), *die Kinder zum öfteren und täglichen Kommunionempfang anzuleiten,* mit der Begründung[5]): *Ut inde capiant robur ad compescendam libidinem ... et ad graviora peccata praecavenda.* Wenn nun die Kirche sogar die Kinderkommunion, und zwar die tägliche, darum vor allem sehnlich wünscht, damit die Taufunschuld nicht in Gefahr komme, so gibt sie dadurch deutlich ihre Ansicht zu erkennen, daß ohne Kommunion von der Bewahrung der Unschuld nicht die Rede sein könne.

Dagegen wird man einwenden: auch unter der Voraussetzung einer nur relativen moralischen Notwendigkeit der Kommunion zur Erhaltung des geistigen Lebens ist die Lehre und Praxis der Kirche vollauf begründet. Gewiß. Aber auch dies wird man zugeben müssen: die Kirche bietet keinen Anhaltspunkt für eine freiere Auslegung der Worte: *Nisi manducaveritis* ... dar, sondern drängt vielmehr dazu, sie ohne Abstrich entgegenzunehmen, Und dies ist es, was durch den Hinweis auf Lehre und Praxis der Kirche festgestellt werden sollte.

[1]) Denz. nn. 698. 875. 882. 1981.
[2]) Denz. n. 882.
[3]) Denz. n. 933.
[4]) Denz. n. 2137 ss.
[5]) Denz. n. 1981.

Rezensionen

The Virgin Birth of Christ. By J. Gresham Machen. gr. 8° (397 S.) New-York und London 1930, Harper.

J. G. Machen, bekannt durch sein gründliches Werk über „The Origin of Paul's Religion" (1921), weitet in diesem neuen Buch mehrere seiner Artikel in der Princeton Theological Review aus zu einem umfangreichen Werk über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte von der jungfräulichen Geburt Jesu. Nachdem lutherische Voreingenommenheit bis in unsere Tage hinein mit bemitleidenswerter Zähigkeit Marias Person und Stellung zu verdunkeln bemüht war, berührt es außerordentlich sympathisch zu sehen, wie ein Nichtkatholik mit erstaunlichem Fleiß alle Einwände gegen die jungfräuliche Geburt des Herrn, aber auch alle positiven Argumente dafür zusammenträgt, sorgsam gegeneinander abwägt und die Einwände erfolgreich löst. Diese Gründe pro und contra sind zu einem organischen Ganzen zusammengefügt, dessen Grundlinien sich trotz der Fülle des Stoffes leicht erkennen lassen.

M. beginnt mit den Zeugnissen des 2. Jh.s. Es war feste Glaubensüberzeugung, daß Jesus jungfräulich geboren worden sei, eine Überzeugung, die sich bis an die Schwelle des 2. Jh.s hinauf verfolgen läßt. Gegenteilige Ansichten lassen sich mühelos als Ergebnisse gewisser philosophischer und theologischer Positionen erkennen, bedeuten mithin keine anderslautende „Überlieferung" (1. Kp.). Die Wurzeln dieser kirchlichen Überzeugung des 2. Jh.s müssen mithin tief im ersten Jh. liegen, und damit kommen wir zu den Berichten Mt 1 und Lk 1—2. Lk 1—2 ist ein ursprüngliches Stück dieses Evangeliums (2. Kp.); doch läßt sich trotz der literarischen Merkmale von der Hand des dritten Evangelisten der palästinisch-jüdische Charakter des Stückes klar erkennen (3. Kp.), insbesondere auch der Hymnen, des Magnificat und des Benedictus (4. Kp.). Wir haben es also zu tun mit der Übernahme einer bereits formulierten, von Lk nur schwach überarbeiteten Erzählung. Allerdings läßt sich die genaue Art dieser Formulierung nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie hebräisch oder aramäisch, schriftlich oder mündlich war, von Lk oder vor ihm ins Griechische übertragen worden ist (5. Kp.). Doch widerspricht die Erzählung nach ihrer ganzen Anlage der öfter behaupteten Ansicht, die Jungfrauengeburt sei darin etwas Sekundäres, nicht zum ersten Bestand Gehöriges; vielmehr ergibt sich, *that the entire narrative in Lk I-II*

finds both its climax and its centre in the virgin birth of Christ (S. 164; 6. Kp.). Ebenso unleugbar ist der palästinisch-jüdische Charakter von Mt 1—2, und daß darin von der jungfräulichen Geburt des Herrn die Rede ist. Die Form von Mt 1,16 in SyrSin, mit der so viel Wesens gemacht wurde, ist sicher eine sekundäre Bildung, durchaus verständlich als Ableitung aus der kanonischen Form (7. Kp.). Die beiden Kindheitsberichte sind literarische Gebilde ohne wechselseitige Beeinflussung. So verschieden sie jedoch sind, so widersprechen sie sich nicht, mag auch mancher Punkt, wie das Verhältnis der Genealogien, für immer in ein gewisses Dunkel gehüllt bleiben (8. Kp.). So erhebt sich denn die letzte Frage, die nach der historischen Glaubwürdigkeit der beiden Berichte. Sieht man auf die beiden Erzählungen allein, so bleibt es bei der Alternative, die Strauß aufgestellt hat: Entweder sind die Kindheitsberichte mitsamt dem darin enthaltenen Supranaturalen geschichtlich, oder sie sind als Ganzes Mythen; denn eine Teilung ist bei dem Dominieren des Supranaturalen, wie oben dargelegt, nicht möglich. Der Verf. bekennt sich offen zum Wunder (9. Kp.). Die Glaubwürdigkeit erleidet aber auch dann keine Einbuße, wenn man die Kindheitsberichte mit der Profangeschichte zusammenhält (Kindermord, Census; 10. Kp.), oder mit dem Rest des N. T. (besonders mit Mk 3,21.31; mit der Stellung der Nazarethaner, mit Gal 4,4; Rm 1,3; — 11. Kp.). Nachdem so der Reihe nach alle Momente berücksichtigt worden sind, die den Glauben der Urkirche verständlich machen aus der Tatsache der jungfräulichen Geburt Jesu heraus, stellt der Verf. die Frage, wie der urchristliche Glaube denn zu erklären wäre, wenn man die Geschichtlichkeit seiner Grundlage in Abrede stellt. Nach einigen methodischen Vorbemerkungen (12. Kp.) behandelt M. zuerst die Theorie, nach der die Idee der Jungfrauengeburt aus Jüdischem abgeleitet sein soll, dann die Versuche, sie aus nichtjüdischen Quellen zu erklären (13. und 14. Kp.). Als jüdische Quelle kommt fast nur Is 7,14 in Frage; Mt hat diese Stelle richtig erkannt, indes das zeitgenössische Judentum von einer jungfräulichen Geburt des Messias nichts wußte, auch Philo nicht (vgl. S. 297—312). Nicht besser steht es mit der Herleitung der Idee aus dem Heidentum, der Usener, Greßmann, Norden, Leisegang das Wort reden. Wenn gegen die ersten drei mit Recht geltend gemacht wird, daß die heidnischen und evangelischen Berichte in der Grundauffassung schlechthin um eine Welt auseinanderliegen, so entscheidet gegen Leisegang, daß die Empfängnis in Lk 1 eben nicht vom Pneuma als dem inspirierenden Geist erfolgt, wie dies Leisegang als notwendige Voraussetzung für seine prätendierte Abhängigkeit behauptet. Übrigens ist eine religionsgeschichtliche Erklärung der Jungfrauengeburt schon dadurch als unmöglich oder doch als äußerst problematisch erwiesen, daß die Kapitel 1 und 2 des Lk-Ev dem Urbestand dieses Evangeliums angehören und durchweg palästinisch-jüdischer Prägung sind (vgl. Kp. 2—4).

In diesen Aufbau sind all die unzähligen Gegenargumente eingebettet; es dürfte schwer sein, ihre Zahl zu vermehren, denn der Verf. verfügt über eine ausgedehnte Kenntnis der Literatur, auch der deutschen. Doch spart er mit direkten Zitaten, so daß sich die Darstellung leicht liest, zumal da auch er einen einfachen, flüssigen Stil schreibt. Die Argumentation Machens ist ungewöhnlich tief; er liebt klare Fragestellungen und Prinzipien. Auch

scheut er keineswegs davor zurück, Wege zu gehen, die in einem Großteil der „kritischen" Exegetenliteratur, sehr zu ihrem Nachteil, perhorresziert werden. M. schätzt und verwertet das Psychologische; er weiß, daß eine sympathische Einstellung zum behandelten Gegenstand viel tiefere Einblicke vermittelt, als ein scheinbar rein wissenschaftliches Outsidertum; seine Darstellung des Charakters Marias zeugt von seinem feinen Empfinden, das jedem Geschichtsforscher Ehre machen würde. M. ist auch davon überzeugt, daß verschiedene Zeugenaussagen zunächst auf ihre Vereinbarkeit hin zu prüfen sind und auf Widersprüche nur dort erkannt werden darf, wo ein Bericht tatsächlich das Gegenteil vom andern sagt, d. h. M. sieht es als eine Pflicht des Historikers an, innerhalb vernünftiger Grenzen zu harmonisieren (vgl. S. 192). Dieser Auffassung ist durchaus zuzustimmen, und sie sei um so mehr hervorgehobon, als heute viele religionsgeschichtlich eingestellte Forscher zwar jedes Harmonisieren eines neutestamentlichen Textes mit dem andern rügen, dagegen im Harmonisieren zwischen Neutestamentlichem und Nichtchristlichem schlechthin keine Grenzen kennen. Die Behandlungsweise, die M. anwendet, ist außerdem mit einer Zusammenschau der Ideen gepaart, wie sie außerhalb einer positiven christlichen Schule kaum zu finden ist.

Zu bedauern ist, daß der Reichtum des Buches, von dem der oben wiedergegebene Gedankengang kein Bild zu vermitteln vermag, von den oft übermäßig langen, jeder äußerlich sichtbaren Gliederung mangelnden Kapiteln verschluckt wird. Man möchte auch mancherorts das positive Material vorgelegt sehen, wofür M. bisweilen auf die Princeton Theological Review verweist. So angenehm ferner die Zurückhaltung berührt, die er sich bei positiven Erklärungsversuchen auferlegt, so wirken doch reihenweise angeführte Erklärungsmöglichkeiten ermüdend. Im 4. Kp. hätte die Frage eine Erwähnung verdient, wie denn Maria und Zacharias überhaupt imstande waren, die beiden wohlgegliederten Hymnen ohne jede Vorbereitung vorzubringen. Auf Jehova (S. 65) würde man auch in englisch geschriebenen Büchern allmählich gern verzichten zugunsten Jahves. Das 10. Kp. ist, wie auch der Verf. selber fühlt, gegenüber den andern entschieden zu dürftig ausgefallen. Die feinen Bemerkungen über Maria 131 ff. werden S. 134 leider durch das offensichtlich in religionsgeschichtliche Farbe getauchte *Roman Catholic picture of the Queen of Hearen* abgelöst. S. 143 f. wird M. der Auffassung katholischer Exegeten bezüglich Lk 1,34 (Wie kann das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? Jungfräulichkeitsgelübde) nicht ganz gerecht; die Gründe für die stete Jungfräulichkeit Marias sind stärker als er glaubt. Die auch von M. zugegebene Empfängnis durch den Hl. Geist und ein Verständnis dafür auf Marias Seite vorausgesetzt — wie soll sie sich nach Jesu Geburt dazu verstanden haben, sich nun einem Mann hinzugeben? Und wie soll man es erklären, daß Josef, der ein schlichter, frommer Mann war, das Werkzeug Gottes, seine Gemahlin, nachher für sich beansprucht habe? Die „Brüder" des Herrn werden also wohl einfach als Verwandte Jesu anzusehen sein, eine Auffassung, die M. als möglich zugibt. Ein Entschluß (Gelübde) steter Jungfrauschaft darf man nicht schlechtweg als mit jüdischem Denken unvereinbar bezeichnen. Bekannt ist die für Kultisches geforderte Enthaltsamkeit, ferner das Lob der Enthaltsamkeit der Judith und der greisen Anna Lk 2,37; nach der Juditherzählung erscheint es zweifelhaft, ob ihrer Ehe Kinder entsprossen sind. Sodann berichtet Josephus Flavius von der dauernden Enthaltsamkeit der Essener aus religiös-aszetischen Gründen. Diese Tatsachen bilden einen gewissen Unterbau für eine weitere Entwicklung. Jesus, bei einem Alter von 35—40 Jahren ehelos, hat nie auch nur den leisesten Vorwurf für seine Jungfräulichkeit vernommen; dasselbe ist mit dem doch so ganz auf das Jüdische eingestellten Völkerapostel der Fall, welcher der steten Jungfräulichkeit in klaren Worten den Vorrang einräumt, nachdem dies auch Jesus schon getan. Daß Jesus und Paulus unangefochten so leben und lehren konnten, zeigt mindestens, daß stete Jungfräulichkeit von den Juden jener Zeit nicht als etwas

einfach Unerhörtes empfunden wurde. Es steht daher der Annahme nichts im Wege, daß Maria unter dem besonderen Walten Gottes den Entschluß gefaßt hat, jungfräulich zu bleiben. Warum sie dennoch zur Ehe geschritten ist, bleibt uns dunkel; es ist aber kein absolutes Hindernis für die vorgelegte Ansicht. Jedenfalls ist bei dieser unter Katholiken verbreiteten Erklärung *„the maidenly consciousness"* (148) viel besser verständlich, als wenn Maria bei der Verlobung ihren Sinn auf die Mutterschaft gerichtet gehabt hätte. Im 8. Kp. wäre der Lösungsversuch zur Frage der Genealogien zu vergleichen, den U. Holzmeister in dieser Zeitschrift 47 (1923) 184—218 vorgelegt hat.

Alles in allem sind wir dem Verf. für sein gehaltvolles Buch zu großem Dank verpflichtet. Es wird nicht nur dem christlichen Exegeten, sondern auch dem Apologeten größte Dienste leisten.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von Fr. Diekamp. 6. verm. u. verb. Aufl. 8°. I. Bd. (XIV u. 380 S.) M 9.—, geb. M 10.75. II. Bd. (X u. 585 S.) M 13.70, geb. M 15.70. Münster 1930, Aschendorff.

Das Werk wurde in dieser Zeitschrift schon zu wiederholten Malen besprochen (vgl. 42 [1918] 137; 43 [1919] 484; 45 (1921] 106. 267; 48 [1924] 281) und dabei der Wert, die innere Anlage und die Eigenart genügend hervorgehoben. Es ist auch in der neuen Auflage im Wesentlichen gleich geblieben: der Verf. vertritt einen strengen, intransigenten Thomismus, der ihm ein Verständnis anderer Systeme, besonders des Molinismus sehr erschwert. Weitere Auseinandersetzungen über diesen Punkt sind nicht angezeigt, da sie, wie die Erfahrung gelehrt hat, doch von keinem nennenswerten Erfolge begleitet sind und außerdem Rezensionen nicht der geeignete Platz sind, um prinzipielle Fragen auszutragen.

Die hervorragendste Neuerung im ersten Band besteht darin, daß D., um die in der Summa theologica befolgte Ordnung einzuhalten, die Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung aus der Gnadenlehre in die Lehre von Gott dem Einen herübergenommen hat. Dabei hat er leider eines übersehen. Die Lehre von der Prädestination setzt die Lehre vom allgemeinen Heilswillen so notwendig voraus, daß sie ohne dieselbe nicht richtig dargelegt werden kann; außerdem ist der allgemeine Heilswille Gottes ein notwendiger Bestandteil der übernatürlichen Vorsehung. Warum hat also D. den Abschnitt vom Heilswillen in der Gnadenlehre zurückbehalten? Der hl. Thomas bezieht ihn in die Lehre von Gott dem Einen ein (S. th. I q. 19 a. 6 ad 1).

Der zweite Band hat verschiedene Bereicherungen und Zusätze erfahren, von denen einige den Wert des Buches sicherlich erhöhen. Dazu rechne ich besonders die eingehendere Behandlung des Königtums Christi (S. 336 ff.), das tiefere Eingehen auf die Mittlerschaft der Gottesmutter (S. 384 ff.). Mit Recht vertritt er einigen neueren Thomisten gegenüber die Meinung, daß die heiligmachende Gnade ein Wesensbestandteil der Urgerechtigkeit war und es zur Fortpflanzung derselben einer positiven göttlichen Anordnung bedurfte (S. 141). Bei Erklärung des *desiderium naturale videndi Deum* meint er, Thomas habe damit nur ausdrücken wollen, daß das dem geschaf-

fenen Geiste von Natur aus innewohnende und naturnotwendig sich geltend machende Verlangen, die Ursachen zu erkennen, virtuell und einschließlich ein Verlangen sei, die erste Ursache, Gott, in seiner Wesenheit zu sehen (S. 50 f.). Hier ist jedenfalls die Terminologie ganz ungewöhnlich und weicht von dem allgemeinen Sprachgebrauch ab. In der Beurteilung der Stellungnahme des hl. Thomas zur unbefleckten Empfängnis sucht D. diesen dadurch zu entschuldigen, daß er annimmt, er habe nur jene *sanctificatio in ipsa animatione* bekämpft, die jedes *debitum contrahendi peccatum originale* ausschließt, keineswegs aber jene Heiligung, die dem jetzigen Dogma entspricht; die Möglichkeit einer solchen Heiligung habe Thomas bei seinem außerordentlichen Scharfsinn wohl erkannt, es aber für besser gehalten, das noch nicht zu äußern. Dies ist aber eine reine Vermutung, die durch nichts glaubhaft gemacht werden kann. Die von D. angeführten Gründe für ein solches Schweigen sind nicht überzeugend.

Unter den in der 6. Aufl. hinzugefügten beachtenswerten inhaltlichen Ergänzungen werden an erster Stelle angeführt „die Ausführungen über die Mitwirkung Gottes, die durch Stuflers Buch veranlaßt sind". Da gerade dieser Abschnitt viele Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten enthält, wird man es begreiflich finden, daß ich demselben eine eingehendere Prüfung widme. Er lautet:

„Neuerdings hat J. Stufler zu beweisen versucht, schon vor Durandus habe der hl. Thomas dessen Lehre von der bloß mittelbaren Mitwirkung Gottes zu den Tätigkeiten der Geschöpfe vertreten. Die einzige Einwirkung, die Gott auf diese Tätigkeiten ausübe, bestehe nach Thomas darin, daß er ihnen das Dasein und die Kräfte, die inneren Prinzipien des Tätigseins, gebe und erhalte. Aus diesen inneren Bewegungsprinzipien und aktiven Kräften gehe ohne weitere Einflußnahme Gottes die geschöpfliche Tätigkeit hervor. — Diese Thomasauslegung ist verfehlt. Das ergibt sich aus den obigen Nachweisen aus den Schriften des englischen Lehrers für die unmittelbare Mitwirkung Gottes. Auch die Haltung des Durandus und der späteren Theologen beweist es. Durandus selbst stützt seine Begründung der bloß mittelbaren göttlichen Mitwirkung nicht im Geringsten auf Thomas, er bekämpft ihn vielmehr. Und indem die Theologen seit sechshundert Jahren in ihrer Gesamtheit die Lehre des Durandus zurückweisen, tun sie es in der Überzeugung, ganz mit Thomas übereinzustimmen. Erst Stufler bürdet dem Aquinaten die Verirrung des Durandus auf" (S. 33 f.).

Zur Richtigstellung dieser Darlegung sei folgendes kurz angedeutet:

1. Die mir von D. zugeschriebene Thomasauslegung muß ich als unzutreffend bezeichnen. Nach meiner Darstellung der thomistischen Lehre beschränkt sich die Einwirkung Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe nicht „einzig" auf das Geben und Erhalten der inneren Tätigkeitsprinzipien und Kräfte, sondern ich erkläre in meinem Buche mit einer Ausführlichkeit, wie man sie bei andern Autoren kaum findet, daß nach der Lehre des hl. Thomas Gott außerdem die von ihm gegebenen und erhaltenen Kräfte zur Tätigkeit appliziert (S. 65—80) und als erste und Hauptursache allen Wirkungen das *esse absolute* gibt, während die zweiten Ursachen als seine Werkzeuge dieselben Wirkungen nur *sub ratione entis talis* hervorbringen (S. 81—121). In einer objektiven Darstellung darf dies nicht verschwiegen, geschweige denn durch Beifügung des Wörtchens „einzig" der Eindruck erweckt werden, als leugnete ich jede Einwirkung Gottes außer dem Geben und Erhalten der Kräfte.

2. Die Unrichtigkeit meiner Thomasauslegung soll sich aus dem von D. aus den Schriften des englischen Lehrers geführten Nachweis ergeben. Dieser Nachweis umfaßt nicht ganz anderthalb großgedruckte Seiten und enthält keinen einzigen Gedanken aus den Schriften des hl. Thomas, der nicht auch von mir, sei es in meinem Buche, sei es in verschiedenen Artikeln dieser Zeitschrift des langen und breiten erörtert worden wäre. Es stand D. frei, die durch mein Buch angeregte Kontroverse zu erwähnen oder mit Stillschweigen zu übergehen. Wollte er aber auf sie eingehen und gar den „Nachweis" erbringen, daß meine Thomasauslegung „verfehlt" sei, dann erforderte es die wissenschaftliche Objektivität, die von mir vorgebrachten Gründe wenigstens der Hauptsache nach zu erwähnen und deren Haltlosigkeit zu zeigen. Da aber D. auf dieselben auch nicht mit einem Worte eingeht, muß ich seinen Nachweis als „verfehlt" erklären.

3. Über die Stellung des Durandus (II. Sent. d. 1 q. 5) zur Konkurslehre des hl. Thomas habe ich schon zweimal in dieser Zeitschr. berichtet (48 [1924] 620 und 54 [1930] 423 f.) und gezeigt, daß nach dessen Auffassung der Aquinate keine unmittelbare Einflußnahme Gottes auf alle Tätigkeiten und Wirkungen der geschöpflichen Ursachen behauptet; gerade deswegen ist nach ihm die von Thomas in II. Sent. d. 1 q. 1 a. 4 dargelegte Ansicht nicht ad propositum. *Quod non sit ad propositum patet, quia aliud est dicere, quod Deus producat immediate aliquid, quod est in creatura, scilicet materiam, quae est altera pars substantiae compositae, quod utique verum est; nec hoc quaerit quaestio. Aliud est dicere, quod Deus immediate producat omne illud, quod producit creatura . . . Ipsi autem pertractant primum et non secundum . . . et ideo non est ad propositum.* Eines bekämpft Durandus an der Lehre des hl. Thomas, daß nämlich das Sein einem Dinge innerlicher sei, als das, wodurch das Sein bestimmt wird: *Assumit (sententia) etiam falsum, quod dicunt, quod esse est intimius rei quam ea, quae ipsum determinant.* Dies hat aber mit dem unmittelbaren Konkurs nichts zu schaffen.

4. D. wirft mir vor, erst ich hätte dem Aquinaten die Verirrung des Durandus aufgebürdet, während die Theologen in ihrer Gesamtheit seit sechshundert Jahren dessen Lehre zurückweisen in der Überzeugung, ganz mit Thomas übereinzustimmen. Die jahrhundertalte Übereinstimmung der Theologen ist, auch wenn es sich nur um die Interpretation eines Autors handelt, auch in meinen Augen von solchem Gewicht, daß ich es nie gewagt hätte, von ihr abzuweichen, wenn ich nicht auf Grund langjähriger, mit größter Sorgfalt angestellter Spezialforschung die unumstößliche Überzeugung gewonnen hätte, daß hier tatsächlich ein Irrtum vorliege. Übrigens ist der von D. gegen mich gerichtete Vorwurf insofern ungerechtfertigt, als ich nicht der „erste" war, der es offen aussprach, Thomas lehre keinen unmittelbaren Konkurs. Es sind mir vielmehr hierin schon mehrere Autoren gerade aus dem Dominikanerorden vorausgegangen. Ich erinnere nur an Jos. a Vita, dessen Lehre Gotti (Theol. schol. dogm. t. II tr. II q. 2 dub. 3 § 4) kurz darlegt, an Th. Papagni, dessen Schrift: La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina auch D. zitiert, und A. D. Sertillanges, der in seinem Werke: S. Thomas d'Aquin (I, 261 ff.) im Bereich der natür-

lichen Ordnung nur einen schöpferischen und erhaltenden Einfluß Gottes auf die zweiten Ursachen annimmt. Selbst der eifrigste Vorkämpfer des Bannesianismus, Th. Lemos, sieht sich zu dem Geständnis gezwungen, Thomas lehre für die naturnotwendig wirkenden Ursachen keinen andern Konkurs *praeter collationem virtutis et eius conservationem* (Panoplia gratiae l. 3 p. 1 tr. 1 c. 39 n. 403). Alle diese Tatsachen, auf die ich schon zu wiederholten Malen hingewiesen habe, hätten doch auch D. den Gedanken nahelegen müssen, daß nicht leichtfertiger Mutwille mich dazu getrieben hat, „dem Aquinaten die Verirrung des Durandus aufzubürden". Was endlich den geschichtlichen Ursprung der von D. gegen mich angerufenen Tradition betrifft, ist es noch lange nicht ausgemacht, daß man schon zu Durandus' Zeiten einen prinzipiellen Gegensatz zwischen seiner und des hl. Thomas Konkurslehre erblickte. Im Gegenteil, die soeben erschienene, äußerst interessante Schrift von H. Schwamm: Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina, hat unwiderleglich nachgewiesen, daß das sogenannte thomistische System der prädeterminierenden Willensdekrete Gottes innerhalb der skotistischen Schule allmählich entstanden und von Johann de Ripa bis in die letzten Konsequenzen ausgebaut wurde.

5. In der Gnadenlehre (S. 436) wirft mir D. vor, ich hätte ein schon in früheren Jahrhunderten vorgebrachtes Bedenken gegen die Lehrweise des hl. Thomas neuerdings „aufgerührt", nämlich: Thomas halte die Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigungsgnade, welche der Rechtfertigung zeitlich vorausgehen, soweit sie nicht aus den *habitus informes* des Glaubens und der Hoffnung entspringen, nicht für entitativ übernatürlich. D. gibt zu, daß die älteren Schriften des englischen Lehrers wohl zu solchen Vermutungen Anlaß geben könnten, und fährt dann fort:

„In seinen letzten Werken aber erklärt Thomas deutlich auch die der Rechtfertigung zeitlich vorangehenden Vorbereitungsakte für entitativ übernatürlich. Er schreibt Quodl. 1 a. 7: *Ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae, et est contra Apostolum, qui dicit Philipp. 1,6: Qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet.* Stufler stellt zwar die groteske Behauptung auf, daß Thomas die soeben als pelagianische Verirrung verworfene Meinung im folgenden Artikel (a. 8 ad 2) selbst wieder vorgetragen habe. Aber es liegt doch auf der Hand, daß die *summa praeparatio ad habendam gratiam*, von der der hl. Lehrer hier spricht, nichts anderes sein kann als die *perfecta praeparatio*, von der er so oft erklärt, daß sie mit der Rechtfertigung zeitlich zusammenfällt und nur durch entitativ übernatürliche Gnade zustandekommt."

Zur Richtigstellung diene folgendes: a) Nicht ich habe die oben genannten Bedenken gegen die Lehre des hl. Thomas von der Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade in neuer Zeit zuerst wieder „aufgerührt", sondern dies geschah zwanzig Jahre vor dem Erscheinen meines Buches von thomistischer Seite in einer thomistischen Zeitschrift („Divus Thomas", ser. II. vol. VI. [Piacenza 1905] 483—499), und dieselben Bedenken wurden ebendort auch noch in den letzten Jahren von mehreren Autoren als berechtigt anerkannt, ohne daß bis jetzt auch nur ein Thomist dagegen Widerspruch erhoben hätte. — b) Die mir zugeschriebene, mehr als groteske Behauptung, Thomas habe die im Quodl. 1 a. 7 als pelagianische Verirrung verworfene Meinung im folgenden Artikel selbst wieder vorgetragen, findet sich in meinem Buche

nicht, sondern ist eine Zugabe D.s. Was ich dort (S. 390 f.) behaupte, ist dies: Nach Quodl. 1 a. 7 kann der Mensch sich nicht ohne eine Gnadenhilfe Gottes auf die Rechtfertigung vorbereiten. Diese Gnadenhilfe ist nicht bloß eine äußerliche, sondern besteht auch notwendig in einer innern Anregung, durch die Gott das Herz bewegt. Dieser *interior motus* ist insofern eine wirkliche Gnade, als er *ex speciali favore Dei* entsteht; aber er ist gleichwohl nicht im strengsten Sinne, d. h. entitativ übernatürlich.

Dies geht ganz klar aus zwei Gründen hervor. Erstens beweist der Aquinate die Notwendigkeit einer solchen innern Anregung aus einer Äußerung des Heiden Aristoteles: *Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de Bono Fortunae.* Glaubt D. im Ernst, daß Aristoteles eine entitativ übernatürliche Gnade gekannt hat? — Zweitens schreibt Thomas im folgenden Artikel (a. 8 ad 2): *Naturali dilectione, qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.* Wer nicht bloß diese Worte, sondern den ganzen Artikel gelesen hat, wird die oben mitgeteilte Auslegung für schlechterdings unmöglich halten. Im Artikel wird die Frage erörtert, *utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia.* Im corp. art. antwortet der Aquinate, daß die Frage gar nicht gestellt werden kann, wenn man annimmt, daß der erste Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade erschaffen wurde; denn unter dieser Voraussetzung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er Gott über alles liebte. Da es aber möglich ist, daß der Mensch *in puris naturalibus* erschaffen wurde, *utile est considerare, ad quantum se dilectio naturalis* (d. h. die nicht übernatürliche Liebe) *extendere possit.* Und von dieser an sich ganz natürlichen Liebe handelt der ganze Artikel. Zu allem Überfluß wird dies gerade im zweiten Einwand, um den es sich in unserem Falle handelt, noch eigens hervorgehoben: *Sic (super omnia) diligere Deum est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plus quam seipsum et super omnia.* Darauf gibt nun Thomas die oben angeführte Antwort, wo er von der *naturalis dilectio,* also von jener, die *ex solis naturalibus* hervorgeht, behauptet, sie sei *summa praeparatio ad gratiam habendam,* wenn sie den höchstmöglichen Grad erreiche: *quando in summo fuerit.* Diese *summa praeparatio* ist also nicht, wie D. meint, identisch mit jener *perfecta praeparatio ad gratiam,* die zeitlich mit der Rechtfertigung zusammenfällt, ja sogar die *infusio gratiae natura prius* voraussetzt (S. th. 1,2 q. 113 a. 8), sondern sie bedeutet das Höchste an Intensität, den *summus conatus,* den der Mensch durch seine natürlichen Kräfte leisten kann, womit nicht geleugnet wird, daß zu dieser Leistung ein *auxilium divinae gratiae* im Sinne der oben genannten inneren Anregung Gottes notwendig ist. Wir haben hier genau dieselbe Lehre, wie sie der hl. Lehrer im Sentenzenkommentar I d. 17 q. 1 a. 3 und q. 2 a. 3 vorträgt. An der letztgenannten Stelle lesen wir: *Quando ergo ita est, quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi indita movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur* (vgl. mein Werk S. 375 f.).

Hier wird also D. seine Meinung wohl einer Revision unterziehen müssen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie. Von J. B. Kraus S. J. 8° (329 S.) München u. Leipzig 1930, Duncker u. Humblot. M 14.—, geb. M 17.—.

K. hat sich die interessante Aufgabe gestellt, den Zusammenhängen zwischen religiöser Umstellung und wirtschaftlicher Entwicklung nachzugehen,

und zwar in einem Teilgebiet, für das ihm besondere Studiengelegenheiten und Quellen zur Verfügung standen, nämlich die Einwirkung der englischen Reformation, speziell des Calvinismus und Puritanismus auf die Entwicklung zum Kapitalismus. Gegenüber Max Weber, der direkte Einwirkung der religiösen Ideen auf die Umgestaltung des wirtschaftlichen Lebens annimmt, kommt K. richtiger zu folgenden Schlüssen: Die Absage von Rom hat zunächst jene Faktoren (Lehrautorität und Beichte) beseitigt, die früher die Durchführung der religiös-ethischen Grundsätze gewährleisteten; ferner hat die schnelle Säkularisierung der Kirchengüter die Auflösung der alten Wirtschaftsordnung beschleunigt. Das sind aber nur negative Einflüsse. Positiv war zunächst der Puritanismus das Sammelbecken der unzufriedenen Elemente, die mit religiöser Freiheit zugleich wirtschaftliche Unabhängigkeit und Gewerbefreiheit erkämpften; so ward eine Atmosphäre geschaffen, in der zusammen mit anderen Faktoren (philosophische Systeme) der liberale kapitalistische Geist sich — eigengesetzlich — entfalten konnte. Nur in einem langen Assimilationsprozeß wurden auch die religiös-ethischen Anschauungen verschoben. Die gute Benützung der reichhaltigen Quellen und die fließende Darstellung zeigen, daß hier das Hauptarbeitsgebiet des Verf.s liegt.

Leider kann dasselbe nicht vom ersten Abschnitt, der Behandlung der scholastischen Lehre, besonders der des hl. Thomas gesagt werden. Hier hat er offensichtlich zu wenig die katholisch-scholastische Literatur berücksichtigt. Ja auch die Zitate aus Thomas selbst sind unvollständig und manchmal falsch angeführt; so S. 26 zweimal 2,2 q. 49, wo keine Spur zu finden ist von dem, was der Verf. damit belegen will; wahrscheinlich soll es heißen 1,2 q. 94. Auch S. 70 stimmt das Zitat aus De reg. princ. nicht; ebenso berührt es sonderbar, daß ein Theologe einen Satz aus der Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII (S. 68) zitieren muß aus *Ausculta fili* bei Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen ...; wenn schon nicht ein Bullarium oder Hefeles Konziliengeschichte zur Verfügung stand, so hätte er den Wortlaut und in der Anmerkung auch eine bedeutsame Erklärung bei Denzinger n. 468 gefunden. So kommt der Verf. dann zu seinem Hauptirrtum bezüglich des *ius gentium* bei Thomas, von dem er S. 27 sagt: „Alle scholastischen Autoren sind sich, trotz sonstiger Meinungsverschiedenheiten, darin einig, daß *ius gentium* positives, von Menschen gesetztes Recht ist und, wie jedes positive Gesetz, seine wesentliche Gültigkeit vom *consensus humanus* ... herleitet." Das mag von Suarez an gelten, von Thomas ist es sicher falsch. Die *inventio rationis humanae* ist nicht eine „Erfindung" der menschlichen Vernunft, sondern ein „Finden" der erweiterten Grundsätze in den ersten Prinzipien, und zwar ein so klares Finden, daß alle Völker darin übereinstimmen. Diese Sätze des *ius gentium* sind also, wie Thomas öfters bemerkt, inhaltlich im *ius naturae* enthalten (vgl. z. B. 1,2 q. 94 a. 6; q. 100 a. 1). Und wie oft betont Thomas, daß Diebstahl gegen das Naturgesetz ist, obgleich es nach K. das Privateigentum als Menschensatzung voraussetzte, und daß von diesem Gebot nur durch Gott selbst dispensiert werden könne, wie für die Israeliten beim Auszug aus Ägypten (vgl. 1,2 q. 94 a. 5 ad 2; q. 100 a. 1 ad 3; 2,2 q. 57 a. 2 ad 2). Für diese Belange hätte Verf. wohl mehr Nutzen gehabt aus dem Studium z. B. des Artikels von P. Cathrein im Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft II (1889) S. 373, als etwa aus der Münchener Dissertation von Hedwig Brey über Hochscholastik und Geist des Kapitalismus. Diese falsche Auffassung vom *ius gentium* bei Thomas verführt K. natürlich auch zu Folgerungen für das Privateigentumsrecht, die über das hinausgehen, was in katholischen Schulen gehalten werden kann. Da hätte ihm ein Studium der Quaestiones de iustitia von P. Vermeersch, besonders n. 195 ff. und 203 ff. mehr Klarheit gebracht. Auch der Ausdruck „Soziale Hypothek", den Verf. mit Vorliebe für die Pflichten des Privateigentumsrechtes gebraucht, ist mehr eine schön klin-

gende Phrase aus der Kontroversliteratur von Dilettanten, als eine wissenschaftlich genaue Artbestimmung für jene Pflichten. Was andere ungenaue Darstellungen der Lehre des hl. Thomas betrifft, verweise ich auf das gegen Horváth O. P. im vorigen Jahrgang S. 263 ff. Gesagte. Dieser erste Teil müßte bei einer Neuauflage ganz umgearbeitet werden.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Grundriß des Ordensrechtes. Von Ferdinand Schönsteiner. 8° (XXXII u. 692 S.) Wien 1930, Ludwig Auer. S 32.—, geb. S 38.—.

Ein Ordensrecht in deutscher Sprache und mit deutschem Fleiß gearbeitet. Es ist ein Sammelwerk. Auf 14 große Seiten in Kleindruck ist die einschlägige Literatur gedrängt, die der Verf. nicht nur zusammengestellt, sondern, wie das Buch zeigt, auch berücksichtigt und verarbeitet hat. Neben kurzen geschichtlichen Einführungen zu einzelnen Rechtsinstituten, längeren theoretischen Stücken über den engeren Rahmen des Gesetzestextes hinaus, bietet sich als Kern dar: eine breite Exegese des Gesetzes, daraus sich ergebende Fragen, Kontroversen der Autoren, Entscheidungen der Kurie, und gegebenenfalls Hinweise auf das staatliche österreichische Recht. Also eine Allseitigkeit und rühmliche Vollständigkeit der Materie, die Anerkennung verdient. Daneben wundert man sich fast, daß sich das Werk nicht auch in seinen Lösungen zu größerer Selbständigkeit erhebt. Referent hätte beim Studium oft gewünscht, daß der Verf., bei dieser großen Belesenheit und Sachkenntnis, kühner eine Entscheidung gewagt, unser Wissen um einen Schritt über die bisherigen Grenzen hinaus geführt hätte.

Es ist ein breit angelegtes Werk. Das ist der zweite Eindruck, der sich aufdrängt. In diesen 680 eigentlichen Textseiten findet man das, was die kanonistische Literatur mit ihrer knappen Sprache, und was mehr noch unsere eilfertige Zeit vermissen lassen: eine gewisse behagliche Breite; für den Fachmann kann sie geradezu unbehaglich werden. Schuld daran ist neben dem breiten Stil und der sehr ausführlichen Exegese wohl auch ein an sich rühmliches Bestreben des Verf.s: durch viele Hinweise auf Parallelstellen des CIC, die jedesmal wieder eingehend behandelt werden, jeden einzelnen Canon zu einem selbständigen Ganzen zu gestalten und Nachteile, welche der strenge Anschluß an die Reihenfolge des CIC für den praktischen Gebrauch bringen muß, durch Beimengung einer systematischen Darstellung zu beheben. Das mußte aber zu vielen Wiederholungen führen. Für den Fachmann ist manche Ausführung überflüssig, und dem Nichtfachmann hätte oft auch der bloße Hinweis auf die entsprechende Seite des Buches genügt. — Überhaupt, für welche Kreise ist das Werk bestimmt? Für nicht kanonistisch oder theologisch gebildete Leser, zum praktischen Gebrauch für Obere und Oberinnen? Dafür sprechen die ausführliche Darstellung, der Gebrauch der deutschen Sprache und die gute Kasuistik. Aber wozu dann die vielen, oft recht schweren Fremdwörter, unübersetzt gebliebenen lateinischen Fachausdrücke und Rechtsprinzipien und die eingestreuten rein theoretischen Betrachtungen? Das ließe eher schließen auf einen kanonistisch-theologischen Fachleserkreis. Aber für diese ist das Buch entschieden zu breit. Die Absicht des Verf.s, „die trockene Buchsprache zurückzudrängen und einen mehr lebendigen, plastischen Stil zu pflegen" (S. VIII), ist zwar löblich, aber Kanonisten sind dafür meist allzu wenig poetisch veranlagt,

Noch einige Bemerkungen: S. 47 (III A) gibt Chorpostulanten die Präzedenz vor Laienbrüdern von ewigen Gelübden. Das geht wohl zu weit; Laienbrüder mit ewigen Gelübden gehören als Vollmitglieder zur Familie des Ordens, Postulanten sind noch vollständig außerhalb der Familie; sie bitten bloß darum, durch das Noviziat in die Familie zu kommen. — S. 383 (zu can. 579) heißt es: „*Quoad votum obedientiae.* Bei diesem Gelübde ist die verungültigende Einwirkung auf die gelübdewidrigen Akte des (scl. feierlichen) Professen etwas schwieriger aufzuzeigen. a) Angenommen, ein Ordensmann, Professe *votorum sollemnium*, werde vom Provinzial beauftragt, in einem Prozess, den die Provinz bei der Rota Romana führt, als Prokurator zu fungieren. Im Falle des Unterliegens in erster Instanz soll der Prokurator — so befiehlt der Obere unter Erinnerung an den hl. Gehorsam — die Berufung einlegen. Die Ordensprovinz wird tatsächlich sachfällig; der Prokurator aber verzichtet, unter Verletzung des erhaltenen Befehles, auf die Appellation. Diese Verzichtleistung wird man wohl als rechtsungültig betrachten müssen; *quia talis actus est irritabilis.*" Das ist irreführend. Rechtshandlungen, welche *irritabiles* sind, sind deswegen noch nicht ungültig. Wenn der Prokurator unnütz die Zeit *ad interponendam appellationem* verstreichen ließ, so gilt c. 1886: *deserta censetur appellatio.* Diese Präsumption läßt den Gegenbeweis zu. Hat der Prokurator befehlswidrig ausdrücklich verzichtet, so fehlte er außerdem gegen cc. 1662, 1664 § 2. Die Ungültigkeit der Verzichtleistung ergibt sich hier aber nicht aus dem entgegenstehenden Gehorsamsgelübde, sondern aus den Bestimmungen des Rechtes über Umfang und Natur eines *mandatum procuratorium.* — Weiter heißt es (ebd.): „Ein Ordensoberer verbietet seinem Untergebenen, dem Regularpriester B., Professen feierlicher Gelübde, *in virtute s. obedientiae,* sich an der allgemeinen Pfarrkonkursprüfung, die eben ausgeschrieben ist, zu beteiligen. B. macht aber doch den Konkurs mit und wird von den Examinatoren approbiert. Der Konkurs des Genannten dürfte als ungültig anzusehen sein, aus dem oben bezeichneten Grunde." Uns scheint das Gegenteil. Der Aufweis genügenden Wissens im Pfarrexamen scheint doch weder ungültig, noch *irritabilis* zu sein. Die Prüfung ist eine einfache Tatsache und das Dokument darüber wäre in dem Augenblick gebrauchsfähig, wo das Verbot des Obern zur Pfarranstellung fallen würde.

S. 580 (zu can. 633): „Wie, wenn der übergetretene Religiose, dessen *vota temporaria* inzwischen abgelaufen sind, tatsächlich in die Ordensgenossenschaft *a qua* zurückkehren will: ist diese letztere Ordensgenossenschaft verpflichtet, ihn wieder aufzunehmen? Die Auffassungen hierüber gehen beträchtlich auseinander: Manche Kanonisten negieren die Verpflichtung . . . Andere Autoren gehen noch weiter und lehren, die verlassene Genossenschaft dürfe nicht einmal den Rückkehrer . . wieder aufnehmen . . Beiden Meinungen widersprechen wir . ." Also muß die Genossenschaft *a qua* ihn wieder aufnehmen? Das ist wohl zu streng. Die Begründung des Verf's ist, daß sonst „dem Professen zeitlicher Gelübde die Möglichkeit einer Übertrittsaktion so gut wie genommen wäre: er würde ja durch einen derartigen Schritt die Brücken hinter sich abbrechen". Das kann wohl nicht eine Verpflichtung der Genossenschaft *a qua* begründen. Denn can. 633 § 2 enthält eine solche nicht, can. 637 dagegen ist deutlich. Dazu tritt eine Betrachtung anderer Art: der Übergang zu anderen Orden jedweder Art gilt als schwerwiegende Sache (vgl. can. 632), den das Gesetz sicher nicht durch verpflichtende Bestimmungen an die Genossenschaft der Ordensperson erleichtern wollte. Es wäre aber geradezu für schwankende Charaktere, dazu noch für Professen zeitlicher Gelübde, die sich ja nach Auffassung des CIC noch in einer Art Probezeit befinden, ein Locken zum sorglosen Hin- und Herpendeln, wenn man die Genossenschaft *a qua*, trotz Ablauf der zeitlichen Gelübde des Übergetretenen, zur Wiederaufnahme verpflichten wollte. Sie kann ihn wieder aufnehmen, muß es aber nicht.

Innsbruck—Rom. Ivo Zeiger S. J.

Neuerscheinungen

Altes Testament

Biblisches Reallexikon. Von Edmund Kalt. 1. Lieferung. gr. 8° (VIII Seiten u. 576 Spalten.) Paderborn 1931, Schöningh. Subskriptionspreis der 1. Lieferung M 10.—. Das Bibellexikon von Prof. Edm. Kalt (Mainz) wird 2 Bände in Lexikonformat umfassen und, da das Manuskript bereits vollständig vorliegt, in 4 Lieferungen bis Ende 1931 erscheinen. Sein Umfang wird 1200 Seiten, bzw. 2400 Spalten betragen. Der Verf. betitelt zwar sein Werk „Biblisches Reallexikon"; in Wirklichkeit aber ist er über den Rahmen der bisherigen Bibellexika hinausgegangen und behandelt nicht nur die biblische Archäologie, Geographie, Topographie, die Fragen der Einleitung in die Hl. Schrift, die Geschichte, die Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch die für Predigt und Katechese verwendbaren Stellen des A. und N. T. Mehr als 4000 Stichworte hatte K. zu bearbeiten und er hat innerhalb fünf Jahren diese Arbeit allein, ohne Mitarbeiter, geleistet, um die Einheitlichkeit der Auffassung durch das ganze Werk zu wahren. Verfasser und Verlag sind zu dem großen Unternehmen zu beglückwünschen; es ist ein Werk, das auf knappem Raum eine solide und zuverlässige Orientierung in biblischen Fragen bietet, und nicht nur den Bedürfnissen der Theologen und des Seelsorgsklerus, sondern auch den Interessen der gebildeten katholischen Laien wohl entspricht. — Daß der Fachmann da und dort manche Unebenheiten oder Versehen entdeckt, ist bei der Größe des Stoffes, den K. zu bewältigen hatte, leicht begreiflich. Für eventuelle Korrekturnachträge seien nur die folgenden Stellen notiert, welche sich dem Rezensenten bei der Durcharbeitung der 1. Lieferung ergaben. Im Artikel „Assyrien" wird Sp. 144 der Untergang Ninives noch für 607/6 angegeben, während im späteren Artikel „Babylonien" Sp. 174 richtig das Jahr 612 eingesetzt ist. Die Dauer der Dürre zur Zeit des Königs Achab wird Sp. 27 auf 14 oder 18 Monate, Sp. 423 aber auf 19—20 Monate berechnet. Im Artikel über den „Engel des Herrn" Sp. 442—44 fällt auf, daß weder auf Gal 3,19 noch auf Hebr 2,1—3 verwiesen wird, und daß in der Literaturangabe weder der hl. Thomas, S. th. 1 q. 51 a. 2 ad 1 und 1. 2. q. 98 a. 3, noch Suarez, De angelis l. VI c. 20 Erwähnung finden. Zum Stichwort „Ephrata" Sp. 451 ist zu bemerken, daß Ephrata Gn 35,16. 19; 48,7 nicht in der Gegend von Bethlehem, sondern nach 1 Sam 10,2 und

Jer 31,15 bei Rama zu suchen ist. Die Stichworte Astyages Sp. 146, Darius der Meder Sp. 353 f., Cyrus Sp. 341 f. zeigen, daß sich K. über die Mederkönige Kyaxares = U-ma-kiš-tar der Gadd-Chronik und Astyages (II.) = Ištumegu der Naboned-Cyrus-Chronik (Col. II 1—4) nicht ganz klar geworden ist. Der von Alfrink (Biblica 9 [1928] 328 ff.) für Darius den Meder in Vorschlag gebrachte Astyages ist nicht der „Vater" (so Sp. 353) des Königs Kyaxares II, des Eroberers von Ninive, sondern dessen Nachfolger Astyages II, welcher 550 von Cyrus entthront, aber nicht ermordet wurde, wie es irrig Sp. 342 heißt. Nach den alten Berichten wurde Astyages gefangen nach Anšan weggeführt, von Cyrus aber, wie Ktesias und Justinus mitteilen, rücksichtsvoll behandelt. — Möge das Unternehmen einen glücklichen Fortgang nehmen, aber auch, wie dasselbe es verdient, ein reges Interesse in den Kreisen des katholischen Klerus finden!

Septuaginta-Probleme I. Von Alexander Sperber (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen III = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3. Folge, Heft 13). 8° (VIII u. 101 S.) Stuttgart 1929, Kohlhammer. M 7.50. — Mit Berufung auf das Zeugnis des hl. Hieronymus hatte De Lagarde die Forderung aufgestellt, die Handschriften der G (= der griechischen Bibelübersetzung der LXX) nach den drei Rezensionen des Origenes, Lukian und Hesychius zu klassifizieren. Da sich nun gezeigt hat, daß dieses Kriterium der Klassifikation der Handschriften nicht schlechthin durchführbar ist, versucht es A. Sperber, Privatdozent an der Universität Bonn, mit einem neuen Wege. „Hebräische Eigennamen in griechischer Schrift müssen den Kopisten der Handschriften, denen das Griechische Muttersprache, das Hebräische dagegen eine fremde Sprache war, ganz fremdartig vorgekommen sein." Viele Verschreibungen waren deshalb die Folge. „Diese Verschreibungen haben für die Herstellung der korrekten Textgestalt der G keinen Wert; aber ihre Bedeutung für die Klassifikation der G-Handschriften kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn in solchen Fällen läßt sich meist mit Sicherheit angeben, aus welcher Lesart diese Verschreibung sich als Seh- oder Hörfehler erklären läßt, d. h. man kann die Handschrift ermitteln, die der uns vorliegenden Handschrift mit der Verballhornung der Namensform als Vorlage gedient hat und so die Abhängigkeit der einen Handschrift von der andern feststellen" (S. 3). Zum Beweise hiefür führt Sp. aus dem Oktateuch der Cambridger G-Ausgabe 44 Eigennamen vor, um dann aus den verschiedenen Schreibfehlern das Abhängigkeitsverhältnis der im kritischen Apparat aufgeführten Handschriften zu eruieren. Das erzielte Resultat ist aber nicht sehr verheißungsvoll. Bestimmte Handschriften-Familien lassen sich auf diese Weise nicht erschließen, noch weniger ein Stammbaum der Handschriften aufstellen. Sehr resigniert klingen die Worte des Verf.s (S. 57), daß „der Stammbaum der handschriftlichen Überlieferung der G kein einfaches chronologisches Hintereinander der Handschriften, sondern ein sehr kompliziertes und verästeltes Gebilde sein wird". Auch mit seiner Polemik (S. 61—64) gegen die Arbeit von Joh. Fischer, „Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch" (s. diese Zeitschrift 50 [1926] 566—68] wird Sp. wohl nicht durchdringen. Prof. Fischer hat darauf in seiner neuen unten angezeigten

Schrift S. 16 f. bereits geantwortet und dabei auch den Punkt berührt, daß Sp. nur zu sehr geneigt ist, aus den verschiedenen Varianten der G-Handschriften nicht so sehr auf Übersetzungsfehler oder Schreibfehler und innergriechische Textänderungen, als vielmehr auf abweichende Lesarten zu schließen, die schon in der hebräischen Vorlage, vielleicht gar in griechisch transskribierten Vorlagen vorhanden waren. Das sicher zu beweisen, wird Sp. nicht so leicht gelingen, und ist ihm auch in den vorgelegten Proben (S. 65—79) nicht gelungen.

Masoreten des Westens II. Das Palästinische Pentateuchtargum. Die Palästinische Punktation. Der Bibeltext des Ben Naftali. Von Paul Kahle (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen IV = Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. T., 3. Folge, Heft 14). 8° (XII, 68* u. 95 S., 16 Lichtdrucktafeln). Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 20.—. Prof. Kahle (Bonn) setzt in diesem Bande die in den Masoreten des Westens I begonnenen Untersuchungen fort; s. hierüber diese Zeitschrift 52 (1928) 350—55. S. 1—65 ediert K. erstmals eine Reihe von Fragmenten eines alten palästinischen Pentateuchtargums. Es sind Fragmente von fünf Handschriften aus der Geniza von Alt-Kairo, welche in verschiedene Bibliotheken Europas gekommen sind. „Der ganz besondere Wert des palästinischen Targums", so führt er aus (S. 11*), „liegt darin, daß wir es hier mit Texten zu tun haben, die in der in Palästina üblichen aramäischen Volkssprache geschrieben sind und die, neben ganz wenigen anderen Dokumenten, authentische Denkmäler des in Palästina von den Juden gesprochenen Aramäisch sind." Die Grammatik dieser Texte und der Sprachgebrauch derselben wird in einer von K. gemeinsam mit Prof. W. Stevenson in Glasgow vorbereiteten Chrestomathia Targumica eingehend berücksichtigt werden. Dann wird sich das Verhältnis der aramäischen Volkssprache dieses Targums „zur künstlichen Sprache des Onkelos- und des Prophetentargums" (S. 12*) beurteilen lassen, und es wird sich auch zeigen, inwieweit das Urteil K.s über die Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch von G. Dalman berechtigt ist. — Der 2. Teil bringt aus derselben Geniza die in der Taylor-Schechter Collection der University Library zu Cambridge erhaltenen alten Bibeltexte mit palästinischer Punktation. Über ihre Bedeutung für die Geschichte des Konsonantentextes, die Aussprache und den Vortrag des Bibeltextes handelt K. S. 35*—45*. Es ergibt sich wiederum, was der Verf. schon früher betont hat, daß „die im wesentlichen einheitliche Aussprache des Bibeltextes, wie sie fast alle uns erhaltenen Handschriften bieten, erst das Ergebnis einer jahrhundertelangen Arbeit der Masoreten ist" (S. 42*). Während die Anfänge der Punktation darin bestanden, daß die Punktatoren sich bemühten, die Aussprache des Bibeltextes, wie sie zu ihrer Zeit im gottesdienstlichen Gebrauch war, durch gelegentlich gesetzte Vokalzeichen festzuhalten, wurden die Masoreten im Laufe der Zeit immer mehr Grammatiker, die nach bestimmten Regeln die Schemata für die hebräische Grammatik entwarfen und durchführten und so zu einer immer konsequenteren und genaueren Festlegung der Aussprache kamen. Unter den von K. veröffentlichten Bibeltexten verdient das Fragment Dn 9,24—12,13 (S. 72—77) besondere Beachtung, da „die Handschrift gegenüber dem gewöhnlichen Text eine relativ große

Zahl von Abweichungen aufweist, sowohl im Konsonantentext, wie in der Vokalisation". Siehe hiezu S. 22*—24*. — Im 3. Teil (S. 45*—68*) macht K. Mitteilung davon, daß es ihm im Verein mit seinem Assistenten Dr. R. Edelmann gelungen ist, auf Grund alter Nachrichten über den Text des Ben Naftali eine Gruppe von Handschriften zu bestimmen, welche die charakteristischen Eigenarten des Ben-Naftali-Textes aufweisen. Wie bei dem Streben der Masora, einen einheitlichen Text durchzusetzen, die babylonischen Bibelhandschriften beseitigt wurden, so wurden auch, vor allem durch den Einfluß des Maimonides, die Ben-Naftali-Texte zu Gunsten des älteren Ben-Aser-Textes außer Gebrauch gebracht. Doch zeigt sich, daß unser masoretischer Textus receptus, welcher auf dem Ben-Aŝer-Texte beruht, doch nicht rein durchgedrungen ist, da man auch vom Ben-Naftali-Texte, was man brauchen konnte, mitübernahm. Daher ist es von großer Bedeutung, daß in der neuen (3.) Auflage der Biblica Hebraica von R. Kittel und P. Kahle die Leningrader Bibelhandschrift B 19ª abgedruckt wird, welche, da sie eine Abschrift des berühmten Musterkodex von Aleppo ist, den wirklichen Ben-Aser-Text bietet. Leider war der letztere, welcher in der Synagoge der Sephardim in Aleppo verwahrt wird, trotz aller Bemühungen bis jetzt nicht erreichbar; doch ist durch den Prophetenkodex von Kairo vom Jahre 895 eine gute Kontrolle gegeben. Der rastlosen Arbeit des Verf.s verdanken wir also die Herausgabe des echten Ben-Aŝer-Textes und die Feststellung einer Gruppe von Handschriften mit dem echten Ben-Naftali-Texte. Damit sind wir instand gesetzt, die beiden Hauptrezensionen des westlichen masoretischen Textes in ihren Punktationsweisen zu erkennen, und können auch die vielen auf uns gekommenen hebräischen Bibelhandschriften klassifizieren. Man ersieht aus diesen Darlegungen, daß der 2. Band der Masoreten des Westens sich würdig an den ersten anreiht. Die veröffentlichten Texte, nicht zuletzt die alten Bibeltexte, sind eine wertvolle Gabe. Für die beigegebenen 16 Lichtdrucktafeln aber verdienen Verfasser wie Verleger noch besonderen Dank.

In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine textkritische Studie von Johann Fischer (Beiheft 56 zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft). 8° (IV u. 98 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 6.—. Die Studie von Prof. Joh. Fischer (Bamberg) ist durch die LXX-Hypothese von Fr. Wutz (Eichstätt) veranlaßt, nach welcher die unmittelbare Vorlage für die Übersetzer des A. T. ins Griechische nicht ein hebräischer Konsonantentext, sondern ein mit griechischen Buchstaben geschriebener Transskriptionstext gewesen wäre. Der Referent hat zu dieser Hypothese in einer ausführlichen Rezension in dieser Zeitschrift 50 (1926) 566—77 Stellung genommen und sich gegen die Hypothese von Wutz und für die Ansicht von Fischer ausgesprochen, daß das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch ein neuaramäisches Alphabet war, welches sich aber in manchen Formen bereits der Quadratschrift näherte. Was F. seinerzeit für den Pt nachwies, daß ein griechischer Transskriptionstext als unmittelbare Vorlage nicht in Betracht komme, das konnte der Referent nach genauer Überprüfung des von Wutz in seinem Psalmenkommentar gebotenen Materials auch für das Psalmenbuch feststellen. Unterdessen hat F. seine Untersuchungen fortgesetzt und

zunächst in der Theol. Quartalschrift, Tübingen 1925, 3. 4. Heft, den Artikel veröffentlicht: „In welcher Schrift lag das Buch Amos den LXX vor?" Das Resultat war das gleiche wie früher beim Pt. Da aber Wutz in seinem Werke: „Die Transskriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus" gerade aus dem Buche Isaias viele Stellen als Belege für seine neue Theorie zitiert hat, so wollte F. sich der großen Mühe nicht entschlagen, an eben diesem umfangreichen und schwierigen Buche die Wutz'sche Hypothese bis ins einzelnste zu prüfen, um eine Entscheidung in der schwebenden Kontroverse herbeizuführen. Die Untersuchung von F. war eine überaus mühsame Arbeit; sie erstreckte sich auf alle Kapitel des Buches Isaias. Das Ergebnis aber ist, wie nicht anders zu erwarten war, dasselbe: „Die Vorlage zur Isaias-LXX war sicher nicht ein griechisch transskribierter Text, sondern der hebräische Konsonantentext. Das Alphabet der Vorlage war wie beim Pt ein neuaramäisches mit Neigung zur Quadratschrift; doch war bei der Isaiasvorlage die Hinneigung zur Quadratschrift eine stärkere als bei der Vorlage zum Pentateuch" (S. 89). Mit diesem Ergebnis erschöpft sich jedoch der Wert der neuesten Studie von F. noch lange nicht. So ergab sich als Frucht der minutiösen Textvergleichung die im Anhang (S. 90—94) zusammengestellte Liste der ursprünglichen Lesungen, die aber nicht als vollständig und abschließend gelten will; denn weiteres Material wird noch aus dem Korpus des Werkes selbst zu entnehmen sein. Gestützt auf seine sorgfältige Durcharbeitung des LXX-Textes konnte F. dann auch seine Meinung äußern zu der von G. B. Gray (Journal of theol. Studies 12 [1910/11] 286—94) und Fr. Baumgärtel (Die Septuaginta zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer: BWAT, 2. Folge, Heft 5) aufgeworfenen Frage, ob die Isaias-LXX das Werk eines oder mehrerer Übersetzer ist. Unter Hinweis auf charakteristische Übersetzungen, die im ganzen Buche wiederkehren, auf dieselbe freie Übersetzungsmethode und auch dieselbe Unbeholfenheit, welche bei schwierigen Texten im ganzen Buche gleicherweise hervortritt, gelangte er zum Schlusse, daß die Gründe für die Einheit der Isaias-LXX vorwiegen und daß man demgemäß an der Einheit des Übersetzers werde festhalten müssen (S. 2—5) Lehrreich ist ferner die Übersicht (S. 6—16) über die charakteristischen Eigenschaften und die Methode der griechischen Isaias-Übersetzung. Sein Urteil über das Defizit der LXX gegenüber TM und über die Aramaismen des Übersetzers, der „in seiner Übersetzungsnot sehr häufig seine aramäischen Sprachkenntnisse zu Hilfe nahm" (S. 9), verdient Beachtung. Auch seine Ansicht über die Entstehungszeit der Isaias-Übersetzung, in der Zeit 250—201, mag als wahrscheinlich gelten. Möge der verdiente Forscher bei den Fachgenossen die gebührende Anerkennung für seine entsagungsvolle Arbeit finden!

Die Dämonen im Alten Testament. Von Heinrich Kaupel. 8° (VIII u. 150 S.) Augsburg 1930, Filser. M 8.—, geb. M 10.—. Gegenüber der von den Evolutionisten immer wieder vertretenen Anschauung, daß der Dämonenglaube der Ausgangspunkt der Religionsentwicklung gewesen sei, erbringt Privatdozent Dr. H. Kaupel (Münster i. W.) den Nachweis, daß die alttestamentliche Religion weder im Glauben noch im Kultus vom heidnischen Dämonismus beeinflußt war. „Der Gegensatz der alttestamentlichen Religion zu den heidnischen Praktiken des Dämonendienstes ist zu offensichtlich, als daß

er geleugnet werden könnte. Diejenigen, welche des Jahveglaubens voll und ganz inne waren, haben sich vor schädlichen Geistern nicht gefürchtet; denn sie verachteten sie als Wahngebilde entsprechend der Überzeugung, die sie von den heidnischen Göttern hatten. Letzteres Resultat ergibt sich aus der Erkenntnis, daß der Kultus weder Gebete noch Zeremonien aufweist, aus denen zu schließen wäre, daß die legitime Religion Israels unter Benützung eigener Abwehrmittel den Glauben an die Dämonen der Heiden mit diesen teilte" (S. 57). „Der in den Text Lev 16 hineingehörende Azazel ist kein heidnischer Dämon" (S. 91), er muß vielmehr wegen seiner Beziehung zur Sünde als Widersacher Gottes und der Menschen beurteilt werden wie die Schlange in Gn 3 und wie der Satan in Job (S. 124). Von den beiden Böcken des Sühneritus am Versöhnungstage Lev 16,7 ff. „ist der eine ein Opfer für Jahve, der andere ein Symbol der Wegschaffung der Sünden". Diese Beziehung Azazels zur Sünde nimmt auch der Analogie, die man in der babylonischen Religion gefunden haben will, die Bedeutung; denn im babylonischen Text ist die Sühnung der Sünde nicht erwähnt, es handelt sich vielmehr um die Krankheit eines Königs und ihre Heilung. Eigens aufmerksam sei noch gemacht auf die Erklärung der Stellen 1 Chron 21,1 (S. 104 ff.) und Gn 6,1—4 (S. 131 ff.). Doch wäre zu Gn 4,26 zu bemerken, daß für den Gottesnamen Jahve die ursprüngliche Lesung Elohim herzustellen und zu übersetzen ist: „Damals fing man an mit (oder nach) dem Namen Gottes (Elohim) zu benennen," d. h. die Nachkommen Seths fingen an (wohl zur Zeit des Enos) sich „Kinder Gottes" zu nennen. Damit ist die Verbindung zu Gn 6,1—4 hergestellt.

Die Beziehungen des alttestamentlichen Königtums zum Kult. Von H. Kaupel. kl. 8° (32 S.) Hamburg 1930, Lettenbauer. — Die heidnischen Religionen des alten Orients zeigen eine innige Verbindung von Königtum und Priestertum. In Babylonien wie in Ägypten sind die Könige nicht nur eifrige Förderer des Götterkults, sie treten auch aktiv im kultischen Leben als Opferpriester auf und lassen sich bei ihrer Krönung ausdrücklich ihre Priesterwürde bestätigen. Die Erinnerung an den Ursprung der Königswürde aus dem alten Priesterkönigtum mag hiezu beigetragen haben. Religionsgeschichtlich orientierte Alttestamentler, neuerdings auch katholische, sind nun der Meinung, daß dieses altorientalische heidnische Vorbild auf das israelitische Königtum gleichfalls auszudehnen sei, und sie stellen daher die Behauptung auf, daß „auch das israelitische Königtum sich in seiner ganzen Haltung dem altorientalischen Vorbild anschloß und ohne Zweifel von Anfang an dieses Recht des obersten Priestertums für sich in Anspruch nahm". So äußert sich z. B. L. Dürr, Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung, S. 19. Der Überprüfung und Richtigstellung dieser neuesten Entdeckung ist die vorliegende kleine, aber inhaltsreiche Studie von K. gewidmet. Sein Ergebnis ist folgendes (S. 32): „Das alttestamentliche Priestertum bewahrte sich gegenüber den Königen trotz aller Befugnisse, die diese ausübten, das Recht der Opferbringung am Heiligtum. Israels Herrscher sind nicht Priester und Oberpriester gewesen wie ihre heidnischen Amtsgenossen, bei deren ersten Vorgängern vielfach die sakrale Stellung die politische überwog. Als es in Israel zur Einführung des Königtums kam, bestand längst

eine Priesterschaft mit festgefügten mosaischen Traditionen; infolgedessen verfügte sie in der Wahrung ihrer Wesensart über einen starken Halt. Dieses Besondere, das selbst ungeachtet gelegentlich vorkommender Übergriffe von Königen nicht verwischt wurde, ist ein Seitenstück zu jener anderen Eigenart des alttestamentlichen Kultes, daß er die Institution der Priesterinnen nicht kennt, obgleich der Frau sonstige Teilnahme am Kult nicht verwehrt war. Die singuläre Stellung der alttestamentlichen Religion unter den Religionen des Orientes tritt somit auch in dem besonderen Charakter ihres Priestertums hervor." Diesem Ergebnis, das sich auf den richtig erklärten Aussagen der alttestamentlichen Quellen selber aufbaut, kann man nur seine Zustimmung geben.

Commentationes biblicae. Von Fr. X. Kortleitner. IV: Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. 8° (XI u. 115 S.). V: De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus. 8° (VIII u. 92 S.). Innsbruck 1930, Rauch. Je M 3.—. Die beiden Bändchen ergänzen sich und geben zusammen einen vollständigen Überblick über alle Fragen, welche über die kulturellen und religiösen Beziehungen Israels zum alten Babylonien diskutiert worden sind und noch werden. Mit unermüdlichem Fleiß hat der Verf. die umfangreiche Literatur verarbeitet, klar und durchsichtig den Stoff gegliedert und ruhig und abgeklärt sein Urteil zugunsten der religiösen, ethischen und kulturellen Eigenart und Selbständigkeit Altisraels abgegeben. So bieten die beiden Schriften, spez. für Theologiestudierende, eine zuverlässige Orientierung in diesen seit dem Erscheinen der Babel-Bibel-Vorträge von Friedr. Delitzsch so viel erörterten religionsgeschichtlichen Problemen.

Das Buch Genesis übersetzt und erklärt von P. Heinisch (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne, I/1). 8° (XII u. 436 S.) Bonn 1930, Hanstein. M 15.—, geb. M 17.50. — Dieser neue Teil der „Bonner Bibel des A. T." ist wohl wegen der Wichtigkeit des Stoffes ein umfangreicher Kommentar geworden. Alle die Genesis berührenden Fragen werden eingehend besprochen; den einzelnen Abschnitten sind sorgfältig gearbeitete Literaturnachweise vorangestellt, schwierigere Probleme werden im Anschluß an die Erklärung des Textes noch in eigenen Exkursen behandelt. Dem Kommentar selbst wird (S. 1—65) eine allgemeine Einleitung in den Pentateuch und eine besondere in die Genesis (S. 65—94) vorausgeschickt. In der Pentateuchfrage redet der Verf. einer „gemäßigten Ergänzungshypothese" das Wort. Das Werk des Moses hat, so legt er dar, in nachmosaischer Zeit Zusätze historischen und gesetzlichen Inhalts erfahren. An einigen Stellen des Pt haben sich zwei Überlieferungen erhalten, eine, die von Moses selbst mitgeteilt ist, und eine zweite, die von einem späteren Bearbeiter hinzugefügt ist, weil sie diesem wert erschien, erhalten zu werden. Solche Einschübe finden sich nach der Ansicht von H. unter anderem in der Flutgeschichte (von allen Tieren je ein Paar, Steigen der Flut 150 Tage), in der Völkertafel Gn 10, in welcher Völker genannt werden, welche erst lange nach Moses in den Gesichtskreis des vorderen Orients traten, weiter in Gn 14 und Gn 20. Ebenso ist die Edomiterliste Gn 36 später eingefügt, ja auch der sog. erste Schöpfungsbericht Gn1,1—2, 4a,

welcher „früher von vielen als eine alte Urkunde angesehen" wurde, „die Moses vorgefunden und seinem Werke vorangestellt habe", jetzt aber für jünger gehalten werde als die Paradieseserzählung (S. 28). Nach H. wäre Gn 1 ein Werk der Prophetie (S. 110).

Interessant ist nun die Beurteilung und Wertung dieser Einschübe von seiten des Verf.s. Solche Einschübe, so sagt er (S. 28), „welche von der fortlaufenden Darstellung des Moses abweichen, dürften als *citationes implicitae* zu betrachten sein, als Angaben, bei denen der inspirierte Bearbeiter nur insoweit die Bürgschaft übernahm, daß er die im Volke verbreitete Überlieferung richtig wiedergab, ohne auch für die historische Zuverlässigkeit eintreten zu wollen. Wenn das Dekret der Bibelkommission vom 13. Februar 1905 einen ‚ernsthaften Grund' *(solidum argumentum)* für die Annahme stillschweigender Zitate verlangt, so dürfte ein solcher in der Tatsache liegen, daß ein Stück nicht mit anderen Angaben in allen Einzelheiten harmoniert, welche offensichtlich der ursprünglicheren Erzählung angehören". Von diesen Einschüben eines inspirierten Verfassers unterscheidet H. noch verschiedene nicht inspirierte Zusätze und Glossen. „Die Angaben über die Lebensalter in der Patriarchengeschichte", so urteilt er (S. 72), „sind künstlich errechnet und stimmen weder mit der Darstellung selbst noch untereinander überein. Sie zeugen für die Vorliebe der Israeliten für symbolische Zahlen. Die Sethiten- und die Semitentafel sind, wie die Überschriften zeigen, ausdrückliche Zitate: hier liegt also die Annahme nicht fern, daß Moses sich nicht für die historische Richtigkeit des Inhalts im einzelnen verbürgen wollte, also auch nicht für das Alter der Urväter." Durch diesen Erklärungsversuch hofft H. „sowohl der gesicherten Tradition (von der mosaischen Autorschaft des Pt) als auch den Schwierigkeiten der Darstellung gerecht zu werden". Doch muß er es selbst gefühlt haben, daß diese seine Stellungnahme zum Pentateuchproblem gar manche Fachgelehrte nicht befriedigen werde. Daher schrieb er im Vorwort (S. V): „Ich verhehle mir nicht, daß meine Auffassung des Pt als Ganzes wie die Auslegung einzelner Stellen der Gn vielfach keine Billigung finden werde." Die Fachgelehrten werden sicher die Sachkenntnis und staunenswerte Belesenheit des Verf.s anerkennen und weiten Abschnitten des Kommentars ungeteilten Beifall zollen, aber für seine Theorie von den *citationes implicitae* und wie dieselbe bewiesen und angewendet wird, dürften sie seine eigenen Befürchtungen für gerechtfertigt halten.

Die beiden Makkabäerbücher. Übersetzt und erklärt von Hugo Bévenot O. S. B. (Die Heilige Schrift des A. T., hrsg. von Fr. Feldmann und H. Herkenne, IV/4). 8° (XII u. 260 S., 2 Karten.) Bonn 1931, Hanstein. M 9.60, geb. M 11.60. — Der Verf. sagt von seinem Werke im Vorwort (S. V): „Es ist mein Ziel gewesen, die Makkabäerbücher im Lichte der altjüdischen Religion, der damaligen hellenistischen Weltanschauung und auf Grund der modernen Forschung zu untersuchen und, soweit dies im Rahmen des Werkes möglich war, gut zu veranschaulichen. Diesem Zwecke dienen vor allem die beigegebenen chronologischen Tabellen und Karten, die ich hierfür eigens zusammengestellt und ausgearbeitet habe." Dieser seiner Zielsetzung ist B., wie die Einleitung und der Kommentar zeigen, auch wirklich

treu geblieben. Als Grundlage für die Übersetzung wurde für das 1. Buch der Cod. Sinaiticus, für das 2. der Cod. Alexandrinus benutzt, jedoch so, daß jeweils die vermutlich beste Lesart oder Emendation in den Text aufgenommen wurde. Um den Kommentar zu entlasten, hat B. die schwierigeren historischen und chronologischen Fragen in der Einleitung (S. 1—45) zusammenfassend dargestellt, so daß der Leser dadurch für das Verständnis des Kommentars selbst wohl vorbereitet ist. Gegen Kugler, welcher (Von Moses bis Paulus, S. 344) die Epoche der Seleukidenära des 1. Makkabäerbuches auf Frühjahr 312 ansetzt, entscheidet sich B. (S. 27) für Nisan 311 als Ära-Anfang in 1 Makk. Auch seine chronologische Tabelle am Ende des Kommentars geht von dieser Zeitrechnung aus. Ob mit Recht? Die Literatur über die Makkabäerbücher und zur Zeitgeschichte hat der Verf. gut verwertet, so daß der Kommentar auf der Höhe der Forschung steht.

Das Buch der Psalmen. Von Norbert Peters. kl. 8° (XII, 45* u. 384 S.) Paderborn 1930, Bonifacius-Druckerei. M 7.20, geb. M 9.60. — Prof. Peters (Paderborn) veröffentlicht hier eine Übersetzung und kurze Erklärung der Psalmen zum praktischen Handgebrauch für Theologiestudierende und Priester. Der Verf. hat es vor allem auf eine gute Übersetzung des hebräischen Urtextes abgesehen; die einleitenden Bemerkungen zu den einzelnen Psalmen sowie die Erläuterungen unter dem Text sind möglichst knapp gehalten, die textkritischen Noten sind in einem Anhang am Ende des Buches (S. 363—84) zusammengefaßt. Auch die Einleitung in das Psalmenbuch (S. 1*—45*) ist im Hinblick auf den Hauptzweck des Werkes so reduziert, daß sie, wie das Werk selbst, für weitere Kreise zur Einführung geeignet ist. Der Fachmann würde vielleicht dieses oder jenes anders wünschen; aber man darf nicht übersehen, daß sich der Verf. schon durch die Anlage des Buches große Beschränkung auferlegen mußte. Nur einen Punkt möchte der Referent hervorheben. Man wundert sich, daß P., der sich doch sonst (s. z. B. seinen Jobkommentar S. 54*—57*) gegenüber babylonischen Parallelen zu biblischen Dichtungen ablehnend verhält, in der Erklärung von Ps 2 und 109 (110) der neuesten Entdeckung von L. Dürr Aufnahme gewährte. Dieser suchte in seiner Schrift „Ps 110 im Lichte der neueren orientalischen Forschung" den Nachweis zu erbringen, daß dieser Psalm eine Art „Königsrituale" für die Krönung eines israelitischen Königs sei (S. 11), daß also der Psalm „zunächst auf den irdischen König gehe", doch so, „daß auch andererseits das Idealbild des künftigen Königs, als welchen man nach altorientalischer Einstellung den Messias erwartete, bei der Ausgestaltung des irdischen Königsbildes mitgewirkt habe" (S. 25). Aber die Zeugnisse des N. T. (Apg 2,34 f.; 1 Kor 15,25; Hebr 1,13; 5,5. 6. 10; 7,17 ff.) und der Herr selbst (Mt 22,41—46; 26,64; Mk 12,35—37; 14,62; Lk 20,41—44; 22,69) bezeugen doch so unwiderleglich den direkt messianischen Sinn dieses prophetischen davidischen Psalmes, daß keine Rede davon sein kann, daß „L. Dürr seine Deutung aus der altorientalischen Umwelt gut begründet hat" (so Peters S. 283).

Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Von Jos. Kremer (Alttest. Abhandlungen XI 2). 8° (XIII u. 114 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 5.70. — Die Bedeutung der Arbeit liegt in der ausführlichen Bespre-

chung und Würdigung der Geschichte der Exegese der Stellen Zach 11,4—17; 13,7—9, sowie in der Übersicht über die Lösungsversuche (S. 97—106), warum Mt 27,9 der Name des Jeremias zitiert wird. Ob der Verf. mit seinem eigenen Lösungsversuch (S. 90—96) das Richtige getroffen hat, erscheint zweifelhaft.

Die Liebe Gottes bei den Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. Von Jos. Ziegler (Alttest. Abhandlungen XI/3). 8° (VII u. 129 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 6.—. Ausgehend von den vorprophetischen Grundlagen des Glaubens an Jahwes Güte und Liebe behandelt der Verf. in seiner Würzburger Doktordissertation zuerst die einzelnen hebräischen Ausdrücke für „Liebe", „Güte", „Barmherzigkeit", sodann die verschiedenen Darstellungsformen der Liebe und Güte Jahwes, bes. das Bild der Ehe und den Gedanken des Vatergottes bei den einzelnen Propheten, und schließt mit der Schilderung der Liebe Gottes zu den Nichtisraeliten und zum Einzelmenschen, indem er dabei den universellen Charakter der Liebe Gottes betont, daß nämlich nach der Lehre der Propheten Jahwe Israe nicht aus dem Grunde erwählt hat, um in ihm einen Liebling zu haben, sondern um durch Israel alle Völker zum Heile zu führen. Daß dieser Gedanke des universellen Heilsplanes Jahwes in den Ebed-Jahwe-Stücken des Propheten Isaias einen schönen Ausdruck fand, ist (S. 110 f.) noch eigens bemerkt.

Commentarius in librum Tobit. Von Romuald Galdos S. J. (Cursus Scripturae sacrae). 8° (XX u. 346 S.) Paris 1930, Lethielleux. — Seit dem Erscheinen des Kommentars von Konst. Gutberlet, Münster 1877, und der kritischen Untersuchungen von Adalbert Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (B. St. XIX/2), Freiburg 1914, ist das Buch Tobias auf katholischer Seite nicht mehr kommentiert worden. Daher ist die Veröffentlichung dieses neuen Kommentares im Rahmen des Cursus Scripturae sacrae sehr zu begrüßen. Die Erklärung ist etwas breit angelegt, da der Verf. bestrebt war, auf alle Schwierigkeiten, die gegen das Buch Tobias erhoben wurden, genau einzugehen und zu beantworten. Viel Raum beansprucht auch die Vergleichung der verschiedenen Texte. Wichtigere Fragen werden in größeren Exkursen behandelt. In der Einleitung erörtert G. ausführlich die Geschichtlichkeit des Buches und seine Beziehung zur Geschichte vom weisen Achikar. Interessant ist, wie er sich das allmähliche Werden des Buches vorstellt. Er unterscheidet drei Stadien: 1. Die noch nicht schriftlich niedergelegte, mündlich in der Familie des Tobias lebendig und getreu erhaltene Erzählung; 2. die einfache schriftliche Fixierung der Erzählung durch den Redaktor des Kap. 14; diese geschah wahrscheinlich in hebräischer Sprache, während 3. die aus der ursprünglichen Form geflossenen aramäischen und griechischen Übersetzungen mehr und mehr erweiterte Gestalt annahmen. Doch wird von ihm der Wert und die Zuverlässigkeit der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus besonders betont. Im Kommentar ist auf die Herausarbeitung des dogmatischen und ethischen Lehrgehaltes des Buches großes Gewicht gelegt; zur besseren Übersicht ist derselbe am Ende des Werkes (S. 315—25) unter der Überschrift *Theologia Tobitica* (sic) noch eigens zusammenfassend vorgelegt. Zur Episode 6,2 f. wäre noch nachzutragen, was Bruno Meißner in seiner Schrift „Assyrische

Jagden" (AO XIII [1911/12] S. 29) mitteilt: „Eufrat und Tigris sind sehr reich an Fischen, die zum Teil eine beträchtliche Größe haben ... Wahre Riesenfische beherbergt der Dijâla, der südlich von Bagdad in den Tigris mündet. Wenn man morgens in die Gegend von Gerara kommt, trifft man ganze Karawanen von Eseln; jeder von ihnen trägt nur einen Fisch quer über den Rücken, jedoch ist er meistens so groß, daß Kopf und Schwanz bis auf die Erde reichen." Vgl. hiezu die Abb. 92 zu Bruno Meißner, Babylonien und Assyrien I. Ergänzend schreibt noch Johannes Müller (Beiträge zur Erklärung u. Kritik des B. Tobit [Beihefte zur ZatW XIII] S. 22 Anm. 1): „Tatsache ist, daß es im Tigris Fische gibt, die dem Menschen gefährlich werden und, wie mir von landeskundiger Seite mitgeteilt ist, noch jetzt alljährlich bei Bagdad Unglücksfälle verursachen."

The Book of Ruth. By H. J. Grimmelsman. 8° (XII u. 72 S.) Chicago 1930, Scott, Foresman and Company. $ 1.20. — Um bei der studierenden Jugend Liebe und Interesse für die Heilige Schrift zu wecken und zugleich erzieherisch auf dieselbe einzuwirken, hat Prof. Grimmelsman (Cincinnati) das Buch Ruth populär-wissenschaftlich bearbeitet. In den einleitenden Abschnitten wie in der Erklärung des Textes werden Land und Leute Palästinas, die israelitischen Sitten und Gesetze recht anschaulich geschildert. Die handelnden Personen, vor allem die Idealgestalt der Ruth, sind anziehend gezeichnet, um die jungen Herzen zur Nacheiferung in der Tugend kindlicher Pietät zu begeistern. Für private Lesung wie für den Schulgebrauch wird diese Erklärung des Buches Ruth recht nützlich und förderlich sein.

Josef Linder S. J.

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart von G. Niemeier (Beiträge zur Philosophie und Psychologie, hrsg. von T. K. Oesterreich, 6). gr. 8° (VIII u. 205 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 7.80. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, nach einer einleitenden Erörterung über Wesen und Möglichkeit der Religionsphilosophie, das Charakteristische an ihren neueren Arbeitsmethoden zu zeichnen. Er unterscheidet deren sechs: die historisch-induktive, die psychologische, die Methode der Normbegriffe, die spekulativ-genetische, die idealistisch-kritische und die phänomenologische Methode. Wir stimmen dem Verf. durchaus bei, wenn er das Kernproblem der Religionsphilosophie in dem Wahrheitsanspruch erblickt (5 f), der für echte Religion als wesentlich hingestellt wird und der die reale Existenz des transzendenten Göttlichen besage, wobei der pragmatistische Wahrheitsbegriff entschieden abgelehnt wird (76 ff). Auch hebt N. in den kritischen Bemerkungen die Mängel der einzelnen Methoden oft recht treffend hervor; so die Schwierigkeiten der Materialsammlung mittels Fragebogen oder geleiteter Selbstbeobachtung; namentlich erfährt die Einseitigkeit der psychoanalytischen Religionsauffassung die verdiente Ablehnung. Leider

ist jedoch der Verf. in der Anschauung befangen, man könne über das jenseits der Empirie Liegende nichts Gültiges aussagen (87), daher auch einen vollgültigen Beweis für die reale Existenz Gottes, einen Wahrheitsbeweis der Religion auf philosophischem Wege nicht erbringen; die Philosophie könne höchstens die Wahrheit der Religion wahrscheinlich machen und so den Gottesglauben „vor den Ansprüchen eines charaktervollen Denkens rechtfertigen"; sicher werde dem Menschen die Wahrheit der Religion nur durch den religiösen Akt. Aus dieser irrigen Auffassung erklärt sich allerdings das negative, in keiner Weise bewiesene Urteil über die Arbeiten von G. Wunderle (18) und J. P. Steffes (21). Keineswegs liegt es, wie der Verf. behauptet (18), in der Konsequenz der katholischen Anschauung von der Gotteserkenntnis auf Grund des kausalen Denkens, daß man dann aus dem Mangel an Religion bei einem Menschen auf eine Unfähigkeit zu streng folgerichtigem Denken schließen müßte; zur wahren Gotteserkenntnis bedarf es eben eines „charaktervollen" Denkens im wahrsten Sinne, das mit der Fähigkeit zu logischem Denken überhaupt durchaus nicht immer schon gegeben ist; aber selbst gewonnene Gotteserkenntnis bedeutet noch nicht Religiosität, sondern ist bloß deren Grundlage.

Die Struktur männlicher Durchschnittsreligiosität. Eine religionspsychologische Untersuchung von Kurt Steiger (Beiträge zur Philosophie und Psychologie 7). gr. 8° (XV u. 140 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 6.—. Während man in der Religionspsychologie mitunter das Hauptinteresse den Ausnahmsfällen gesteigerter Religiosität zugewendet hat, stellt sich der Verf. die Aufgabe, die Religiosität der heutigen Männerwelt im Durchschnitt zu untersuchen, allerdings mit einer doppelten Begrenzung: die Materialsammlung hat sich beschränkt sozial auf zwei Hauptgruppen: deutsche Bauern und Akademiker, religiös vorwiegend auf Nichtkatholiken. Was die Arbeiterwelt betrifft, so geht die Schrift im letzten Teil auf die Ergebnisse der Forschungen P. Piechowskis ein. Trotz der in der „Fragebogenmethode" gelegenen Schwierigkeiten bietet das Buch im ganzen doch einen aufschlußreichen Einblick in das religiöse Denken und Fühlen der modernen Männerwelt in ihren verschiedenen Typen, deren Unterscheidungsmerkmale sorgsam herausgearbeitet und miteinander verglichen werden. Den persönlichen Urteilen des Verf.s wird man freilich nicht überall zustimmen können. So hätte er, anstatt (31 f) die Vorstellungen vom gerechten und vom liebevollen Gott gegeneinander abzuwägen, besser warnen sollen vor jeder einseitigen Betonung irgend einer göttlichen Eigenschaft; der Glaube des Bauern an das stellvertretende Sühneleiden Christi wird (33 f) in engste Verbindung gebracht mit dem Aberglauben von der Krankheitsübertragung — eine Verwandtschaft, die doch durch klare positive Belegstellen begründet werden müßte; wenn eine kritische Haltung gegenüber den eschatologischen Lehren des Christentums daraus erklärt wird, daß „diese Vorstellungen jeglichen Untergrundes entbehren und nur auf Mutmaßungen aufgebaut sind und sein müssen" (52), so ist dies objektiv gänzlich unzutreffend. Auch für den katholischen Theologen und Seelsorger enthält das Buch manches Beachtenswerte. Es bezeugt einerseits, wie tief das Religiöse doch in der Menschennatur verwurzelt ist; anderseits, wie wichtig für die Sicherung und Ausgestaltung des religiösen

Lebens ein gesunder Gottesbegriff, die grundsätzliche Demut des Geistes, endlich die Klarheit über das Wesen und die Lehrautorität der einen wahren Kirche ist.

Die Stellung der Religion in der modernen Seele. Religionspsychologische Vorlesungen von Erhard Schlund O. F. M. 8° (117 S.) München 1930, Lamas Nachf. (K. Widmann). M 2.80. — Der Verf. bietet hier in gedrängter Form nach einer Erörterung über das Wesen der Religion im subjektiven und im objektiven Sinne (1. Vorlesung) eine gute Übersicht über die verschiedenen irrigen Auffassungen der Religion bei den Modernen (2. Vorlesung); er führt sodann die Ausgestaltung des religiösen Lebens vor zuerst in der harmonischen Idealform, dann in den Haupttypen, der mehr verstandesmäßigen, der gefühlsbetonten, der willensmäßigen Gestaltung in der Wirklichkeit (3. Vorlesung). Endlich werden die Hindernisse der Religiosität beim modernen Menschen aufgezeigt, sowohl die aus der Gesamteinstellung, den beherrschenden Interessen und Arbeitsmethoden unserer Zeit und Umwelt erwachsenden, als auch die in der physisch-psychischen Individualität und den Erfahrungen des Einzelmenschen gelegenen (4. Vorlesung). Der Verf. erblickt in der subjektiven Religion „ein von Natur gegebenes, ursprüngliches Vermögen der Seele, die Tätigkeit der einzelnen seelischen Kräfte und deren Ergebnisse, die Gedanken, Gefühle und Strebungen in einer dem Religiösen eigentümlichen Weise zu qualifizieren" (30); der Ausdruck „Vermögen" und seine Rolle gegenüber den vom Verf. zugrunde gelegten drei Seelenkräften sowie den objektiven religiösen Gegebenheiten bedürfte wohl zum mindesten einer näheren Erläuterung. S. 102 heißt es, der Zug, „nur rationale, nur logische Beweise anerkennen zu wollen" ziehe von der Religiosität ab; genauer sollte es wohl heißen, der Zug, nur Beweise aus eigener Vernunfteinsicht in den Sachverhalt (mit Ausschluß von Autoritätsglauben) anzuerkennen und überdies an jedes Beweisverfahren mit der Forderung nach mathematischer Evidenz und anschaulicher Klarheit heranzutreten, zieht von der Religiosität ab. Vor allem aber sollte nicht der Anschein erweckt werden, als bestünde die einzige intellektuelle Grundlage der Religion in der Beobachtung außergewöhnlicher Ereignisse, wie dies S. 13 geschieht. Wenn Sch. „das Wesen der Religion" in einer Spannung und Unruhe findet (19), so ist das eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung einer Erscheinung, die sich nur beim *homo viator* und auch bei ihm nicht proportional zum Grade seiner Religiosität findet. Beschränken sich diese Vorlesungen auch grundsätzlich auf die religions-psychologische Darstellung, die von einer Entscheidung der Wahrheitsfrage der Religion durchaus absieht, so bietet die Schrift — namentlich die 4. Vorlesung — doch auch für den Seelsorger wertvolle Einsichten und Hinweise für das Verständnis fremden religiösen Lebens und Ringens.

Zwischen Wittenberg und Rom. Eine Pantheodizee zur Revision der Reformation. Von Willy Hellpach. 8° (539 S.) Berlin 1931, Fischer. M 8.—, geb. M 10.—. In diesem Werk, dessen äußerer Aufbau den Schein einer Dogmatik erweckt, will der bekannte Politiker den Weg zu einer Renaissance des Protestantismus zeigen. Da er Religion nur subjektivistisch begreifen kann, untersucht er die wichtigsten christlichen Dogmen nach ihrem „Wert",

d. h. danach, was sie dem Menschen von heute sein können. Dabei bleibt von ihnen freilich oft nur mehr der Name übrig, oft auch nicht einmal dieser. Diese ganze Theologie ruht auf einem pantheistischen Gottesbegriff, da der persönliche sich nicht mit der Unendlichkeit vereinigen lasse. Von einer „Kirche" will H. im Protestantismus nichts wissen, und das Wesen eines Christen ist für ihn derart elastisch, daß unter Umständen auch Gottesleugner zum Christentum gehören können. Die Art, wie H. von der katholischen Kirche spricht, kann man von seinem Standpunkt aus als ehrfurchtsvoll bezeichnen, wenn es auch an argen Mißverständnissen nicht fehlt, z. B. in der Auffassung des Ordenslebens (43 f.). Besonders hinsichtlich Pastoration und Liturgie sollte nach ihm der Protestantismus von ihr lernen. Die Geisteshaltung H.s ist die für den modernen Menschen typische: man versteht alles und bemißt alles — aber ausschließlich am eigenen Ich.

Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert. Von Josef Kürzinger (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXII, 5–6). 8° (XVI u. 230 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 10.85. — Nach einigen biographischen Angaben über den spanischen Augustinereremiten, dessen Aufenthalt an der Pariser Universität etwa in die Jahre 1340—1353 fällt, bietet der Verf. eine literarhistorische Untersuchung, die sich mit besonderer Ausführlichkeit auf das Quellen- und Zitatenmaterial des Sentenzenkommentars erstreckt; schon hier ergibt sich mancher gute Einblick in die damalige wissenschaftliche Arbeitsweise. Der zweite Teil des Buches ist der Darstellung der theologischen Einleitungslehre gewidmet. Als Leitfaden für die Abhandlung des Alfonsus dienten die vier *causae*, von denen jedoch die *causa efficiens*, der Ursprung des Glaubens und der Theologie in der göttlichen Offenbarung, weil für jeden Katholiken selbstverständlich feststehend, keine eingehendere Behandlung von Alfonsus erfahren hat. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. Bemerkenswert erscheint noch die klare Überzeugung bei Alfonsus von der natürlichen Beweisbarkeit des Daseins Gottes und sein Anknüpfen an den anselmianischen Gottesbeweis. Von Interesse sind für uns am Werke des Alfonsus nicht so sehr seine eigenen positiven Aufstellungen — eine überragende Führerstellung in der damaligen Scholastik kommt ihm nicht zu — als vielmehr seine kritisch-eklektische und darum ideengeschichtlich lehrreiche Auseinandersetzung mit anderen Scholastikern.

Das Sektenwesen unter besonderer Berücksichtigung der Ernsten Bibelforscher. Von Johannes Busch. 8° (359 S.) Hildesheim o. J. (1929), Borgmeyer. M 6.—, geb. M 8.—. Ausführlich geht der Verf. zunächst den Ursachen des aufblühenden Sektenwesens nach, die er findet in dem eigenartigen menschlichen Streben nach neuer Erkenntnis auf dem kürzesten Weg, im inneren, der Auflösung zustrebenden Wesen des Protestantismus, mit gutem Recht auch in der modernen materialistischen und idealistischen Philosophie die dem Menschen jede Antwort auf seine tiefsten Fragen schuldig bleibt, in der Schwierigkeit einer angemessenen Einzelseelsorge und der rührigen Werbetätigkeit der Sekten selber (1. Abschn.). Nach einer grundsätzlichen Erörterung über Weissagungen wird durchaus zutreffend zur größten Vor-

sicht gemahnt gegen alle eschatologischen Weissagungen, die über das in den Glaubensquellen Enthaltene hinausgehen (2. Abschn.). Der größte Teil des Buches ist naturgemäß der Darlegung und Widerlegung der Hauptirrtümer der Sekten gewidmet (3. Abschn.). Den Abschluß bilden Winke und Anregungen für die Abwehr der Sektengefahr durch Priester und Laien, wobei namentlich die Bedeutung des Laienapostolats, sowie der Exerzitien ins rechte Licht gerückt wird (4. Abschn.). So bietet das Buch eine überaus reichhaltige, auf dem Schrifttum der Sekten selbst fußende Darbietung des Wissenswerten auf diesem Gebiete, namentlich auch praktische Zusammenstellung der einschlägigen Literatur. Für Aufklärungszwecke empfiehlt sich das Buch besonders durch die Klarheit und Bestimmtheit, mit der der katholische Standpunkt jeweils dargelegt und aus den zuständigen Quellen begründet wird; eine Art, die bei aller Würdigung der geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen des Sektenwesens, sich dennoch jeglicher Halbheit oder Verwässerung der Wahrheit abhold zeigt.

Franz Dander S. J.

Tertullian als Apologet. Von Jos. Lortz. II. Bd. (Münsterische Beiträge zur Theologie 10). gr. 8° (XII u. 250 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 10.75, geb. M 12.75. — Das Lob, welches dem ersten Band dieses umfassenden Werkes über T. als Apologet, ja die ganze apologetische Arbeit des zweiten Jahrhunderts gespendet wurde (vgl. diese Zeitschr. 53 [1929] 139 f), gilt ganz ungeschmälert auch von dem vorliegenden zweiten Band. In demselben bespricht der Verf. in den ersten vier Kapiteln (Kap. VIII. Die Religion des Monotheismus; Kap. IX. Der Kampf gegen die Dämonen; Kap. X. Die Religion der Sittlichkeit und der Innerlichkeit; Kap. XI. Die Religion der Wahrheit) das „Christentum" T.s. Dann werden wir in den beiden folgenden Kapiteln eingehend mit der formalen Seite — den Zielen und der Taktik — der apologetischen Arbeit T.s bekannt gemacht. Daran reiht sich eine kurze Zeichnung des Charakterbildes T.s, das uns schon im Verlauf der Darstellung verschiedene Male entgegengetreten ist. Drei interessante Exkurse (I. Die juristische Grundlage der Christenverfolgung; II. War Tertullian Jurist? III. Der Verlauf der Christenverfolgung und des Christenprozesses nach Tertullian) schließen den Band ab. Auch hier zeichnet L. die Arbeit T.s auf dem Hintergrund seiner griechischen Vorgänger. So erst gelingt es, ihn in seiner Originalität, seiner Meisterung des überkommenen Materials, gebührend zu werten. Alles ist bei ihm genau disponiert und auf den Zweck abgestimmt. In den oben angeführten Kapitelüberschriften ist das Christentum T.s, wie es uns in seinen apologetischen Schriften entgegentritt, treffend charakterisiert. Diese Auswahl T.s war aus taktischen Rücksichten geboten und sie war glücklich. Das eigentlich christliche Glaubensgut mußte zurücktreten. Die Heiden hätten dafür nicht die nötige Empfänglichkeit und das entsprechende Verständnis besessen. Dagegen bot gerade der Polytheismus einen ausgezeichneten Angriffspunkt und der für die natürliche Vernunft zugängliche Monotheismus bot einen gemeinsamen Boden für die Auseinandersetzung. Als Polytheismus bzw. Monotheismus stehen sich Heidentum und Christentum auch als Irrtum bzw. Wahrheit gegenüber. Ebenso nachdrück-

lich betont T. stets die aus der inneren Überzeugung — der praktischen Gotteserkenntnis — fließende hohe Sittlichkeit der Christen gegenüber der Sittenverderbnis und Hohlheit des Heidentums. Und wenn er dieses als Stiftung der Dämonen brandmarkt, so konnte er auch damit an seine Adressaten herankommen. Als vorzüglicher Taktiker gebraucht er hier stets den Ausdruck *daemon*, nicht *diabolus*. L. hatte mit manchen Mißverständnissen und Übertreibungen aufzuräumen. Mit der starken Betonung der „Vernunftwahrheit" des Monotheismus, hinter der das christliche Offenbarungsgut zurücktritt, sowie mit dem kräftigen Unterstreichen des Furcht- und Vergeltungsmotivs soll T. das Urchristliche abgeschwächt und „rationalisiert" haben. Dagegen tut L. überzeugend dar, daß T. in beiden Punkten — was die Sache anlangt — nicht abweicht von der Predigt des hl. Paulus, ja Jesu selbst. Im einzelnen fehlt es bei T. gewiß nicht an Einseitigkeiten und Übertreibungen. Das Gesamtbild jedoch trägt alle Wesenszüge hinsichtlich der Harmonie von Glauben und Wissen, Liebe und Vergeltung usw., wie sie in den Quellen der Offenbarung enthalten sind und sich im Laufe der Zeit organisch entfaltet haben. Aus den Exkursen sei besonders die gute Begründung eines Ausnahmegesetzes gegen das Christsein erwähnt. Das Charakterbild T.s scheint mir ab und zu doch etwas zu dunkel gemalt zu sein. Aber wer könnte auch diesen Mann restlos erfassen? In seinem Charakter ist er gewiß kein wahrhaft großer Mann. Seine apologetische Arbeit bleibt aber stets eine großartige Leistung und sie hat in dem Werke von L. eine ausgezeichnete Darstellung und Würdigung erhalten.

Lorenz Fuetscher S. J.

1. **Katholische Apologetik.** Von Bernardin Goebel O. M. C. (Theologische Bibliothek.) gr. 8° (XII u. 487 S.) Freiburg 1930, Herder. M 13.40, geb. M 16.—.

2. **Lehrbuch der Apologetik.** Von Johannes Brunsmann S. V. D. 2. Aufl. I. Bd.: Religion und Offenbarung. gr. 8° (XVI u. 459 S.) II. Bd.: Kirche und Gottesglaube. gr. 8° (520 S.) St. Gabriel 1930, Missionsdruckerei.

3. **De revelatione christiana** tractatus philosophico-historici, quos scripsit Hermannus Dieckmann S. J. gr. 8° (XXII u. 694 S.) Freiburg 1930, Herder. M 20.—, geb. M. 22.—.

Diese drei Lehrbücher wollen zunächst dem Theologiestudierenden und Priester dienen; als Lehrbücher gewertet, stehen sie wissenschaftlich auf der Höhe und legen systematisch in solider Weise den Stoff der Fundamentaltheologie vor (zu Dieckmann gehört als 2. Bd. sein Werk *De ecclesia tractatus historico-dogmatici*); traditionell in Aufbau und Methode, berücksichtigen sie doch moderne Fragestellungen. — 1. Goebel mußte sich kurz fassen; einzelne Fragen sind dadurch fast zu knapp behandelt (Vorfragen, Inspiration), andere mit Bedacht weggelassen, weil sie auf so engem Raum nicht genügend dargestellt werden könnten (religionswissenschaftliche Fragen, die Offenbarung und die Weissagungen des A. B., die *membra ecclesiae*, die Lehren der Getrennten Kirchen und — leider — das *argumentum experimentale*, die *via ascendens*, d. h. der Erweis der göttlichen Stiftung der Kirche aus der Kirche). G. konnte dafür die Grundfragen eingehender darstellen;

die Hauptstärke liegt im positiven und polemischen Teil; er hat mit viel Wärme geschrieben. Auf Details will ich nicht eingehen (z. B. statt Raymund Martin; richtig: Marti(n); das „Buch der Geschichte Jesu" wird irrtümlich dem Talmud zugeschrieben); auf Größeres komme ich unten zurück. — 2. Brunsmann hat nur verbessert, nichts Wesentliches geändert; s. diese Zeitschrift 50 (1926) 563. Vom Vorteil ist die Einbeziehung religionsgeschichtlicher Fragen; die religionsgeschichtlichen Parallelen sind allerdings nur skizzenhaft ausgeführt; der Studierende wird mit B.s Literaturangaben zu denselben kaum auskommen; sie sind zu bunt gemischt. Grandmaisons Jésus-Christ hätte mit Nutzen mehr herangezogen werden können. Doch ist der Aufbau klarer als bei Goebel, der Stoff reicher; als Lehrbuch würde ich es jenem doch vorziehen. Es scheint mir das beste in deutscher Sprache zu sein. Die „subjektiven Akte der Religion" sähe der Referent gern etwas breiter ausgeführt und vor der „Notwendigkeit der Religion" behandelt. —, 3. P. Dieckmann weilt nicht mehr unter den Lebenden. A. Merk S. J. zeichnet für die Herausgabe des nachgelassenen Werkes. Behandelt sind die methodischen Vorfragen über Theologie und Fundamentaltheologie; die religionswissenschaftlichen Fragen (nur soweit sie für die Fundamentaltheologie von unmittelbarem Interesse sind), die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, Jesu Anspruch auf göttliche Sendung (das Hauptgewicht ist auf die Messiaswürde gelegt), endlich der Beweis aus den Weissagungen und den Wundern des N. T., vor allem der Auferstehung. Umfassende Kenntnis und Verwertung der Literatur, Klarheit und solide Beweisführung (besonders im positiven Teil) machen D. zu einem überaus wertvollen Studienbehelf. Es sollte wirklich nicht bloß Nachschlagewerk bleiben, sondern als Lehrbuch benützt werden. Von Vorteil ist, daß D. nicht auf Schulmeinungen aufbaut, auch nicht scharf dagegen polemisiert (vgl. n. 365). In einer Neuauflage wünschte ich, daß die Anmerkungen nicht an den Schluß der Abschnitte gerückt, sondern als Fußnoten gegeben würden, daß der Druck noch übersichtlicher gestaltet würde und daß einzelne Abschnitte, die D. in dem zuerst veröffentlichten Werk *De ecclesia* gegeben, im vorliegenden Band verarbeitet würden, soweit sie hierher gehören.

Auf einzelne *desiderata* für Neuauflagen möchte ich noch hinweisen. In den angeführten Büchern ist eine Schwierigkeit gegen die Wunder übergangen, die vonseiten moderner Physiker erhoben wird: wir haben überhaupt kein Naturgesetz; beobachtbar ist nur ein tatsächlicher Mittelwert; Abweichungen vom gewöhnlichen Lauf der Natur sind denkbar, sind nicht gegen das Gesetz. Vgl. dazu A. Gatterer in den „Stimmen der Zeit" 119 (1930, II) 428—443. — Die Behandlung der paraphysischen Phänomene, soweit sie eine Parallele zur Prophetie bilden, fehlt bei Dieckmann; bei Goebel und Brunsmann ist sie unbefriedigend. Ersterer erklärt: das Hellsehen umfasse Alltägliches, die Prophetie nicht; daher sei ein Unterschied. Ähnlich Brunsmann. Mir scheint, der wesentliche Unterschied ist gefallen, wenn einmal zugegeben wird, daß ein Geschöpf überhaupt irgendwelche wirklich freie Handlungen vorauswissen kann (also Handlungen, bei denen der Wille nicht durch Gewöhnung oder Anlage in seiner Freiheit wesentlich beschränkt ist). Sieht man schwer ein, worin Gott freie mensch-

liche Handlungen voraussehen kann, dann sieht man unmöglich ein, worin das Geschöpf es könnte. Eher würde ich sagen, es sind *vera miracula*, denen die Beziehung zur Lehre fehlt und deren Zweck unbekannt ist (wenn man vom Glauben absieht). Goebel denkt nur konsequent, wenn er S. 54 und 189 die Weissagungen Christi nicht mehr als selbständiges Argument bringt (anders S. 201); Dieckmann tut dasselbe, ohne einen Grund anzugeben.

Und endlich ein vielleicht ganz persönliches großes *desideratum*. Ich fürchte, mit dem Ausbau der Fundamentaltheologie nach der positiven und polemischen Seite hin hält der Ausbau nach der theologischen und spekulativen Seite hin nicht gleichen Schritt. Nur einige Beispiele! Der Traktat *De analysi fidei* fehlt bei Goebel, ist recht kurz bei Dieckmann; Brunsmann bringt ihn ausführlich, stellt aber die innige Verbindung mit der Fundamentaltheologie nicht immer klar her. Nun kann aber die Abhandlung über die Notwendigkeit, die Art, die Sicherheit der Kriterien der Offenbarung nicht zu Ende gedacht werden, ohne daß gleichzeitig erörtert wird, welche Rolle sie vor (in) dem Glaubensakt haben, was eigentlich das Glaubenslicht bewirkt, wo der freie Wille im Glaubensakt einsetzt. Kann rein philosophisch überhaupt bewiesen werden: jede Offenbarung, wie immer sie sei, kann nur angenommen werden, wenn vorher durch Wunder ihre Glaubwürdigkeit sicher erkannt ist? Dazu ein konkretes Beispiel. Goebel bezeichnet als Aufgabe der Apologetik den rationellen Nachweis des Offenbarungscharakters des katholischen Christentums (S. 1). Später heißt es: die natürliche Offenbarung wird im Wissen durch die Vernunft erfaßt, die übernatürliche (nach S. 31 umschließt diese auch die Offenbarungstat) mittels des Glaubenslichtes im Glaubensakt (S. 30). Demnach mußte man doch wohl schließen: also ist die Offenbarungstat durch natürliche Kräfte (ohne Glaubenslicht) unerfaßbar, unbeweisbar! Ein scheinbarer Widerspruch, der sich nur beheben läßt, wenn man klar Stellung nimmt zur Frage, ob dasselbe Objekt Objekt des Glaubens und des Wissens sein kann und inwieweit. Die erste Frage scheint durchs Vatikanische Konzil klargestellt zu sein: es ist möglich. — Erst wenn man die Vorfrage geklärt hat, welches Wissen dem Glauben vorausgeht, kann klar geantwortet werden auf die weitere Frage: welche Gewißheit geben die Kriterien der Offenbarung und worüber geben sie Gewißheit. Goebel fordert freie Evidenz oder moralische Gewißheit, die unter Umständen von hoher Wahrscheinlichkeit nicht unterschieden werden kann, wenn ich G. recht verstehe (S. 55 u. 67). Klar ist das nicht ausgedrückt. — Eine weitere Frage: Was ist Offenbarung? Ich greife wiederum Goebel heraus, der sie unter anderm definiert als Anregung zur Bildung von Urteilen, aus denen das Wort Gottes resultiert (S. 34 u. 41), eine Definition, die die Offenbarung zu sehr in die Nähe der Inspiration rückt. — Auch die Frage der Wunder scheint mir einer spekulativen Vertiefung fähig. Ich werfe nur kurz einige Fragen auf: Müssen *miracula primi ordinis* (Gott als unmittelbare Wirkursache) vorliegen? Wenn ja, folgt dann nicht logisch: also ist Jesus Gott — also die rein natürlich mögliche Bejahung eines Mysteriums, nicht bloß der Glaubwürdigkeit eines solchen? Kann ich voraussetzen, kein Geschöpf (auch nicht die Menschheit Christi) kann auch nur *causa instrumentalis* eines Schöpfungsaktes sein? Oder ich

komme nicht zur Sicherheit, daß Gott unmittelbare Wirkursache des Wunders sein muß. Komme ich dann ohne Berufung auf die Vorsehung aus? Man hilft sich mit Sätzen wie: das Wunder ist möglich, also erkennbar, Gott muß ein Siegel haben, also muß das Wunder erkennbar sein. Könnte man nicht auch sagen: das Wunder ist nur möglich, wenn es einen Zweck hat, einen Zweck hat es nur, wenn es erkannt werden kann, also ist ein Wunder ohne Erkennbarkeit ein Widerspruch? — Das Dasein von Mysterien, die nur im Glaubenslicht erfaßt werden können, wird philosophisch zu bejahen sein, wenn man die *analogia entis* thomistisch auffaßt. — Eine letzte Frage: Folgt aus dem *desiderium visionis essentiae Dei* die Möglichkeit (oder Existenz?) einer übernatürlichen Ordnung? Wenn ja, warum kann ich nicht weiter schließen: Der Mensch ist nur dann voll befriedigt, wenn er zu seinem wahren Ziel strebt; das Leben mit der Kirche gibt volle Befriedigung; also führt es den Menschen zu seinem wahren Ziel? Wo liegt der Fehler des hier angedeuteten apologetischen Kurzschlusses, der sich auf kein Wunder beruft?

Gewiß sind diese und ähnliche Fragen für die Praxis oft belanglos. Lateinische Lehrbücher beschäftigen sich damit; eine systematische Fundamentaltheologie sollte sie nicht ganz übergehen. Es wäre m. E. schade, wenn der spekulative — und theologische — Ausbau der Fundamentaltheologie leiden sollte durch die hohen Anforderungen der Gegenwart nach der positiven Seite hin.

Leben Jesu-Werk von A. Meyenberg. 8°. I. Bd. (X u. 752 S.) 1922, Fr. 20.—. II. Bd. (IV u. 704 S.) 1925—1926, Fr. 23.—. III. Bd. (bisher 2 Lieferungen: VII u. 640 S.) 1928 u. 1929, Fr. 12.50. Luzern, Räber. — Christus der Mittelpunkt der Predigt! Das war M.s Forderung als Lehrer der geistlichen Beredsamkeit. Die Liebe zu Christus treibt ihn, ein Leben Jesu vorzubereiten und als Vorarbeit dazu schrieb er dieses Werk, das nun vor dem Abschluß steht. Es richtet sich nicht so sehr an Fachgelehrte, sondern will möglichst vielen Gebildeten Führer sein zu Christus. Im wesentlichen ist es eine groß angelegte Geschichte und Kritik der verschiedenen nichtkatholischen Auffassungen von Jesus, also eine Geschichte und Kritik der Kritik. M. sucht in die Tiefe zu gehen in der richtigen Erkenntnis, „wie eng die geschichtlichen Fragen des Lebens Jesu mit gewissen Grundfragen der Philosophie ... verbunden sind" (I, 553). Darum will er eine Darstellung und Kritik der „Leben-Jesu-Kritik" bieten, nicht bloß „nach der streng exegetisch-philologisch-geschichtlichen Seite hin, sondern ... auch deren philosophische Grundlagen und Ausstrahlungen wie deren kulturelle Beziehungen und Auswirkungen" berücksichtigen. Im Anschluß an die Geschichte der Kritik wird ein „Gesamtbild der Kritik entworfen nach einer gewissen plastischen Auswahl", also keine schematische Darstellung. M. ist, auch wenn er schreibt, ein glänzender Redner: Sprache und Gliederung im Aufbau will auch psychologisch wirksam sein, nicht bloß logisch allein. So erlebt der Leser einzelne Phasen des Kampfes um Jesus mit und empfindet selbst das Ungenügende der kritischen Erklärung. Der Abschnitt über Strauß ist ein solches Muster wirksamer Darstellung. Im Interesse des Lesers scheut M. nicht zurück vor breiten Ausführungen und vor Wiederholungen (auch der

Zitate); Vor- und Rückblicke, Zusammenfassungen und Zielangaben verbunden mit einer lebendigen Sprache führen zu einer ständigen Verbindung mit dem Leser. Neben eigentlichen Kritikern und Gegenkritikern tauchen Namen auf wie H. St. Chamberlain, Frenssen, Hebbel, Heine, Horneffer, Ibsen, Keyserling, Pestalozzi, v. d. Planitz, Rousseau, Tolstoi und vor allem Goethe. Fast ausschließlich (abgesehen von Renan) sind es deutsche Kritiker, die zu Worte kommen, besonders die Schweizer. Selbst dieses Stück Lokalkolorit trägt dazu bei, das Buch gut lesbar zu machen. M. erreicht sein Ziel, das Brennende der Leben-Jesu-Frage empfinden zu lassen, das Unbefriedigende und Ungenügende der kritischen Stellungnahme darzutun. In der Gegenkritik M.s sind vor allem die philosophischen Voraussetzungen und die Folgerungen der Kritik berücksichtigt, die literarkritische Auseinandersetzung (über die Johanneische Frage, die Bevorzugung des Markusev., Paulinismus) treten stark zurück und werden dem Theologen nicht viel Neues sagen; zu religionsgeschichtlichen Auseinandersetzungen sind nur Ansätze vorhanden (III, 490—496).

Der I. Bd. bringt als Einleitung einen Rundblick in Leben, Kunst und Geschichte, um die Tragweite der „Leben-Jesu-Frage" vor Augen zu führen. Dann folgt das „Jesusbild der Altzeit" mit Darstellung der Versuche, es zu verflüchtigen (Doketismus), es mit heterogenen Anschauungen zu vereinigen (Gnosis), es radikal auszurotten; wir sehen dann den innerkirchlichen Kampf mit seinen Versuchen, das Göttliche oder das Menschliche in Jesus zu entleeren, beides zu vermischen, seinen Versuchen zur allseitigen Synthese; die Vollendung dieser Synthese des Jesusbildes in Thomas von Aquin wird von M. mit besonderer Liebe dargestellt. — Im II. Bd. führt M. (seiner oben gezeigten Weise treu bleibend) aus, wie religiöse Neuerungen (Luther, Jansenius, Bajus) und eine neue Philosophie (Deismus, Naturalismus, Rousseau) trotz aller Hemmungen (Pietismus, Gegenreformation, Leibniz) doch die „Leben-Jesu-Frage" wieder aufwarfen. Er gibt eine Schilderung und Kritik der radikalen Lösungen: Reimarus-Lessing, Goethe (sehr breit), Kant (auf die letzten philosophischen Probleme geht M. nicht ein); über Paulus und Schleiermacher führt uns M. zu Strauß: dessen Leben, Werden und Wirken ist der abschließende Höhepunkt des II. Bd. — Im III. Bd. sind zunächst 300 Seiten den Wundern und ihren Kritikern gewidmet, dann erst folgt die Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Strauß. Es folgt Baur (hier kommt der „Paulinismus" zur Sprache), Renan und die Zeit nach Strauß und Baur (die Markushypothese und ihre Abwandlungen sowie die eschatologische Auffassung werden behandelt): alle diese Versuche, so führt M. aus, können das Selbstbewußtsein Jesu nicht befriedigend erklären.

Mit Recht geht M. (wie schon Grandmaison) vom Selbstbewußtsein Jesu aus. Man beginnt ja auch von ernstzunehmender nichtkatholischer Seite einzusehen, daß die bisherigen liberalen Versuche, das Selbstbewußtsein Jesu zu erklären, versagen. So hat Lang-Eichbaum (wieder einmal!) Jesus neulich als Psychopathen hingestellt, bei dem „Übersteigerung des Ichbewußtseins" aufscheine. Nur wird es etwas mundgerecht gemacht durch den Hinweis, daß er das mit anderen anerkannten Genies gemein

habe und durch die Zugrundelegung des liberalen Jesusbildes. Der Rezensent der Theol. Literaturzeitung (1930, Sp. 504) findet dieses Buch für den Theologen „verdienstvoll" es „lege die sehr ernste Frage vor, ob nicht in der Tat Geistesgestörtheit die unausweichliche Konsequenz des liberalen Jesusbildes ist". Die beigefügte Distinktion: nach rein verstandesmäßem Urteilen — aber nicht im religiösen Erlebnis, kann doch nicht als befriedigende Lösung angesehen werden.

Jésus-Christ. Sa personne, son message ses preuves. Par L. de Grandmaison S. J. Édition abrégée (Verbum salutis I). 12° (VIII u. 707 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Die Vollausgabe wurde an dieser Stelle schon besprochen (53 [1929] 411—414). P. Huby hat die wichtigsten Partien in einen handlichen Band zusammengezogen: so tritt das reiche Material, der Gesamtaufbau und die glänzende Darstellungskunst G.s vielleicht noch besser hervor. Trotz der Kürze und der freieren Form scheint mir z. B. die Glaubwürdigkeit des N. T. überzeugender zu wirken als bei Brunsmann oder Goebel.

Die Wahrheit. Katholische Glaubenslehre I. Von M. Langhammer O. Praem. (Der Weg, die Wahrheit und das Leben. Lehrbuch d. kath. Religion f. d. Oberstufen d. Mittelschulen, I). kl. 8° (184 S.) Innsbruck 1929, Tirolia. S 4.80. — Ein verhältnismäßig reichhaltiges Lehrbuch für Mittelschulen, das statt des traditionellen Aufbaus den Anspruch der Kirche als Vermittlerin der Offenbarung nur aus der Kirche begründet. Diese Methode dürfte sich für die Schule besser empfehlen als die traditionelle, systematische Darlegung der ganzen Apologetik. Wäre es nicht angezeigt, noch eine Umstellung vorzunehmen, die Glaubenslehre über Gott und Gnade (als „katholische Lösung der Menschheitsfragen") voranzustellen? Dafür könnte mit der Person Christi geschlossen werden. — In der gleichen Sammlung ist als zweiter Teil der Glaubenslehre erschienen: H. Peichl O. S. B., Das Leben (156 S.; S 4.80), 1929, und als Sittenlehre: M. Pfliegler, Der Weg (237 S.; S 6.—) 2., verb. Aufl. 1930.

Guérisons de Lourdes en 1927 — 1928 — 1929. Von Aug. Valle. 2. Aufl. 12° (328 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 12.—. Bericht des Vorstands des Untersuchungsbureaus in Lourdes über die daselbst untersuchten Fälle, mit Anführung der ärztlichen Gutachten. Ganz klar, auch für den Laien, ist das S. 147—156 beschriebene Wunder; eine im Anhang ausführlich dargelegte Pseudoheilung zeigt, daß große Vorsicht geübt wird in der Beurteilung.

Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. Von Heribert Holzapfel O. F. M. 12° (VI u. 196 S.) Freiburg 1930, Herder M 3.40. — Das Buch stellt sich die Aufgabe, „den Weg zur Verständigung zu ebnen durch rein sachliche Aufklärung . . ., durch richtige Darlegung der beiderseitigen grundsätzlichen Standpunkte" (S. 4), um vom theologisch nicht geschulten Volk gelesen und verstanden zu werden (S. 5). „Es werden bei der Darstellung der protestantischen Lehre ausschließlich Protestanten das Wort haben" (S. 8), ein Vorsatz, den der Verf. nicht durchführen konnte, auch wenn man von eingestreuten Werturteilen absieht. Als gemeinsame Basis ist die Trinität und die Menschwerdung zugrunde gelegt, so daß in der Auffassung der Bibel und der Kirche Christi die grundsätzlichen Verschiedenheiten liegen (S. 12 f.). Es wird also ein Leserkreis angesprochen

der von den tiefsten Unterschieden (vom Wesen der Wahrheit, der Religion, von der Gotteserkenntnis, der Offenbarung) und der damit verbundenen persönlichen Haltung noch nicht erfaßt wäre.

Waffenrüstung des Glaubens. Ein zeitgemäßes Buch zum religiösen Aufbau für Kanzel, Verein und Unterricht von P. Willibald Fruntke C. SS. R. 8° (XVI u. 176 S.) Breslau (o. J.), F. Goerlich. — Einfache populäre Apologetik in Vorträgen, die stark negativ, zurückweisend eingestellt sind.

Auslanddeutschtum und Kirche. Ein Hand- und Nachschlagebuch auf geschichtlich-statistischer Grundlage. Von Beda Kleinschmidt O. F. M. (Deutschtum und Ausland, hrsg. von G. Schreiber, Heft 19/20 u. 21/22). 8° 1. Bd.: Grundlegung. Europäisches Auslanddeutschtum (XVI u. 343 S., 17 Kärtchen). M 12.25, geb. M 13.90. 2. Bd.: Die Auslanddeutschen in Übersee (VIII u. 450 S., 3 Karten u. 2 Tafeln). M 14.70, geb. M 16.50. Münster 1930, Aschendorff. — Eine gründliche Studie, deren Ziel und Umfang durch die Titel gut gekennzeichnet ist. Gelegentlich wird auch von Auslanddeutschtum und Protestantismus gesprochen. Apologetisch ist dieses leicht lesbare Werk deshalb von Interesse, weil es, bei aller Betonung der großen Aufgaben, die noch der kirchlichen Lösung harren, doch durch die Sprache der Zahlen auch zeigt, wie viel die übernationale Kirche für deutsche Kultur und deutsche Sprache getan. Grundsätzliche Fragen treten mehr zurück; die Einzelheiten des tatsächlichen gegenwärtigen Standes sind ausführlich dargestellt. Die Zahl der Jesuitenmissionäre, gegenwärtig rund 2500, ist für 1914 fast um die Hälfte zu niedrig angegeben (I, 125).

Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Vorlesungen am Collège de France, gehalten von Franz Cumont. Nach der 4. franz. Aufl. unter Zugrundelegung der Übersetzung Gerichs bearbeitet von Aug. Burckhardt-Brandenberg. 3. Aufl. 8° (XVI u. 334 S. mit 8 Doppeltafeln). Leipzig 1931, Teubner. M 12.—, geb. M 14.—. Die orientalischen Religionen haben dem Rom der Kaiserzeit ihren Stempel aufgedrückt; da das Christentum selbst in Rom zunächst die Orientalen erfaßte, ist auch für den Theologen die Kenntnis der orientalischen Religionen im römischen Heidentum wichtig. Cumont ist ein berufener, vorsichtiger Führer, dem auch die Theologen ohne große Bedenken willig gefolgt sind; ihm ist es ja um die Darstellung der Sache zu tun; er weist auf christliche Parallelen hin, will aber keine religionsgeschichtliche Erklärung des Christentums bieten um jeden Preis. Neu ist im Text vor allem der Anhang: Die Bacchusmysterien in Rom (die Bedeutung des „Orphismus" schätzt C. nicht hoch ein). Der Wert der Neuauflage liegt vor allem in den Anmerkungen (mit reicher Bibliographie; der Übersetzer konnte außerdem noch die Notizen beifügen, die C. nach Abschluß der Originalausgabe gemacht hatte); sie haben fast den Umfang des Textes. Die Übersetzung ist gut. Eine Bemerkung: „Totenamt" (217) für *prières de l'office des morts* ist weniger glücklich. S. 201 Z. 14 f. ist der *lapsus calami* zu getreu übersetzt.

La prima polemica cristiana. Gli apologeti greci del secondo secolo. Von Igino Giordani. 8° (XII u. 160 S.) Turin 1930, Marietti. L 7.—. Ein wohlgelungener Versuch, die Stellung der griechischen Apologeten zur Umwelt zu verstehen und in die leitenden Ideen einzuführen. Ein besonderer

Teil behandelt die einzelnen Apologeten und läßt sie selbst zu Worte om men Als Einführung recht zu empfehlen.

Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von W. Schepelern, übersetzt von W. Baur. gr. 8° (IV u. 225 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 12.60. — Der Verf. kommt zu dem Ergebnis: der spätere Montanismus mag eine orgiastisch gefärbte Religion gewesen sein, deren Kultus an phrygische Mysterien erinnert; von Anfang an war er es nicht. Aus den älteren Quellen ergibt sich der Schluß: der älteste Montanismus war in Lehre und Kultus eine wesentlich innerkirchliche Bewegung, nur in nebensächlichen Dingen kann er von phrygischen Kulten beeinflußt sein. Soweit ist dem Verf. gewiß zuzustimmen. Schon das Schwanken der kirchlichen Autorität in der Beurteilung des Montanismus zeigt, daß er der Kirche nicht gänzlich wesensfremd war (vgl. Bardy, Dict. Théol. cath. X, 2355–2379). Da allgemein anerkannt ist, daß der anfängliche Montanismus in Lehre und Kultus der Kirche sehr nahe stand, so war es nicht notwendig, daß Sch. eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials verarbeitet hat über Askese, Prophezeiung, Kybele- und Attiskult (in der Darstellung und Bewertung desselben schließt sich Sch. ohnedies stark an Vorarbeiten an). Sicher hat der Verf., das religionsgeschichtliche Material gut verwertend, bewiesen, daß der Montanismus keine direkte Fortsetzung phrygischer Mysterienkulte ist.

Doch geht Sch. weiter. Die Quellen über den kleinasiatischen Frühmontanismus fließen außerordentlich spärlich. Trotzdem glaubt Sch. feststellen zu können: die phrygischen Mysterien hatten auf ihn fast gar keinen Einfluß (die möglicherweise schon in früher Zeit erfolgte Verlegung der Osterfeier auf einen Sonntag, nach dem Sonnenkalender, läßt ihn kaum außerkirchlichen Einfluß vermuten); Montanus und seine Prophetinnen sind Vertreter einer rein innerkirchlichen Bewegung; sie hatten nichts, das nicht vorher auch in der Großkirche als legitim galt. Schon in der Apokalypse tritt uns eine schwärmerische Prophetenbewegung entgegen (mit der Dreiheit von Prophetie, Askese, Martyrium). Die lebte unter dem Druck einer Verfolgung, die uns unbekannt ist, wieder auf. Die inzwischen mächtig gewordene Hierarchie trat gegen diesen echtchristlichen Geist auf und brandmarkte ihn als Häresie. Die Datierung des Montanismus übergeht Sch. Nun beanstandeten die ersten Gegner des Montanismus nicht die Lehre oder einzelne Kultakte; im Ganzen war er ihnen zu exzentrisch, zu schwärmerisch. Die „Prophetengabe" der Phrygier ging nach der Art des Auftretens und nach dem Inhalt der Verkündigung in den Augen der Gegner über das in der Großkirche Übliche so weit hinaus, daß sie nicht mehr als göttliche, sondern als dämonische Gabe angesprochen werden mußte. In dieser Steigerung der „Charismen" ins Exzentrische sahen neuere Forscher phrygischen Einschlag. „Die neue Prophetie" war der Name, den sie sich selbst gaben; die „Psychiker" nannte sie Tertullian im Gegensatz zur Großkirche. Wollte Sch. seine Vorgänger nicht bloß an Reichtum des religionsgeschichtlichen Materials übertreffen, so hatte er zu beweisen, daß die „neue Prophetie" in ihrer Gesamtheit nach Art und Inhalt nicht neu, sondern früher — trotz Paulus — in der Großkirche (bei den „Katholikern" wie Sch. sagt)

üblich war, daß sie keine Übersteigerung ins Exzentrische war. Und gerade hier hat m. E. Sch. stark durch Konstruktion ersetzt, was den Texten an Beweiskraft mangelt. Im Sinne Sch.s ist dieser Vorwurf allerdings unberechtigt; er setzt voraus, daß jeder Ekstatiker an Gesichts- und Gehörsillusionen leidet; ist aber jedes „Reden im Geiste" exzentrisch, dann kommt's auf Gradunterschiede nicht an. — Sch. gibt zu, daß die bekannte Vorstellung von einer Liebesvereinigung zwischen einem Menschen und einer Gottheit als montanistische Vorstellung der Frühzeit erwiesen zu sein scheint. In den Mysterien spielte sie sicher eine große Rolle. Aber auch hier wäre kein phrygischer Einschlag, denn „die Vorstellung von einem — mehr oder weniger realistisch gedachten — ehelichen Verhältnis ... zeigt sich sehr früh auch auf christlichem Boden". Gewiß. Nur kann Sch. das Vorhandensein der „mehr" realistischen Vorstellung in der Großkirche nur aus Tertullian belegen. Sch. hat für das „mehr oder weniger" kein Verständnis. Unter dem gemeinsamen Namen „Liebeszusammenkünfte" stellt er die geistliche Ehe der Mystikerinnen auf eine Stufe mit den leider sehr realistischen Vorstellungen der Phrygier (S. 144 f). Es wäre zu zeigen gewesen, daß die vormontanistischen „Katholiker" für das „mehr oder weniger realistisch" kein Verständnis hatten. Diese Frage ist trotz Sch. noch offen; eine Reihe Einzelfragen hat er endgültig geklärt. — Bisweilen merkt man der Sprache die Übersetzung an. So ist S. 57 von der zweiten Ehe die Rede, „mit der Paulus durch die Finger sah".

Vorträge 1928—1929. Über die Vorstellung der Himmelsreise der Seele (Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. von F. Saxl). gr. 8° (VIII u. 283 S., 35 Tafeln mit 57 Abbildungen.) Leipzig 1930, Teubner. M 20.—. Die „Vorträge" behandeln mit großer Erudition meist Randgebiete des Christentums. Feine Beobachtungen verbinden sich mit viel Neigung zu religionsgeschichtlichen Erklärungen des Christentums. Das gilt auch von diesem Band „Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele". Zur Untersuchung dieser Vorstellung im Christentum liefert H. Schrade einen weitausholenden Beitrag, indem er die Darstellungen der Himmelfahrt Christi bis ins hohe Mittelalter analysiert (S. 66—190). — Es ist ja selbstverständlich, daß das neu auftretende Christentum im plastischen Ausdruck und in der Formgebung selbst für spezifisch christliche Ideen, daß es in Darstellung und Vorstellung (der Phantasie) sich eng an die Antike anlehnen mußte. Allein bei Sch. wird aus der „phantasie- und darstellungsgeschichtlichen" Untersuchung fast unmerklich eine dogmengeschichtliche; man hat den Eindruck, daß Sch. zu rasch die Gleichung ausspricht: Weiterleben von Phantasievorstellungen zu einer Idee = unverändertes Weiterleben der Idee; Himmelfahrt = Apotheose. Konnte nicht eine antike, mit dem christlichen Glaubensgut verwandte Idee weiterleben, ohne Ausgleich mit dem Christentum, und so zu dem werden, was man als Randidee bezeichnen könnte? Sch. scheint damit nicht zu rechnen. Er untersucht unter anderm ein Relief aus dem 5. Jahrh., das sich an antike, mit der Apotheose verbundene Vorstellungen anlehnt: Christus schreitet nach rechts den Berg hinauf; aus der Wolke reicht ihm (der Vater) die Rechte. Sch. erklärt den Ideengehalt dahin: „So erscheint die Himmelfahrt nicht nur als Ausweis des Gottseins, sondern ... als ein Akt

des Gottwerdens" (S. 96; vgl. 114 f.). Die schriftlichen Quellen machen es aber recht fraglich, ob christliche Künstler und Beschauer jener Zeit gerade diese (oder nur diese) Idee damit verbanden. Besagt die „Handreichung" genau dasselbe als in der Antike? Sch. antwortet mit einem entschiedenen Ja und baut darauf Häuser auf, weil die „Hand ursprünglich kein jüdisch-christliches Symbol" der Macht war; aber das A. T. kennt die Wortbedeutung: Hand = Macht. „Phantasiegeschichtlich", um mit Sch. zu sprechen, sind die christlichen Vorstellungen von der Himmelsreise recht interessant; wir treffen solche, die sich enger als die angezogenen Beispiele an die Antike anlehnen, noch im 11. und 12. Jahrh.: Wohnort der Seelen in der Milchstraße (Acta SS, Nov. III, 193); die Engel kämpfen im Luftraum um die Seele mit den finstern Mächten, die ihr den Weg zum Himmelstor versperren (Acta SS, Oct. XII, 252,19; 343,3); das zeigt auch, daß gleichsam an der Peripherie des Christentums Vorstellungen weiterlebten, die mit dem christlichen Glaubensgut nur in loser Verbindung stehen. — Sehr gut ist die Bebilderung und der Index.

Der Mal'akh Jahwe. Von Joseph Rybinski. 8° (123 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. M 6.—, geb. M 7.50. — Eine mit viel Temperament geschriebene Studie, die (öfters in breiter Ausführung) dafür eintritt, daß der „Engel Gottes" schon in den Theophanien des A. T. ein geschöpflicher Engel war und als solcher dargestellt wurde. Die alten Stellen lassen sich so erklären, die meisten nachexilischen Stellen und das N. T. fordern diese Erklärung. Ebenso die Kirchenväter, wenn sie auch als gegeben annehmen, daß der „Engel Gottes" den Messias „vordeutet und vorbildet" (S. 74) und in diesem Sinne als Logos angesprochen werden kann, der Logos ist. Darum ist diese Gleichsetzung auch bei den vorarianischen Vätern kein Subordinatianismus; denn, wie R. ausführt, sie hatten damals den wahren Glauben und können demnach nicht gelehrt haben, daß der Logos persönlich und unmittelbar im „Engel" anwesend war (was ja eine *assumptio in unitatem personae* wäre); sie sprachen also bloß „so von der Figur wie vom Figurierten selbst" (S. 92). Das wird noch durch eine kurze Analyse der betreffenden (lateinisch wiedergegebenen) Mignetexte dargetan. Was die Väter anlangt, so ist R. sachlich wesentlich im Recht; und doch ist die Frage nicht so ganz einfach, nicht einmal bei Augustinus, der ja ausdrücklich erklärt, daß das Sinnfällige der Erscheinung von einem Engel bewirkt wurde im Hinblick auf die menschliche Natur Christi und daß im Streit mit den Arianern zur Debatte stehe, *utrum Christus apparuit per suae divinitatis substantiam.* R. empfindet die Schwierigkeit, Augustins Lehre auf eine kurze Formel zu bringen und spricht von der Gegenwart eines geschöpflichen Engels im Mal'akh Jahwe.

De H. Maagd en Moeder Gods Maria. I. Bd.: Het Dogma en de Apocriefen von A. Janssens, Miss. v. Scheut. 2. Aufl. (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica V, 1). 8° (XV u. 351 S.) Antwerpen 1930, Standaard. Fr 35.—. Sind die Apokryphen die trübe Quelle des Marienkultes? Mit diesem Vorwurf setzt sich Janssens ausführlich und gründlich auseinander. Die Überprüfung der Texte aus den Apokryphen und der möglicherweise von ihnen beeinflußten Stellen der Kirchenschriftsteller (bis ins hohe Mit-

telalter) ergibt ein ganz anderes Bild. Zwei Apokryphen hatten größeren Einfluß: die im *Protoevangelium Jacobi* gesammelten Erzählungen über Jesu Kindheit und die in mehreren Fassungen umlaufende Geschichte *de dormitione B. M. V.* Der Einfluß der ersteren auf die kirchliche Lehre ist recht gering; der älteste und einflußreichste Teil, die Erzählung *de obstetrice* (als Zeugin der Jungfräulichkeit) verfocht ursprünglich doketische Tendenzen (gegen Lagrange). Für die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens sind die Erzählungen *de dormitione* von großer Bedeutung. In den Ostkirchen hatten sie tatsächlich weite Verbreitung gefunden, bes. durch den „Areopagiten"; allein als Schriften aus apostolischer Zeit, die geschichtlichen Wert und für den Glauben bindende Kraft hätten, wurden sie nicht gewertet. Sie dienten als Illustrationsmaterial, waren Veranlassung zur dogmatischen Reflexion über die *assumptio*, aber keinesfalls Motiv, dieselbe anzunehmen. In der lateinischen Kirche fanden diese Erzählungen vom Heimgang Mariens wenig Anklang. Erst vom 9. Jahrh. ab ist hier die Ansicht von der leiblichen Aufnahme Mariens Allgemeingut geworden (die Darstellung auf dem Sarkophag von St. Engracia, aus d. J. 312, möchte J. als Heilung der Tochter des Jairus ansprechen — was entschieden unwahrscheinlich ist), sie war *pia fides* (= *assertio probabilis et pia*, S. 282), wahrscheinlich geoffenbart, weil theologische Gründe dafür sprachen. Beachtenswert ist, daß die ältesten Formen der apokryphen Legenden wahrscheinlich nicht aus großkirchlichen Kreisen stammen, daß sie nicht einheitlich die leibliche Aufnahme Mariä aussprechen und daß sie die marianischen Lehren der Großkirche (Gottesmutter und Jungfrau zugleich, unbefleckte Empfängnis, Sündelosigkeit) bedenklich verdrehen oder ausdrücklich leugnen. So weit J. Ein ausgezeichnetes Buch! Die liturgischen Texte hat J. nicht einbezogen (notwendig war das auch nicht). Aus J.s Darlegungen scheint sachlich zu folgen, daß in der Begründung der *assumptio* besser abzusehen ist von den Darstellungen in der Kunst, auch von der Feier des Festes als solcher.

Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart. Von Alfred Jeremias (Religionswissenschaftl. Darstellungen für die Gegenwart 6). 8° (32 S.) Leipzig 1930, Ad. Klein. M 1.20. — Der Standpunkt J.s ist schon aus seinem Werk über die außerbiblische Erlösererwartung bekannt: das Wesen der Religion ist der Heilsgott und sein Widerpart (eine Ahnung davon ist in allen Mythen); das Wesen des Christentums ist die Verwirklichung jenes durch Christus. Darum ist das Einstehen für Christus, der Kampf gegen den Antichrist, einfach notwendig im Christentum. Das Christentum versteht J. nach dem „ungetrennten Evangelium", d. h. einem Evangelium in eschatologischer Sicht, aber nicht endeschatologisch, sondern „zyklisch", also eschatologisch-evangelisch, modifiziert durch religionsgeschichtliche (astrale) Erklärung. Nach J. ging der Rationalismus zu weit, als er auch „das Gottesreich rationalisierte", denn „man darf Teufel nicht mit Anführungszeichen schreiben wollen". „Der Individualismus und der Liberalismus haben den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben" und „der Liberalismus ist die Judaisierung Europas", die „Aufklärung beseitigte den Antichrist samt dem Teufel, nur mit dem Tode wurde auch sie nicht fertig". Also auf gegen den Antichrist, denn er ist Wirklichkeit! J. weiß, was dem einen der Christ ist, ist

dem andern der Antichrist. Das bolschewistische Programm ist ihm sicher Programm des Antichrists; jeder Heilswille am Volk ohne Gott ist antichristlich; es steckt nicht nur in der Kirche, auch in der Politik und der Wirtschaft; im Neuluthertum „gilt das Papsttum als antichristlicher Vorläufer und Diener der Endzeit". J. rechnet sich — mit P. Althaus — augenscheinlich zu den Freunden dieses Neuluthertums: „Am deutschen Wesen kann noch einmal die Welt genesen, wenn es wieder ein ... Volk Luthers ..., ein St. Georgs- und St. Michaelsvolk" wird. Nur bedauert J., daß diesem Neuluthertum die weltanschauliche Voraussetzung für den Antichrist noch nicht ganz aufgegangen ist! „Die Anerkennung der Christuswirklichkeit setzt das kreisläufige, zeiträumlich spiralische Denken der Bibel" (!) voraus, das dem Deutschen so schwer eingeht (S. 4). Der Deutsche meint nämlich, nur was man begreifen kann, ist wirklich; das führe doch zum Materialismus; „die Religion umfaßt aber alles Unbegreifliche" (S. 3). — Ja, bei manchen schon, wie es scheint! A. Drews und die Theosophie kann an solchen Aufrufen zum Kampf gegen den Teufel eine Freude haben, für den Antichrist sind sie ungefährlich.

Theologia dogmatica christianorum Orientalium ab ecclesia dissidentium auctore Martino Jugie Aug. ab. Assumptione. Tomus III: Theologiae dogmaticae graeco-russicae expositio de sacramentis seu mysteriis. 8° (510 S.) Paris 1930, Letouzey et Ané. — Dankbar werden alle Theologen die Fortsetzung des Werkes begrüßen. Im 1. Band sind die Geschichte und die allgemeinen Fragen behandelt; mit dem 3. Band beginnt der Verf. die Darlegung der einzelnen Lehren, vorab die Lehre der zwei Hauptkirchen der Getrennten über die Sakramente im allgemeinen und die einzelnen Sakramente; er stützt sich auf die symbolischen Bücher und die theologischen Werke, da ja der Unterschied zwischen beiden immer mehr zurücktritt. Die Erudition J.s ist erstaunlich umfassend. Mit Recht bemüht sich J., vor allem die Lehren darzustellen, soweit sie von der katholischen abweichen. Eine gute Inhaltsangabe des Werkes steht in den *Orientalia christiana* 61 (1930) 169—181. Für den Dogmatiker ist es instruktiv, zu beobachten, wie Polemik und Mangel an Spekulation allmählich ein Abweichen von der alten katholischen Lehre veranlaßte, z. B. in der Frage nach dem rechtmäßigen Spender und der Wirksamkeit der Sakramente, dem Ablaß, dem Wert der Buße, wie aber umgekehrt der sakramentale Charakter der Einsegnung der Ehe langsam in den Vordergrund trat. Im allgemeinen zeigt J. sehr gut die großen Linien der geschichtlichen Entwicklung. J. hat mit diesem Band ein zum Studium der Lehre der getrennten Brüder unentbehrliches Werk geschaffen. Wir hoffen, daß ihm die Vollendung des Gesamtwerkes recht bald vergönnt ist. — Der Verf. will zunächst darstellen, nicht polemisieren. Vereinzelt beginnt allerdings die Polemik noch vor der Darstellung der Lehre der Getrennten; das ist methodisch nicht zu empfehlen. Irreführend ist, daß auch Katholiken (Bessarion, Manuel Kalekas) als Zeugen für die Lehre der Getrennten angeführt werden. Zu wünschen wäre, daß J. die unbequeme Zitationsweise in den späteren Bänden aufgibt und nicht erst nach vielen Seiten mit einem *o. c.* auf ein vorher zitiertes, vielleicht ziemlich unbedeutendes Werk verweist. In einer Neuauflage wäre auch zu wünschen, daß die Abhandlungen über

die Buße und die Eucharistie noch genauer durchgearbeitet würden; auch könnte die so oft geänderte Praxis der großen Ostkirchen in bezug auf die Gültigkeit der Häretikertaufe übersichtlicher dargestellt werden.

Acta conventus Pragensis pro studiis Orientalibus a. MCMXXIX celebrati. (Operum academiae Velehradensis tom. XIV.) 8° (258 S.) Olomucii 1930, Academia Velehradensis. Kč 38.—. Die wichtigsten Referate seien kurz angeführt. Über grundsätzliche Fragen: Msgr. D'Herbigny: Nur wer zur *catholica* (= allgemeinen) *ecclesia* gehört, gehört zur einen rechten Kirche; Spáčil: Das Ziel ist materielle und formelle Einheit; ein letztes Formalprinzip der Einheit fehlt den Getrennten, darum ist auch die materielle Einheit in Gefahr, darum auch die Einheit notwendig mit der Kirche, die das Formalprinzip hat. Cichowski: Ein Grund der Trennung war und ist das Vorherrschen der alexandrinischen (platonisierenden) Philosophie, der gegenüber die vorhandenen Ansätze zur *philosophia perennis* nicht durchdringen konnten. Wichtig ist auch Slipyjs Referat, wie die Ostkirchen in Dogma, Theologie und religiösem Leben zu einer harmonischen Entwicklung kommen und so den zwar begreiflichen, aber doch unberechtigten bisherigen „Synkretismus" (= unverarbeitete Übernahmen aus der Westkirche) überwinden könnten.

Neben rein historischen Referaten (Union von Brest, die tragische Geschichte der Trennung der Bulgaren u. a.) sind dann solche, die auch grundsätzlich von Bedeutung sind. So Beauduins liturgiegeschichtliche Studie über die *concelebratio* (die Liturgiegeschichte zeigt, daß Ost und West nicht so tief getrennt sind), so Vilinskijs Darlegung der Etappen russischer Frömmigkeit (zuerst mehr objektiv, der Tartareneinfall führt zur Xenophobie; über die Säkularisation kommt es zum Verlust der Aktivität, zum Zurücktreten der Hierarchie). Dvornik weist auf die Folgen der Völkerwanderung hin: Ostrom wurde stark asiatisch, Rom, das nur Geber war, seelisch entfremdet, die naturgegebenen Vermittler aber, die griechisch-europäischen Bischofssitze, wurden nach Zahl und Einfluß beinahe bedeutungslos. Mehrfach klingt in den Referaten die Bedeutung des Kirchenbegriffes an. Grivec zeigt, wie sich, veranlaßt durch die Kampfstellung, die Auffassung von der Kirche im Osten und Westen doch allmählich etwas verschob: hier (im Kampf gegen Kaiser und Reformatoren) die überstarke Betonung der hierarchischen Jurisdiktion, die allmählich zu stark zurücktreten ließ, daß die Kirche auch Kraft zur Heiligung ist, daß wir durch sie in Christus und durch Christus, unser Haupt, leben; im Osten hinwiederum trat praktisch und auch theoretisch die hierarchische Jurisdiktion so weit zurück, daß man nur mehr vom einzigen Haupte der Kirche sprach, von Christus. Das ist sicher richtig beobachtet; die dogmatische Behandlung des Traktates über die Kirche, das Ausschöpfen der Lehre vom *corpus Christi mysticum* scheint eine wichtige Aufgabe der katholischen Dogmatik. Es ist zu begrüßen, daß sich die nächste Tagung auch mit dieser Frage beschäftigen will. Auch darauf wird öfters hingewiesen, daß die theologische und geschichtliche Arbeit allein noch nicht genügt zur Vorbereitung der Einheit. Schließlich sei noch der Beschluß der Tagung mitgeteilt, man solle sich allgemein an die römische Terminologie halten und von *apostolatus, unitas, fratres separati* sprechen, nicht von Mission, Vereinigung, Schismatikern.

Florian Schlagenhaufen S. J.

Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus in ihren Grundlinien dargestellt von Wilhelm Koester S. J. (Neutest. Abhandlungen XIV, 1). 8° (74 S.) Münster 1928, Aschendorff. — Eine kleine Schrift, durch Kürze und Vollständigkeit ausgezeichnet; nur auf Paulus aufgebaut, ohne künstliche Konstruktionen, unpolemisch, aber aus dem gesamten, sorgfältig benützten Schrifttum das Brauchbare mitnehmend; in der Methode streng und einheitlich. Vorbildlich ist die Skizzierung der Bedeutungsgeschichte und der geschichtlichen Erscheinung der Ἐκκλησία. Ganz aus den Ideen des hl. Paulus herausgearbeitet erscheint die Kirche in ihrer göttlichen Sendung, ihrer Entstehung, ihren Rechtsbefugnissen, ihrer Botschaft. Die Kirche ist, wie Verf. trefflich ausführt, als Leib Christi nicht bloß Künderin und Lehrerin; sie schafft aus ihrem Leben heraus neue Erkenntnis, sie vermittelt neue Gaben und neues Leben. Ausführlich wird sodann die immanente Wirksamkeit des Hauptes Christus in dieser Lebensgemeinschaft geschildert, die Schaffung dieses Hauptes, die Art der Einfügung der Glieder, die Zusammenarbeit, die doppelte Erscheinung der „Einheit" des Leibes, in den älteren und späteren Briefen. — Man liest diese schöne Arbeit mit großem Nutzen und wünscht mehr.

Koblenz. Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung von M. Grabmann. 2., völlig neubearbeitete u. vermehrte Aufl. (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters XXII, 1/2). 8° (XV u. 372 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 19.40. — Die zweite Auflage dieses vor 10 Jahren erschienenen Werkes ist, wie G. im Vorwort selbst hervorhebt, ein völlig neues Buch geworden, das eine möglichst vollständige literarhistorische Einführung in die Werke des hl. Thomas erstrebt. Die Bibliotheksreisen, die er in der Zwischenzeit machte, haben ihm Gelegenheit gegeben, viel neues, bisher unbekanntes Material zu sammeln und zu prüfen; ebenso hat er die überaus reiche Literatur sorgfältig verfolgt und möglichst vollständig verarbeitet. So bietet das neue Werk einen sicheren Führer für jeden, der wissen will, was zum echten Schrifttum des hl. Thomas gehört. Seinen prinzipiellen Standpunkt hat G. auch in der neuen Auflage nicht geändert, sondern vielmehr besser und allseitiger begründet. Gegen Mandonnet, nach dem zur Feststellung der echten Werke des Aquinaten nur der „offizielle" Katalog des Bartholomaeus von Capua maßgebend sein darf, beharrt er auf seiner These, daß außer diesem und andern Katalogen auch die handschriftliche Überlieferung der Opusculakodizes aus dem 13. u. 14. Jahrhundert zu berücksichtigen seien. In der Bibliothek des Metropolitankapitels von Prag hat er zwei bisher unbekannte neue Kataloge gefunden. Zu den acht großen thomistischen Opusculakodizes der 1. Auflage sind 14 neue hinzugekommen. Auf Grund des Befundes der Kataloge und der genannten Kodizes hält G. auch jetzt noch daran fest, daß folgende 12, von Mandonnet früher als apokryph bezeichnete Opuscula als echt

zu betrachten sind: 1. *De quattuor oppositis;* 2. *De propositionibus modalibus;* 3. *De demonstratione;* 4. *De fallaciis;* 5. *De natura accidentis;* 6. *De natura generis;* 7. *De verbo;* 8. *De differentia verbi divini et humani;* 9. *De natura materiae et dimensionibus interminatis;* 10. *De instantibus;* 11. *De principio individuationis;* 12. *Expositio de Ave Maria.* Ganz neugestaltet wurde das große Kapitel: der kritische Katalog der Werke des hl. Thomas, wobei auch auf die Chronologie seiner Werke eingegangen wird. Im völlig neuen Anhang über die apokryphen Thomasschriften erhalten wir, soweit dies bis jetzt möglich ist, Aufschluß über deren Herkunft und Verfasser.

Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus. Quaestio quarta, addita quaestione critica anonymi cuiusdam. Ed. Jos. Koch (Opuscula et textus, ser. schol. VIII). 12° (80 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 1.50. — Von dem erst in den letzten Jahren bekannt gewordenen und noch ungedruckten Tractatus de habitibus des Durandus hat K. unter Benützung von fünf Handschriften die vierte Quaestio, die über das Subjekt oder den Träger der erworbenen Habitus handelt, herausgegeben. Die Wahl des Stoffes muß als eine glückliche bezeichnet werden, einmal weil hier eine Frage vorliegt, die nicht nur im 14. Jahrh. mit Vorliebe erörtert wurde, sondern auch die modernen Psychologen interessiert, sodann, weil man aus dieser Quaestio die ganze Eigenart des Durandus kennen lernen kann, seine unabhängige Stellung zur *communis doctrina* und seine stets auf die Erfahrung gegründete Methode. Die Hauptthese des Durandus, daß weder der Intellekt noch der Wille Subjekt eines erworbenen Habitus sein kann, wird in einer gleichfalls nur handschriftlich erhaltenen und von K. am Schlusse mitgeteilten Quaestio eines anonymen Thomisten einer scharfsinnigen Kritik unterzogen und so den irrtümlichen Behauptungen des *Doctor resolutissimus* ein Korrektiv beigegeben.

Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano. Von Jos. Koch (S.-A. aus Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. IV). 8° (60 S.) Paris 1930, Vrin. — K. will beweisen, daß Durandus mit seiner Opposition gegen den hl. Thomas im Dominikanerorden nicht vereinzelt dasteht, sondern Vorläufer hat, die ihrerseits wieder teils auf Petrus von Auvergne, teils auf den Augustinismus als Quellen hinweisen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse schließt er, daß Jakob von Metz der Lehrer des Durandus war und seine Richtung ganz wesentlich beeinflußte. Die innere Verwandtschaft beider ergibt sich aus den von K. mitgeteilten Stellen ganz deutlich. Daß aber Durandus später als Jakob schrieb und daher aus diesem schöpfte, wird daraus gefolgert, daß Jakob, wie sich aus den handschriftlichen Berichten ergibt, zweimal über die Sentenzen las, und erst das zweite Mal den Johannes von Paris berücksichtigt. Da nun Johannes seine Sentenzenvorlesung ungefähr um 1299 hielt, muß Jakob die erste Redaktion seines Kommentars schon früher, also vor Durandus vollendet haben. Gegen diesen Schluß hat R. Martin O. P. unlängst in seiner Schrift: *La Controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle* (siehe unten) gewichtige Bedenken erhoben. Um zu einem definitiven Urteile zu gelangen, wird es notwendig sein, die ganze Frage nochmals gründlich zu prüfen.

Controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle. Textes inédits par R. M. Martin O. P. (Spicilegium sacrum Lovaniense 10). 8° (XVI u. 427 S.) Louvain 1930, Spicilegium sacrum Lovaniense. — Das vorliegende Werk ist nicht, wie man dem Haupttitel nach vielleicht erwarten möchte, eine theologiegeschichtliche Abhandlung, sondern vielmehr nur eine Sammlung von zum größten Teile noch nicht veröffentlichten Texten verschiedener Autoren aus dem Beginn des 14. Jahrh., die sich sämtlich auf die damals stark umstrittene Frage über das Wesen der Erbsünde beziehen. Drei Männer von großem Ansehen stehen im Vordergrund des Kampfes und jeder von ihnen verficht eine besondere Schulrichtung: Heinrich von Gent den Augustinismus, Herveus Natalis den Thomismus, Durandus a S. Porciano den abälardischen Kritizismus. — Das Werk umfaßt zwei Hauptteile. Der erste stellt die Polemik gegen Heinrich von Gent dar, nach dem das Wesen der Erbsünde in einer Geneigtheit des Willens, den ungeregelten Gelüsten des Fleisches nachzugeben, besteht. Diese *pronitas ad peccandum* ist verursacht durch eine von Adam ererbte *qualitas morbida* des Fleisches. Diese Theorie fand viele Gegner in der thomistischen Schule. Der Verf. teilt ein Kapitel aus dem Defensorium S. Thomae des Robert von Colletorto mit, dann Auszüge aus dem Sentenzenkommentar des Herveus und dessen umfangreiche *Quaestio de peccato originali*, Auszüge aus den Sentenzenkommentaren des Petrus Paludanus und eines Anonymus aus der thomistischen Schule. — Interessanter ist der zweite Hauptteil, der den wissenschaftlichen Kampf innerhalb des Dominikanerordens gegen Durandus darstellt. In der 1307 erschienenen ersten Redaktion seines Sentenzenkommentars vertritt er die Meinung, die Erbsünde sei keine eigentliche *culpa*, da ihr das *voluntarium* fehle, sondern nur ein *reatus poenae*. Außer Durandus spricht auch sein Ordensmitbruder Jakob von Metz sich für dieselbe Ansicht aus. Der Verf. bekämpft mit starken Gründen die Annahme von J. Koch, daß Jakob der Lehrer und Vorläufer des Durandus gewesen sei; man müsse vielmehr umgekehrt sagen, Jakob sei von Durandus beeinflußt worden (S. 187 ff.). Der erste, der gegen diesen Irrtum auftrat, war Herveus in seiner *Responsio* an Jakob von Metz und seinem Quodl. IV q. 14, von dessen Echtheit aber der Verf. nicht völlig überzeugt ist. Es folgen längere Auszüge aus den Sentenzenkommentaren des Petrus Paludanus, des Jakob von Lausanne und des bereits erwähnten Anonymus. In der ungefähr 1313 vollendeten zweiten Redaktion seines Kommentars sucht Durandus seine Erbsündenlehre zu rechtfertigen, indem er behauptet, der Unterschied zwischen ihm und seinen Gegnern betreffe nicht die Sache, sondern die Ausdrucksweise und daher sei der Sache kein so großes Gewicht beizulegen. Auf neue Vorstellungen von seiten seiner Ordensobern schrieb nun Durandus seine *Excusationes*, in denen er seine Äußerungen über die Erbsünde damit zu beschönigen suchte, daß er sagte, er habe dieselben nur *recitative*, nicht aber *assertive* getan. In seinem ersten Quodlibet zu Avignon aber verteidigt er sich wieder, ohne jedoch im Grunde etwas von seinen früheren Äußerungen zurückzunehmen. Herveus nahm den Kampf gegen ihn nochmals auf in seinen beiden Schriften: *Reprobationes excusationum Durandi* und *Correctiones super dicta Durandi in precedenti Quodlibet*. — Die Schrift bietet ein äußerst interessantes Stück aus dem

mittelalterlichen Geistesleben und gewährt uns einen Einblick in die wissenschaftlichen Kämpfe, die damals mit Aufgebot alles Scharfsinns geführt wurden.

Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cusa. Von Andreas Posch (Görres-Gesellsch.: Veröffentl. d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft, Heft 54). 8° (210 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. M 12. —. Da in neuerer Zeit die imposante Gestalt des Nikolaus von Cusa, der an Geisteskraft seine Zeitgenossen weit überragte, die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich lenkt, hat P. es für gut erachtet, dessen bis jetzt ziemlich unbeachtet gebliebene Erstlingsschrift, die *Concordantia catholica*, auf ihren Ideengehalt zu prüfen. Begonnen wurde die Schrift von Nikolaus wahrscheinlich schon 1431, als er noch Dekan des Kollegiatstiftes St. Florin zu Koblenz war, und vollendet vor 1433 zu Basel, wohin der kaum Dreißigjährige sich begeben hatte, um beim Konzil die Sache Ulrichs von Manderscheid gegen Eugen IV zu vertreten. Sie ist eine systematische Rechtfertigung der Ideen, von denen die Baseler erfüllt waren, „die reifste und vollkommenste Darstellung der konziliaren Idee, als deren Entwicklung schon zum Abschluß gekommen war". Angebahnt wurde sie von Wilhelm Durandus von Mende auf dem Konzil von Vienne, radikal bis zum Extrem ausgebaut von Marsilius von Padua und z. T. von Occam; zur Zeit des Schismas brach sich immer mehr die Überzeugung durch: die höchste Gewalt in der Kirche ruht beim allgemeinen Konzil, das allein unfehlbar ist und im Notfall sogar den Papst absetzen kann. Eigentümlich für Cusanus ist die konsequente Durchführung des Gedankens von der Notwendigkeit des Konsenses der gesamten Christenheit zu kirchlichen Maßnahmen von allgemeiner Bedeutung. Er ist ganz beherrscht von dem Gedanken, daß ein Gesetz nur verbindlich werden kann durch die Annahme oder Einwilligung der Untergebenen. Zu welchen Konsequenzen solche Ideen führen, wenn sie auf die Kirche angewandt werden, kann man sich leicht denken. Trotz alledem bewahrt Nikolaus in seiner Schrift immer so weit er kann, Mäßigung und mahnt zur Eintracht. Die Maßlosigkeit der in Basel Versammelten brachte ihn bald dazu, mit ihnen zu brechen; er wurde später ein entschiedener Verteidiger des päpstlichen Primates und Gegner der konziliaren Theorie. Auch auf das Imperium hat er in seiner Schrift seine Ideen von der Volkssouveränität ausgedehnt.

Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos salmantinos del siglo XVI. Por el Emmo. Cardenal Fr. Ehrle S. J. I. Edición española corregida y aumentada a cargo del P. J. M. March S. J. (Bibliot. de Estudios Eclesiásticos 1). 8° (VII u. 136 S.) Madrid 1930, Estudios eclesiásticos. — Die Zeitschrift Estudios eclesiásticos will in Zukunft eigene wissenschaftliche Beihefte herausgeben und hat die Veröffentlichung begonnen mit einer Übersetzung von mehreren Artikeln, welche Kard. Fr. Ehrle S. J. in den Jahren 1884 und 1885 im „Katholik" über „Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des 16. Jahrhunderts" erscheinen ließ. J. March, der die Übersetzung besorgte, hat, wo es nötig war, Verbesserungen und Ergänzungen beigefügt. Da die Arbeit außer der Aufzählung der vorhandenen Handschriften auch noch sehr interessante biographische und bibliographische Notizen über die der goldenen Zeit der Neuscholastik angehörenden Autoren bringt, ist ihr Thema auch heute noch aktuell und geeignet, die Aufmerk-

samkeit der spanischen Theologen auf diese Glanzperiode ihrer Theologie hinzulenken.

Le Dogme chrétien. Sa Nature. Ses Formules. Son Developpement. Par L. de Grandmaison S. J. kl. 8° (VI u. 332 S.) Paris 1928, G. Beauchesne. Fr 15.—. Diese nach dem Tode des Verf.s von Freundeshand herausgegebene Schrift enthält drei, inhaltlich unveränderte Artikel, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden zu einer Zeit, als die modernistische Gefahr die Geister mächtig bewegte und zur Abwehr anspornte. Sämtliche drei Artikel behandeln ein gemeinsames Objekt, das katholische Dogma: Elastizität der dogmatischen Formeln, Dogmenentwicklung und Natur oder Sinn des Dogmas, und bilden dadurch ein irgendwie einheitliches Ganzes. Den Hauptinhalt macht die lange Abhandlung über die Entwicklung des christlichen Dogmas aus, die viele sehr treffliche Bemerkungen enthält. In einigen Besonderheiten scheint mir allerdings G. nicht ganz klar zu reden. So behauptet er, theologische Konklusionen oder Wahrheiten, die vermittels einer natürlich erkannten Wahrheit aus einem geoffenbarten Satze erschlossen werden, könnten auch durch die unfehlbare Entscheidung der Kirche nicht Dogmen im eigentlichen Sinne werden. Anderseits aber gibt er dies zu von Wahrheiten, die in einem Glaubenssatz zwar nicht *implicite formaliter*, sondern nur *virtualiter* enthalten sind. Wie unterscheidet sich nun dieses virtuelle Enthaltensein von jenem, das den *conclusiones theologicae* zukommt? Hier redet der Verf. sehr unklar. Daß G. zur Zeit der Abfassung seines ersten Artikels (1898) über die Irrlehre des Olivi betreffend das Verhältnis von Seele und Leib und infolgedessen über den eigentlichen Sinn der Definition des Konzils von Vienne noch keine klare Vorstellung haben konnte und sich daher auf die veraltete und Irrtümer enthaltende Schrift von Zigliara stützte, ist sehr begreiflich; allein ich halte es für einen bedauerlichen Mangel, daß der Herausgeber nicht in einer Fußnote die entsprechende Korrektur vornahm.

Dissertatio de Donis Spiritus S. in genere ad mentem S. Thomae Aqu. Auctore Fr. Ger. M. Paris O. P. 8° (XII u. 114 S.) Turin 1930, Marietti. L 6.—. Man kann nicht sagen, daß die Schrift eine Lücke ausfülle, da sie zu den vielen Abhandlungen, die bereits über dieses Thema erschienen sind, inhaltlich kaum etwas Neues von Bedeutung hinzufügt. Im ersten grundlegenden Teil behandelt P. die Quellen der Lehre: Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt, Scholastiker. Die Darlegung der Schrift- und Väterlehre ist völlig ungenügend; man merkt es dem Verf. auf Schritt und Tritt an, daß ihm sowohl die Methode als auch die Technik für diese Forschungsart gänzlich fehlt. Von den Schrifttexten, die angeführt werden, handeln die meisten gar nicht von den Gaben des Hl. Geistes. Der treffliche Artikel von A. Mitterer: „Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre" (ZkTh 49 [1925] 529–566) ist weder zitiert noch benützt. Was P. von den Vätern bietet, hat für den Leser gar keine Bedeutung: entweder zitiert er nicht wörtlich, oder er nennt das Werk nicht, in dem die Äußerung sich findet, oder es fehlt die Angabe des Kapitels und die genaue Bezeichnung des Fundortes. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, wie er in diesem Teile vorgeht, erwähnt er unter den mittelalterlichen Theologen, welche die Gaben von den

Tugenden unterschieden, Joannes Salisburgensis, Hugo de S. Victore, Tournai (S. 20). Wer ist nun dieser Joannes Salisburgensis und wer Tournai? Von letzterem wird ein Ausspruch angeführt und dabei auf PL 176 col. 114 verwiesen. Schlägt man die Stelle nach, so findet man die Worte nicht, auch nichts von einem Tournai, sondern eine Äußerung Hugos von S. Victor in seiner Summa Sententiarum über die Beziehung von Gaben und Tugenden. Wilhelm von Auxerre wird beständig Axeriensis statt Antissiodorensis, Wilhelm von Auvergne Aveniensis statt Alvernus genannt. Im zweiten spekulativen Teil ist der Verf. mehr in seinem Elemente: er stellt Thesen auf, bringt Argumente und löst Einwände. Aber auch hier wird der Leser nicht voll befriedigt, da viele unbewiesene Behauptungen unterlaufen. Wie soll z. B. die Freiheit gewahrt bleiben, wenn unter der Einwirkung der *dona Sp. S.* der menschliche Wille sich in keiner Weise bewegt, sondern nur von Gott bewegt und determiniert wird (S. 30)? Direkt abstoßend wirkt die Art, wie P. mit manchen Gegnern umgeht. Obwohl die Lehre des Duns Scotus von der Univozität des Seinsbegriffes und des Vorranges des Willens über den Intellekt mit den Gaben des Hl. Geistes nichts zu tun hat, werden doch beide gleichsam mit Gewalt herangezogen, um dem Gegner die allerschwersten Vorwürfe zu machen, und dazu noch ein protestantischer Autor als Kronzeuge angeführt. Und doch sind die Vorwürfe völlig ungerechtfertigt, wie selbst der neueste protestantische Skotusforscher C. R. S. Harris gezeigt hat (Duns Scotus, Bd. II, S. 61 ff. 207 ff.). So eine Kampfesweise zwischen katholischen Schulen sollte m. E. denn doch nicht mehr vorkommen. Auch die Bemerkung gegen De Bellevue S. 71 hätte unbedingt wegbleiben sollen. Der lateinische Stil läßt viel zu wünschen übrig.

Six Sacraments. Summer School 1929. Edited by C. Lattey S. J. 12° (294 S.) London 1930, Sheed and Ward. 7 s. 6 d. — Den Gegenstand der im Jahre 1929 zu Cambridge abgehaltenen *Summer School of Catholic Studies* bilden die Sakramente der katholischen Kirche mit Ausnahme der Eucharistie, über welche bereits 1922 Vorlesungen gehalten wurden. Von den zehn Vorlesungen entfielen drei auf die Sakramente im allgemeinen (Einsetzung der Sakramente, Natur und Empfang der Sakramente, Wirksamkeit derselben), zwei auf die Ehe (vom Standpunkte der Ethik und Moral), je einer auf die Taufe, die Firmung, die Buße, die hl. Weihen und die letzte Ölung. Begreiflicherweise werden englische Verhältnisse ganz besonders berücksichtigt, vor allem in der Frage über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen. Die exegetischen und historischen Probleme, welche die Lehre von den Sakramenten für den Fachtheologen so schwierig gestalten, werden kurz gestreift; eine eingehende Darlegung und Lösung ist bei einem Ferialkurs ausgeschlossen. In der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente werden die drei Hauptmeinungen, die heute noch vertreten werden, mit ihren Gründen aufgeführt, aber für keine derselben eine entscheidende Stellungnahme ergriffen. Das Buch eignet sich besonders für gebildete katholische Laien und für Priester die eine kurze, aber doch gehaltvolle Darstellung der Sakramentenlehre haben wollen.

Johann Stufler S. J.

Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe. Von Bernhard Nisters (Münsterische Beiträge zur Theologie 16). gr. 8° (116 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 5.80. — N. unterscheidet in der Darstellung der Christologie des hl. Fulgentius zwei Perioden, für deren zeitliche Scheidung die Erwähnung der theopaschitischen Formel und des Semipelagianismus maßgebend ist. Das Schrifttum der späteren Zeit, beginnend mit der im Auftrag der verbannten afrikanischen Bischöfe als Antwort auf das Schreiben der „skythischen Mönche" verfaßten Ep. 17, ist durch schärfere Formulierung der Terminologie in antinestorianischem Sinn gekennzeichnet. Auch in bezug auf das Wissen Christi verbessert Fulgentius nicht unwesentlich seine früheren Ansichten. Im allgemeinen bringt er in seiner Polemik, die sich vor allem gegen Arianer und Manichäer richtet, keine neuen Argumente, flieht philosophische Erörterungen, hält aber dafür um so treuer an der Tradition fest.

L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure. Par J. M. Bissen O. F. M. (Études de Philosophie médiévale 9). gr. 8° (304 S.) Paris 1929, Vrin. Fr 35.—. Zum Verständnis mittelalterlicher Philosophie und Theologie überhaupt wie zur Beurteilung einzelner scholastischer Texte ist es unumgänglich notwendig, die Grundrichtungen zu kennen, nach denen das Denken jener Zeit verlief. Zu oft zwingt man noch heute die Spekulation des 13. Jahrh.s in die Bahnen der unseren und untersucht z. B. „die Lehre des hl. Thomas" über einen Gegenstand, der zu seiner Zeit noch gar nicht als isolierbares Problem erfaßt werden konnte. Mit der Zurückführung einzelner Lehrpunkte auf die großen Systeme des Augustinismus, Averroismus und Aristotelismus ist auch nicht alles getan; da fällt zuviel wertvolles Eigengut des Mittelalters unter den Tisch. Darum muß man dankbar eine Arbeit entgegennehmen, die einen für das Mittelalter so zentralen Begriff, wie es der Exemplarismus ist, bei Bonaventura untersucht. Für das System des hl. Thomas wurde dasselbe fast zur gleichen Zeit von F. Dander S. J. geleistet (diese Zeitschrift 53 [1929] 1–40; 203–246). Exemplarismus ist die Lehre von den Bildbeziehungen zwischen Gott und der Kreatur. Er stellt das Gegenstück zur Analogiebetrachtung dar: diese beginnt beim Geschöpf, der Exemplarismus bei Gott (4 Anm. 1). Daß es sich hier um ein Grundprinzip scholastischer Spekulation handelt, ersieht man aus der Reichweite der Fragestellung: die ganze Erkenntnislehre Bonaventuras, die Psychologie, Ethik, die Schöpfungslehre, das Wissen Gottes, die Trinitätslehre werden einbezogen, — sonderbarerweise übergeht der Verf. die Gnadenlehre, obwohl Texte vorhanden wären, wie: 2 d. 29 a. 1 q. 1; ebd. a. 2 q. 2 ad 1. Da für die einzelnen Gebiete bereits sehr gute Monographien vorliegen, — über die Erkenntnislehre des *Seraphicus* die von B. Luyckx, über die Psychologie E. Lutz, über die Erlösungslehre R. Guardini, über die Trinitätslehre A. Stohr usw., abgesehen von den zusammenfassenden Werken von E. Gilson, den B. besonders auswertet, B. Rosenmöller, der vielleicht zu wenig berücksichtigt ist, u. a. — so war es natürlich kaum möglich, im einzelnen Neues zu bieten. Hinsichtlich des göttlichen Konkurses zu den Verstandesakten hebt er die Punkte hervor, in denen Bonaventura und Thomas nach seiner Ansicht einander näher kommen. Die Schilderung der Konkurslehre des Aquinaten hat Ähnlichkeit mit der, die bereits J. Stufler über die Mitwirkung Gottes zu

den intellektuellen Akten bei Thomas las (De Deo operante, Innsbruck 1923, 137—171). Die Leistung B.s liegt darin, bei Bonaventura eine verbindende Idee der philosophisch-theologischen Spekulation aufgezeigt zu haben. Dies wäre vielleicht wirkungsvoller hervorgetreten, wenn es in einer kürzeren Abhandlung geboten worden wäre statt in einer eigenen Schrift, wo B. vieles wiederholen mußte, was schon aus anderen bekannt war.

Le Saint-Ésprit et ses Dons selon saint Bonaventure. Par J.-F. Bonnefoy O. F. M. (Études de Philosophie médiévale 10). gr. 8° (237 S.) Paris 1929, Vrin. Fr 30.—. Die Lehre des *Doctor seraphicus* über den Hl. Geist und seine Gaben ist in verschiedenem Zusammenhang schon untersucht worden. B. legt nun eine Monographie vor, deren drei Teile zuerst das *donum increatum*, dann den Begriff des *donum*, endlich die sieben Gaben im einzelnen behandeln. Zum ersten Teil konnte der Verf., wie er schreibt (12 Anm. 3), das bereits 1923 erschienene Werk von A. Stohr bei der Abfassung seiner Schrift nicht benützen, erklärt aber nunmehr, daß sich seine Ergebnisse mit denen Stohrs decken. Im 2. Teil muß der Verf. die *dona* gegen die übrigen Gnadengaben abgrenzen. Dabei zeigt sich, wie Bonaventura hier Dogmatik und Aszetik verbindet. Das hängt allerdings auch mit der Freude des hl. Lehrers an der Harmonie des Seins zusammen; er liebt die einheitliche Schau, was bekanntlich in besonderem Maß für seine Trinitätsspekulation gilt. Die Kräfte unseres „übernatürlichen Organismus" (94) führt Bonaventura auf die drei Siebenzahlen der *virtutes*, *dona* und *beatitudines* zurück. Für die Seligkeiten stimmt die Sieben allerdings nur, wenn man in der Aufzählung nach Mt die Seligpreisung der Verfolgten (5,10) wegläßt. Hier hätte der Verf. auch ein Wort darüber sagen können, welche Stellung die eingegossene Tugend der *poenitentia* (4 d. 14 p. 1 a. 1 q. 1; IV, 319) diesem abgeschlossenen System gegenüber einnimmt. Unter den einzelnen *dona* kommt der Gabe der Furcht wegen ihres Zusammenhanges mit der Rechtfertigung eine besondere Bedeutung zu. Ohne Zweifel betrachtet Bonaventura den *timor servilis* als übernatürlichen Habitus (2 d. 28 a. 2 q. 1; II, 682 b). Trotzdem hätte sich der Verf. mit der Schwierigkeit auseinandersetzen können, daß der hl. Lehrer 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4 (III, 758 b) auch einen natürlichen *timor servilis* kennt, und ferner, daß der *t. servilis*, obwohl *habitus infusus*, doch mit dem Gnadenstand unvereinbar ist (ebd. ad 3). — Das Leben des hl. Bonaventura ist heute doch soweit bekannt, daß man wohl nicht mehr jeder Einzelstudie eine Biographie vorausschicken muß. Die notwendigen historischen Hinweise müssen ohnedies im Text gebracht werden.

S. Laurentii a Brundusio Opera omnia. Vol. II: Lutheranismi Hypotyposis, pars I: Hypotyposis Martini Lutheri. Ed. a PP. Min. Capuccinis provinciae Venetae. 4° (XLV u. 525 S.) Patavii 1930. L 90.—. Die Editoren der meist nur im Manuskript hinterlassenen Werke des hl. Laurentius von Brindisi, nach einem Wort H. Grisars S. J., des „zweiten Canisius" (XI Anm. 25), denen wir bereits das fromme und dogmatisch tiefe Mariale des Heiligen verdanken (vgl. diese Zeitschr. 23 [1929] 438), bringen nunmehr eine Kontroversschrift heraus. Sie ist ihrem Ursprung nach eine Antwort auf die „Zwo christlichen Predigten", die der kurfürstlich sächsische Hofprediger Polykarp Laiser beim Besuch seines Herrn in Prag i. J. 1607 gehalten und später

im Druck veröffentlicht hat. Durch seine vielfache Berührung mit der Religionspolitik in der Ausarbeitung behindert, gab Laurentius die Vollendung des Werkes ganz auf, nachdem Laiser gestorben war und nachdem Rudolf II den Unitariern freie Religionsübung erlaubt hatte (i. J. 1609); er hatte nämlich auch deshalb zur Feder gegriffen, um dieses Letzte zu verhindern. Die Lutheranismi Hypotyposis ist als Gegenstück zu den Kontroversen Bellarmins gedacht; statt deren sachlich dogmatischer Methode wird hier die Persönlichkeit Luthers und der religiöse Geist seiner Lehre — im vorliegenden Teil das erste — dargestellt und der Gegensatz zur christlichen Tradition aufgezeigt. Die Belesenheit des hl. Autors in Schrift und Vätern ist staunenswert, um so mehr, da er ja nicht ein stiller Gelehrter, sondern eine Seelsorger-Persönlichkeit war, ähnlich wie Canisius. Dabei schreibt er nicht nur ein flüssiges Latein, er beweist auch gute Kenntnis des Griechischen und Hebräischen. So versteht man es, daß er, ein Kind der Zeit, bei einer Predigt gegen Laiser vor den beiden Nuntien, dem Prager Erzbischof und vielen Hofleuten griechische, hebräische und chaldäische Schriftausgaben von der Kanzel warf mit der Aufforderung, sie sofort dem kurfürstlichen Prädikanten zu überbringen und sich dabei zu überzeugen, daß er sie nicht einmal lesen könne. Die Herausgabe bereitete große Schwierigkeiten, da das Manuskript von einem Kollektor in arge Unordnung gebracht worden war. Auch bedeutet die Verifizierung der überaus zahlreichen Texte, die teilweise aus heute seltenen Werken stammen — Laurentius hatte sich für die Hypotyposis eine eigene große Bibliothek zusammengestellt — eine immense Arbeit. Der sonst vorzügliche Index läßt leider bei den *Additamenta*, 26 Bruchstücke, die den letzten Teil des Bandes bilden, ganz aus; gerade hier wäre er am notwendigsten, da sich das System nicht mehr erkennen läßt.

Franz Mitzka S. J.

La constitucion esencial del sacrificio de la Misa. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Teologia del Seminario metropolitano pontificio de Buenos Aires por Nic. O. Derisi. kl. 4° (XI u. 208 S.) Buenos Aires 1930, Tall. Gráf. „Guadalupe". — Der Verf. vertritt die Meßopfertheorie von Chr. Pesch (Prael. dogm. VI, prop. XCI). Diese Auffassung, die auch B. Otten in ihren Hauptlinien sich zu eigen gemacht, legt D. genauer dar, indem er drei Merkmale der Theorie besonders betont: 1. Der entfernte Gegenstand des Opfers ist Christus unter den sakramentalen Gestalten. 2. Die nächste Disposition, wodurch diese *victima* zur Darbringung geeignet wird, ist die wirkliche Schlachtung am Kreuz. Die ganze dargebrachte Gabe ist mithin Christus, der auf dem Altare gegenwärtig gesetzt wird im Zustand des Opfers, der durch die wirkliche und blutige Schlachtung am Kreuz hervorgebracht wurde und nun moralisch hier gegenwärtig wird. 3. Die tatsächliche Darbringung, die in der mystischen Schlachtung eingeschlossen ist, bildet die Form des Opfers (S. 132). Nur eine moralische Gegenwart der blutigen Schlachtung wird verlangt; die Ansicht de la Taille's, wonach der einstige blutige Kreuzestod einen Wesensteil des Meßopfers bilden soll, wird mit Recht unbedingt abgelehnt. Der Verf. kennt offenbar die „Mysterienthese" Casels (also auch diese Zeitschrift) nicht, sonst würde er die Lehre von der realen

Gegenwart des Kreuzopfers ebenso energisch oder noch entschiedener als die Hypothese de la Taille's verwerfen. D. will sich mit einer bloß moralischen Gegenwart der Passion ohne neue gegenwärtige *immolatio* bescheiden. Ob damit der Knoten zerhauen ist? Da D. die reine Darbringungstheorie der Franzosen nicht gelten läßt — und das mit Recht —, genügt dann die moralische Gegenwart einer anderswo und anderswann geschehenen Schlachtung? Das ist nicht leicht einzusehen. Wäre es nicht besser zu sagen, daß die *mactatio mystica* als *immolatio* bei der hl. Messe gerade deswegen genüge, weil die *victima* infolge der einmal erlittenen *mactatio physica* im Zustand der *mactatio* (nicht zwar physisch, aber doch) moralisch verharrt? Doch, wie dem auch sei, diese These ist jedenfalls mit der Tradition leichter in Einklang zu bringen, als mehrere andere, die in älterer und neuerer Zeit aufgestellt wurden. Das Buch ist, wenn auch nicht ohne eine gewisse Weitschweifigkeit, mit großer Sorgfalt und reichem Wissen geschrieben.

Eucharistie. Par A. d'Alès (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 63). kl. 8° (174 S.) Paris o. J. (1930), Bloud et Gay. Fr 12.—. Die Bibliothèque catholique, die schon mehrere ausgezeichnete Nummern, wie z. B. Galtier, Le péché et la pénitence, aufweist, bietet uns im vorliegenden Bändchen eine wohlgelungene, für gebildete Katholiken berechnete Darstellung der Eucharistielehre nach ihren wesentlichen Gesichtspunkten. Wie des gleichen Verf.s früheres Bändchen derselben Sammlung, Baptème et confirmation, im wesentlichen die französische Bearbeitung seines lateinischen Werkes De baptismo et confirmatione ist, so auch dieses seiner Prima lineamenta Tract. dogmatici de ss. Eucharistia, nur daß es die positiven Belege beschränkt und dafür mehr auf die geschichtliche Entwicklung der Lehre hinweist. Mit der den Franzosen eigenen Geschicklichkeit wird das Material zusammengestellt und zu einem Ganzen gestaltet. In der Lehre selbst lehnt sich der Verf. ziemlich an de la Taille an, so z. B. bei der Erklärung oder — besser gesagt — Nichterklärung der Transsubstantiation, bei der Lehre von der Notwendigkeit der Eucharistie zum Empfang der Taufgnade. Nicht klar ist die Stellung der Frage, ob Abendmahl, Kreuz, Messe einen einzigen Opferakt Christi oder mehrere ausmachen. Die Wirksamkeit der hl. Messe *ex opere operato* scheint ganz auf den Einfluß der Kirche zurückgeführt zu werden.

Systema Sacramentarium, quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit Johannes Bapt. Umberg S. J. 8° (VIII u. 122 S.) Oeniponte 1930, Fel. Rauch. M 2.40. — Dieses Werk stellt einen Versuch dar, die Sakramentenlehre in einigen Punkten weiterzuführen und Linien, die bisher in der Sakramentenliteratur nur angedeutet oder begonnen waren, auszuziehen. Es handelt sich dabei vornehmlich um die Klärung und Abgrenzung von Begriffen. So wird z. B. zwischen Wirkung und Zweck der Sakramente genau unterschieden. Desgleichen zwischen gültiger Spendung und gültigem Empfang. Dabei mußte der Begriff der *capacitas subiecti* in der Weise umschrieben werden, daß er nicht nur auf das eine oder andere, sondern auf alle Sakramente anwendbar ist. So ergab sich auch von selbst der Unterschied zwischen *capacitas* und *dispositio subiecti*. Ein Begriff, der eigentlich mehr im Codex Iuris canonici und in der Geschichte der Sakra-

mentenpraxis als in der Literatur ansatzweise vorlag, war die *legitimitas ministri* und *subiecti;* die *legitimitas* wird von den Begriffen der *capacitas, dispositio* und *liceitas* scharf geschieden, so daß getrennt von einer *susceptio valida, fructuosa, legitima* und *licita* gesprochen werden mußte, und ähnlich von der *confectio valida, legitima, licita.* Ein besonderes Augenmerk wurde der Behandlung der heutzutage vielfach verdunkelten Lehre von der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers geschenkt. Neu ist die gesonderte Darstellung des Sakraments nach seiner *indoles iuridica, symbolica, practica* und *physica.* Das Werk gliedert sich in vier Abschnitte: 1. *de esse,* 2. *de necessitate,* 3. *de susceptione,* 4. *de confectione et collatione sacramentorum.*

Joh. B. Umberg S. J.

Aszetik und Mystik

La spiritualité des premiers siècles chrétiens. Par Marcel Viller S. J. (Bibliothèque catholique). gr. 8° (189 S.) Paris 1930, Bloud et Gay. — V.s Darstellung umfaßt ungefähr denselben Zeitraum wie Pourrats 1. Band. Aber während Pourrat hauptsächlich die literargeschichtliche und dogmengeschichtliche Seite behandelt, bringt V. vor allem die wirklichen Zustände, die gelebte Aszese, zur Darstellung. Gut ist, daß V. das Martyrium und seine Ausstrahlungen auf das aszetische Leben betont, ein Gedanke, der sonst viel zu sehr übersehen wird. Dagegen hätte ich gewünscht, daß V. den einzelnen Abschnitten die Quellennachweise und überhaupt den wissenschaftlichen Apparat beigegeben hätte, was ihm, der sich überall als mit dem neuesten Stand der Forschung durchaus vertraut erweist, sicher nicht schwer geworden wäre.

Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie. Von Joh. List (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 11). 4° (62 S.) Athen 1930, Sakellarios. — „Das Antoniusleben des hl. Athanasius ist formal ein regelrechtes Enkomion im Sinne der rhetorischen Kunstlehre. Es enthält nur eine Abweichung, nämlich die Gliederung des Hauptstückes, der Praxeis, nach Tugendstufen statt nach Tugendarten", weil nämlich Athanasius nicht nach den bekannten vier Kardinaltugenden vorgeht, sondern einen Aufstieg von der Katharsis zur Theoria schildert. „In dieser Änderung erscheint (die Vita) formal beeinflußt von der Märtyrerlegende, ideell von der christlichen Philosophie und Askese, die ja sehr viele Beziehungen zur neuplatonischen Askese zeigt, aber nicht eine Nachahmung, sondern ein gleichgerichtetes Bestreben ist." Ich hätte dagegen nicht viel einzuwenden. Wenn das Schema bei Athanasius tatsächlich so stark wirksam gewesen ist (was ich allerdings für die Stufen Katharsis—Theoria nicht ohne weiteres zugeben möchte, denn die entsprechenden Abschnitte der Vita scheinen mir viel zu kompliziert zu sein), so wäre damit eine Erklärung gegeben, warum Athanasius gerade in dem Mittelstück der Vita historisch so verschiedenwertiges Material verwendet, wie ich in meiner Arbeit über Antonius den Einsiedler darzutun versucht habe.

Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Hellénisme et Christianisme. Par E. Fleury (Études de Théologie Historique). gr. 8° (XII u. 376 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Diese Biographie des großen Kappadoziers will zuerst schriftstellerisch gewertet werden, dann erst wissenschaftlich. Sie gehört mehr zu Bertrands Augustin als zu Grützmachers Hieronymus. Aber gerade bei der schriftstellerischen Leistung muß man staunen, wie es gelungen ist, aus kleinen, zerstreut liegenden Texten ein farbenreiches Epos zu gestalten. Die sympathische Gestalt dieses feinen, edlen Menschen, der „nicht aus dem Holz geschnitzt war, aus dem man glückliche Menschen macht", dürfte richtig gezeichnet sein. Vielleicht tritt der Heilige, der Kirchenvater, etwas zu sehr hinter diesem sympathischen Menschen zurück. Für die wissenschaftliche Verwendbarkeit hätte ich gern reichlichere Anmerkungen, wörtliche Quellentexte und vor allem Register gesehen.

Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres D' Evagre le Pontique. Par M. Viller S. J. (S.-A. aus Revue d'Ascétique et de Mystique). gr. 8° (65 S.) Toulouse 1930, Revue d'Ascétique et de Mystique. — Auf Maximus Confessor († 662) ist vor kurzem wieder die Aufmerksamkeit gelenkt worden durch Hausherrs Studie über Simeon den Neuen Theologen, der in vielem auf Maximus aufbaut. Daß Maximus seinerseits von Ps.-Dionysius stark beeinflußt ist, war bekannt. Nun ist es V. gelungen nachzuweisen, daß Maximus ebenso stark, wenn nicht stärker von Evagrius Pontikus abhängt, diesem immer deutlicher hervortretenden Vermittler alexandrinischer Weisheit an die Aszetik des Ostens wie des Abendlandes. Der Ideenzug, den Maximus von Evagrius übernimmt, ist die *vita practica*, das Tugendleben, beginnend mit dem Glauben, dann über die Tugendstufen Gottesfurcht, Enthaltsamkeit, Geduld, Hoffnung aufsteigend zur Apatheia, die mit der Agape, der Liebe, gleichgesetzt ist; denn die Apatheia ist jener Zustand, in dem kein irdisches Gut mehr gegen die Gottesliebe aufkommt. Apatheia-Agape öffnet das Tor zur *vita contemplativa*, der Gnosis und Theoria, die selbst wieder zwei Stufen hat: die physische Theoria oder Theoria der Geschöpfe, und die Theologia oder Theoria der hl. Dreifaltigkeit. Die Abhängigkeit geht bis in Einzelheiten. Trotzdem Maximus niemals wörtlich aus Evagrius entlehnt, muß der Nachweis als gelungen betrachtet werden.

Benedikt von Aniane. Werk und Persönlichkeit. Von Jos. Narberhaus (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 16). gr. 8° (80 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 4.40, geb. M 5.90. — Dadurch, daß N. überall die Vorstellung, die sich Hauck, Schubert u. a. von Benedikt von Aniane gemacht haben, zu berichtigen sucht, bekommt seine Studie einen stark apologetischen Zug. Ich hätte die Protestanten beiseite gelassen und wäre von den zwei Hauptproblemen ausgegangen, die uns m. E. Benedikt von Aniane stellt: 1. Woher kommt der große Umschwung in seinem Leben vom Wüstenvater zum kaiserlichen Generalsekretär für Durchschnittsklöster? und 2. Warum ist seine Reichsklosterreform, die mit so großen Mitteln unternommen wurde, zuletzt doch erfolglos geblieben? Auf die zweite Frage antwortet N. gar nicht, und auf die erste scheint mir die Antwort, daß er sich der Pflege der Liturgie zugewandt und den Kampf gegen den Adoptianismus aufgenommen habe, durchaus ungenügend. Damit ist

der plötzliche Umschwung im aszetischen Gesamtverhalten, der jedem auffallen muß, der Ardos *Vita Benedicti* liest, nicht erklärt. Hier muß die weitere Untersuchung einsetzen, und dann wird allerdings N.s Arbeit mit ihrer gründlichen Beherrschung von Quellen und Literatur einen guten Ausgangspunkt bieten. N.s Annahme, daß die Aachener Kanonikerregel von Benedikt redigiert sei, scheint mir recht wahrscheinlich.

Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des hl. Franz. Von L. Zarncke (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 42). gr. 8° (XII u. 144 S.) Leipzig 1930, Teubner. M 8.—. Nach Z. geht die Gründung der drei Orden ungefähr so vor sich: Um die Wende des 13. Jahrh.s haben wir es (nicht nur in Italien) mit einer weltflüchtigen Bewegung der Frauen zu tun, die zu klosterähnlichen Bildungen führte. Eine Reihe von solchen Frauengemeinden in Toskana wurde durch Kardinal Ugolino zu einem Orden zusammengefaßt, indem er ihnen eine neben der Benediktinerregel zu befolgende Regel gab (die heutige *Regula prima* der Klarissen). 1225 bewog Ugolino auch das Kloster S. Damian, dem die hl. Klara vorstand, zur Annahme seiner Regel und damit zum Eintritt in den neuen Ordensverband. Franz hat an all dem keinen Anteil. Der Dritte Orden ist ein „Teil der zahllosen Bruderschafts- und Bußbewegungen des beginnenden 13. Jahrh.s". Das franziskanische Element dringt erst verhältnismäßig spät in diese Bewegungen ein. Franz und seine Schüler haben daran wenig Anteil, eher noch Ugolino, aber auch der nicht viel. Den Ersten Orden hat Franz tatsächlich gegründet, nur ist er ganz anders ausgefallen, als Franz gemeint hatte. — Angesichts solcher Ergebnisse wundert man sich, wie Gregor IX (Ugolino selbst!) schon 1238 schreiben konnte: *institutis per ipsum (S. Franc.) per orbis latitudinem tribus ordinibus* (S. 79). Wie kann denn einer, und wäre es auch ein Papst, vergessen, was für Orden er gegründet hat? Mir scheint Z.s Studie ausgezeichnet durch Beherrschung der sehr verwickelten Quellen und genaue Kenntnis der Literatur, aber in der Zerstörung der zeitgenössischen Traditionen scheint sie mir viel zu weit zu gehen.

Un animateur de la jeunesse au XIIIe siècle. Par Marguerite Aron. Introduction du R. P. Mandonnet O. P. (Temps et Visages). gr. 8° (396 S.) Paris 1930, Desclée de Brouwer. Fr 20.—. Nach dem Titel meint man, es handle sich um ein hagiographisches Erbauungsbuch. Statt dessen ist es eine solid gearbeitete, auf die Quellen aufgebaute Biographie des als Schriftsteller, Seelenführer und Ordensorganisator sehr bedeutenden zweiten Dominikanergenerals Jordan von Sachsen (1222—1237), dessen Briefe vor kurzem auch in deutscher Übersetzung erschienen sind (von J. Mumbauer vgl. diese Zeitschr. 52 [1928] 593).

S. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the fourteenth century. By Margaret R. Toynbee (Publications of the University of Manchester 199). gr. 8° (IX u. 266 S.) Manchester 1929, University Press. Sh 14.—. Bisher war man für Ludwig von Toulouse hauptsächlich auf die Vita des Johann von Orta (Anal. Boll. IX) angewiesen. T. konnte als erste das Material des Kanonisationsprozesses benützen, das von den Franziskanern in Quaracchi bereits für den Druck vorbereitet war. Es ergibt sich nun ein

sehr lebensvolles Bild dieses jugendlichen Heiligen, der mit 23 Jahren gestorben ist, drei Monate älter als Aloysius von Gonzaga. Gleich Aloysius aus fürstlichem Haus, hat Ludwig, um Ordensmann zu werden, auf mehr verzichtet als auf ein Marquisat, nämlich auf die Königskrone von Neapel. Die königliche Diplomatie sträubte sich auf das Äußerste dagegen, den Prinzen Bettelmönch werden zu lassen und erwirkte von Bonifaz VIII den Befehl, Bischof von Toulouse zu werden. Der junge Aszet rettete seinen Herzenswunsch durch einen Geniestreich: er täuschte die Diplomaten, stellte dem Papst die Bedingung, vor seiner Bischofsweihe heimlich Franziskaner werden zu dürfen und blieb auch als Bischof ein echter Sohn des Armen von Assisi. — Besonders wertvoll ist der zweite Teil von T.s Arbeit, die Darstellung des Kanonisationsprozesses im 14. Jahrh. nach der formalen Seite. Danach erscheinen die Avignoner Päpste als die eigentlichen juristischen Schöpfer des Prozesses. Ich habe früher einmal behauptet, im 14. Jahrh. sei das Interesse an der Heiligsprechung erlahmt; nach T.s überzeugender Darlegung ist gerade das Gegenteil richtig. T. sagt, es gebe noch keine Geschichte des Kanonisationsprozesses in englischer Sprache. Ich weiß auch keine befriedigende in einer andern Sprache, und möchte meinen, daß T. berufen wäre, uns eine solche zu schenken.

Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit. Von K. Grunewald (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 44). gr. 8° (VIII u. 60 S.) Leipzig 1930, Teubner. M 3.60. — Nach G. ist Taulers Frömmigkeit eine „Doppelhaltung": „Wohl offenbart der im schlichten Glauben als einwohnende, erneuernde Kraft erfahrene Gott sein höchstes Geheimnis in seltenen Gnadenmomenten dem Frommen, um ihn in sein eigenes Leben ‚einzunehmen'; aber nur, um ihn dieses neuen Lebens und dieses nun selbst von ihm ‚gelebten' Gottes voll wieder in das wirkliche Leben auszuschicken als Zeugnis seiner Güte und umschaffenden Kraft." Der katholische Theologe wird den geistvollen Ausführungen, von kleinen Schiefheiten abgesehen, im Ganzen zustimmen; nur hat er den Eindruck, daß das alles recht selbstverständlich und gar nicht spezifisch Taulerisch ist, und daß das Aufsperren leichter gegangen wäre, wenn man einfach die katholische Dogmatik und Mystik als Schlüssel genommen hätte.

Archiv für elsässische Kirchengeschichte. Hrsg. von J. Brauner. 5. Jahrgang. gr. 4° (XVI u. 394 S.) Freiburg 1930, Herder. M 8.50. — Aus dem sehr reichen Inhalt sei die 70 Seiten umfassende Studie L. Pflegers hervorgehoben: Untersuchungen zur Geschichte des Pfarreiinstitutes im Elsaß. 1. Pfarrecht und Pfarrzwang. 2. Kloster und Seelsorge. 3. Der Kampf um die Pfarrechte. Es ist in kleinem Ausschnitt eine Geschichte der Seelsorge des späteren MA. Zuerst der Kampf der Pfarrer gegen die Selbständigmachung von Filialkirchen, leider oft ein Kampf zwischen dem guten Willen des Volkes und der Habsucht der Geistlichen. Dann der noch viel schärfere Kampf zwischen Pfarrern und Mendikanten, wobei die Mendikanten insofern im Recht waren, als sie dem Volk seelsorglich mehr bieten konnten, anderseits aber auch dadurch fehlten, daß sie ihre großen Privilegien, die wohl für italienische Verhältnisse, nicht aber in das starre germanische Pfarrsystem paßten, im Übermaß betonten. Das Ganze ist recht unerfreulich. Es

zeigt, wie von diesen persönlich oft idealen und untadeligen Männern, die im guten Glauben ihr gutes Recht verteidigten, doch zuletzt an dem religiösen Sinn des Volkes Raubbau getrieben wurde.

Die katholischen Märtyrer der Hussitenzeit. Von A. Neumann O.S.A. gr. 8° (275 S.) Warnsdorf 1930, A. Opitz. Kč 24.—. N. will keine abgerundete Darstellung der hussitischen Katholikenverfolgung geben, sondern das Aktenmaterial über die einzelnen Martyrien zusammentragen und sichten, damit es für den Seligsprechungsprozeß verwendbar werde. Er notiert daher besonders alle Anzeichen dafür, daß diese Morde von den Zeitgenossen als wirkliche Martyrien und die Ermordeten als der kultischen Verehrung würdig angesehen wurden. Aber auch abgesehen von diesem Sonderzweck ist das Material über jene sonst wenig bekannten Vorgänge für den Historiker wertvoll. Gleichzeitig ergibt sich ein erfreuliches Bild von dem Geist der damaligen böhmischen Klöster, besonders der Augustiner-Chorherren, Zisterzienser, Karthäuser und Dominikaner, die das Hauptkontingent der Märtyrer stellen.

Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung. Von A. Back, Claretiner (Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion 24). gr. 8° (VIII u. 112 S.) Würzburg 1930, Becker. M 3.—. Wenn man neben nicht-katholischen Arbeiten über Mystiker eine Studie wie die von B. in die Hand nimmt, sieht man sofort, welch ungeheuren Vorsprung der katholische Forscher in diesen Dingen hat. Den Darlegungen B.s über Mystik im allgemeinen und über Theresia im besonderen stimme ich restlos zu. Bei der psychologischen Analyse des mystischen Erlebnisses jedoch (vom 4. Kapitel an) scheint mir, daß B. sich in Widersprüche verwickelt. S. 79 sagt er: „Es handelt sich demnach nicht um eine Art des Erkennens, die artlich vom gewöhnlichen zu unterscheiden wäre", und S. 98: „Das von der Spanierin gelebte und geschilderte Erlebnis der Gottesnähe schließt keine unmittelbare Wissensbereicherung über das Wesen Gottes in sich, es bietet wesentlich nichts Neues in dieser Hinsicht." Wenn also das mystische Erlebnis weder eine neue Erkenntnisart, noch einen neuen Inhalt vermittelt, wie kann es denn dann, was Theresia so scharf betont, etwas „gänzlich Verschiedenes" von der gewöhnlichen Weise, Gott zu erkennen, sein (S. 27)? Ich glaube, wir müssen doch sagen: kein neuer Erkenntnisinhalt, aber eine neue Erkenntnisart, wie immer man diese dann erkenntnistheoretisch oder psychologisch konstruiert.

La pensée de Fénelon d'après ses oeuvres morales et spirituelles. Von A. Delplanque. kl. 8° (354 S.) Paris 1930, Desclée de Brouwer. — Der Verf., Kanonikus D., Dekan an der katholischen Universität von Lille, der während des Druckes gestorben ist, teilt die Arbeit in drei Teile: 1. eine biographische Einleitung, in der er sich als gründlicher Kenner Fénelons ausweist, 2. Fénelons geistliche Doktrin, und 3. seine geistlichen Unterweisungen, oder etwa: F. als Seelenführer. Diese beiden Hauptteile sind Exzerpte aus seinen Schriften, mit Ausnahme der verurteilten *Maximes des Saints*. D. sagt jedoch: „Die Doktrin F.s über die Natur der Liebe ist durch die Verurteilung des Buches nicht berührt worden" (S. 30). Man möchte wünschen diesen Satz näher begründet zu sehen, damit man sich dem Ein-

druck, den die Schriften und Unterweisungen dieses edlen, tief religiösen Kirchenfürsten machen, ohne jeden Vorbehalt hingeben könnte.

Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. Von A. Mitterwieser. gr. 8° (108 S., 32 Tafeln mit 52 Bildern). München 1930, Knorr-Hirth. M 4.90, geb. M 6.40. — Ein entzückendes Buch. Vortreffliche Bilder von kunstgeschichtlichem Wert. Der Verf. zeigt feines Verständnis für Volksbrauch, Volksfrömmigkeit und Liturgiegeschichte. Eine solche Arbeit fördert unsere Kenntnis der Geschichte des innerkirchlichen Lebens mehr als zehn Monographien über verschollene alte Autoren.

Johann Peter Silbert. Ein elsässischer Schriftsteller und Dichter. Beitrag zur Wiener katholischen Romantik. Von P. Paulin (Lebensbilder elsässischer Katholiken 3). gr. 8° (XV u. 392 S.) Kevelaer 1930, Butzon u. Bercker. Geb. Fr 25.—. Silbert ist gebürtiger Elsässer, die Stätte seiner Wirksamkeit ist Wien, wo er, Laie und verheiratet, dem Hofbauerkreis angehört. Seine Bedeutung liegt in den zahllosen Übersetzungen aszetischer nnd sonst theologischer Werke, hauptsächlich lateinischer und französischer. P.s Biographie verwendet reiches Material, bringt viele anschauliche Zeitbilder und ist ein wertvoller Baustein zur Geschichte der katholischen Restauration in Deutschland, zu der die Fäden hier wie auch sonst oft von Frankreich über das Elsaß gehen.

Der Geist des Ganzen. Von J. Langbehn, dem Rembrandtdeutschen. Zum Buch geformt von B. Momme Nissen. gr. 8° (239 S., 12 Tafeln). Freiburg 1930, Herder. M 4.20, geb. M 5.50. — In diesem Buch nimmt N. Abschied von seinem unsterblichen Freund Langbehn, in dem Sinn, daß er den reichen schriftlichen Nachlaß des Rembrandtdeutschen „zum Buch geformt" der Welt vorlegt. Spricht aus „Rembrandt als Erzieher" der ästhetische, der natürlich-menschliche Langbehn, so spricht hier der katholische. Außenstehende könnten erwarten: wer wie Langbehn nach einem inhaltsreichen, ringenden Leben im sichern Hafen der katholischen Kirche landet, müßte notwendig „verbürgerlichen", im Banalen aufgehen. Bei Langbehn ist nichts davon zu spüren. Im Gegenteil: die Individualität ist fast noch sprühender, das Ringen fast noch eigenwilliger und reicher geworden. Aber der Krampf ist gelöst, ein gewaltiger Geist liegt auf den Knien vor dem noch Gewaltigeren. Dennoch vermag er noch den Hammer zu führen. Mag auch mancher Hieb schief oder daneben gehen, der Block formt sich doch nach dem „Geist des Ganzen".

Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern von Straßburg. Ein Bild ihres Werdens und Wirkens von 1734 bis zur Gegenwart. Von Emil Clemens Scherer (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 2). gr. 8° (XX u. 492 S.) Kevelaer 1930, Butzon u. Bercker. Geb. M 10.—. Als Gründungsjahr der Straßburger Schwesternkongregation wird 1734 angesehen, wo der Bischof von Straßburg, Kardinal Rohan, das Zaberner Spital mit Schwestern besetzte, die er zu diesem Zweck bei den Barmherzigen Schwestern in Chartres hatte ausbilden lassen. Fast hundert Jahre lang von nur lokaler Bedeutung, begann sich die Kongregation zu Anfang des 19. Jahrh.s sprungartig über Deutschland und Österreich auszubreiten. Heute zählt die eigentliche Straßburger Kongregation fünf Provinzen, davon drei in Deutschland (Fulda, Frei-

burg, Mainz), während eine Reihe von Tochtergründungen selbständige Kongregationen geworden sind, so die Mutterhäuser von Zams (Tirol), Innsbruck, München, Wien (V, Hartmanng.), Salzburg, Graz, Augsburg, Paderborn, Hildesheim usw. Die Zahl der Schwestern, die heute in diesen Gründungen leben, die innerhalb eines Jahrhunderts von Straßburg ausgegangen sind, übersteigt 22.000, eine ganz bedeutende Zahl, wenn man sie mit andern Ordensziffern vergleicht (Jesuiten 21.000, benediktinische Gesamtfamilie 27.000). Wenn einmal eine Geschichte des neueren Ordenswesens und des religiösen Lebens im 19. Jahrh. geschrieben wird, werden solche Bücher wie Sch.s auf Archivalien aufbauende Darstellung der Wissenschaft wertvolle Dienste leisten.

Ludwig Hertling S. J.

Etudes de Théologie mystique par le P. Jos. de Guibert S. J. (Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique, seconde série, fasc. I). 8° (VIII u. 320 S.) Toulouse 1930, Revue d'Ascétique et de Mystique (9, rue Montplaisir). Fr 15.—. Was der Verf. in verschiedenen Zeitschriften (Revue d'Ascétique et de Mystique, Recherches de science religieuse, Gregorianum) an Untersuchungen auf dem Gebiete der Mystik vordem veröffentlicht hatte, hat er nunmehr hier in einem Bande systematisch geordnet und mäßig überarbeitet zusammengetragen. Und wir danken ihm dafür: handelt es sich ja durchaus um mühsame Klärungsarbeit auf einem dunklen Forschungsgebiet, und, was de G. uns darbietet, gehört mit zu dem Gediegensten, was man hierüber bisher zu lesen bekam. Seine Hauptsorge geht vor allem dahin, den Worten ihre rechte Bedeutung, den Begriffen ihren Inhalt zu sichern und Klarheit zu schaffen über die einzuschlagende Methode; daher das erste Kapitel *Questions de Vocabulaire et de Méthode*. Es folgen der Reihe nach Abhandlungen über die Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Beschauung und deren Berechtigung, über allgemeine Berufung zur Mystik, über die nähere Beziehung der mystischen Gnaden zu den Gaben des Hl. Geistes, über Wert und Bedeutung methodischer Führung mystisch veranlagter Seelen, über Sinn und gegenseitige Beziehung der Ausdrücke *désir de Dieu, goût de Dieu, servir Dieu*. Der Kundige findet hier lauter Fragen zur Diskussion gestellt, denen man grundlegende Bedeutung für die wissenschaftliche Behandlung der Mystik nicht absprechen kann. Überall zeigt sich das redliche Bestreben des Verf.s, in das Verständnis der sich jeweils gegenüberstehenden Meinungen einzudringen, dieselben nach Möglichkeit einander näher zu bringen und, wo dies nicht mehr angeht, seinen eigenen Standpunkt scharf zu umschreiben und zu begründen, stets beherrscht von dem allerdings sehr berechtigten Grundsatz, daß wir in solchen Fragen unsere Untersuchung nicht abhängig machen dürfen von den Sonderbestrebungen bestimmter theologischer Schulen, uns vielmehr nur leiten lassen dürfen von den Tatsachen einer Erfahrung, wie sie in den Mitteilungen mystischer Persönlichkeiten uns an die Hand gegeben sind. — Im Anhang folgen noch zwei Abhandlungen über die eingegossene Tugend der Demut, wo die interessante Frage behandelt wird, wie die größten Heiligen sich in aller Wahrheit die größten Sünder nennen konnten, und über Methode und Beschauung im 13. Jahrh. Auf Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Eine Bemerkung kann ich nicht unterdrücken; sie betrifft die eben

berührte Frage vom Sündenbewußtsein der Heiligen. Ich glaube nicht, daß die Ausführungen de G.s viel oder auch nur etwas zur Klärung des allerdings schwierigen und geheimnisvollen Problems beitragen und daß wir uns auch weiterhin mit der Antwort werden bescheiden müssen, die uns Marina von Eskobar nach einer eingehenden Erörterung hierüber schließlich gegeben hat: „Es sind dies dermaßen zarte Sachen, daß es, mag es durch Nachgrübeln des menschlichen Verstandes oder nach gewöhnlichen Regeln zu betrachten hergerichtet werden, die Seele, wenn sie befragt wird, schwerlich sagen kann, wie es geschehen oder wahr sein könne, daß sie das schlimmste Geschöpf sein könne." Vgl. ZAM 1 (1926) 390.

Emil Dorsch S. J.

Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Von Alphons Bolley. 8° (147 S.) Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag. M 12.—. Das Buch enthält die reife Frucht von ebenso ertragreichen, wie methodisch sorgfältigen Untersuchungen. Der Verf. forscht nach den psychologischen Entstehungsbedingungen spontanen Betens in der Seele (katholischer) Jugendlicher und nach dem psychologischen Kernerlebnis in der andächtigen Gebetshaltung der Seele. Im Gegensatz zur Überbetonung des bloß „Gefühlsmäßigen" im religiösen Erlebnis lassen B.s Ergebnisse gerade die Bedeutung intellektueller und willensmäßiger Faktoren sehr deutlich hervortreten. In der Art der Gebetsmotive (Dank- oder Bittgebet, Gebet für sich oder andere, Gebet um materielle oder geistige Güter) zeigen sich auffallende Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen, zwischen Konviktszöglingen und externen Schülern der gleichen Lehranstalt. Vielleicht werden weitere Untersuchungen noch eingehender strukturpsychologische Zusammenhänge zwischen Gebetsmotivation, bzw. Gebetsart und seelischer Struktur der Jungen oder Mädchen aufweisen. Als Kernerlebnis im andächtigen Beten wird die schon bei Girgensohn, Gruehn, Gemelli-Canesi so bedeutsame „Ichfunktion" herausgeschält, jenes innerste Sichauftun der Seele in Hingabe und Hinnahme, durch Denken und Wollen herbeiführbar, wenngleich nicht mit dem Denken oder dem Wollen schlechthin zusammenfallend. Eine Besprechung der Lieblingsgebetsformeln von Jugendlichen läßt besonders den feinen Sinn der Marienverehrung hervorleuchten. Vergleiche der Ergebnisse mit dem Begriff *devotio* bei Thomas von Aquin und der Gebetsschule der Exerzitien lassen den Höchstwert alter Praxis und Lehre von neuer Seite her sehen und bringen die alten Werte der Begriffswelt neuer Forschung näher. Durch Verbindung von wissenschaftlicher *cura minimorum* und Ehrfurcht vor dem Religiösen bietet das Buch einen neuen Beweis für die Möglichkeit empirischer Religionspsychologie und ihre Vorzüge gegenüber apriorischen Konstruktionen aller Art.

Pullach b. München. Alexander Willwoll S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Maria in Kana (Jo 2,1—11)

Von **Paul Gächter S. J.**—Innsbruck

Das Ereignis zu Kana ist in gleicher Weise der wissenschaftlichen Theologie (Mariologie) wie der Volksfrömmigkeit dienstbar. Es ist daher zu bedauern, daß es der Exegese bisher noch nicht gelungen ist, wesentliche Dunkelheiten des Textes aufzuhellen. Darum darf aber auch jeder Versuch, zu diesem Ende etwas beizutragen, auf wohlwollende Prüfung rechnen, selbst wenn in dem einen oder andern Punkte liebgewordene Anschauungen nicht ganz auf ihre Rechnung kommen sollten. Das Einzelne ist zu beurteilen aus der Harmonie des Ganzen.

I. Die Bitte der Mutter

„Und als der Wein zu Ende ging, sprach die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein mehr." Oder wie man sinngemäß umschreiben dürfte: Sie haben zu wenig Wein. Diese so schlichte Feststellung bedeutet eine Bitte, wie allgemein anerkannt wird und wie sich auch aus Jesu Antwort erschließen läßt. Die Kürze des Wortes verdunkelt jedoch seinen genaueren Sinn. Soviel ist klar: Jesus soll der Not abhelfen, also Wein beschaffen. Aber auf welche Weise? Weitaus die Mehrzahl katholischer Erklärer nehmen an, Maria habe um eine wunderbare Abhilfe gebeten, so mit den heiligen Chrysostomus, Augustinus[1]) und andern Vätern Toletus, Maldonat, Grimm[2]), Schäfer[3]), Knabenbauer, Bartmann[4]), Tillmann, Lagrange,

[1]) In Jo. Ev. tract. 8,9 PL 35,1455.

[2]) J. Grimm, Das Leben Jesu II: Geschichte der öffentlichen Tätigkeit Jesu. I² (1893) 265 f. Er empfindet aber eine solche Bitte als einen „plötzlich" eingetretenen „Wandel", als „einen kühnen Einfall".

[3]) A. Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift² (1900) 225 f.

[4]) B. Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? (1909) 65—69.

K. Weiß[1]). Trotz dieser Menge von Stimmen ist doch die Ansicht, Maria habe um ein Wunder gebeten, nicht befriedigend zu begründen. Die Hauptschwierigkeit liegt, wie die meisten der genannten Autoren empfinden, in den Voraussetzungen, die für eine derartige Bitte erforderlich sind; aber auch der Text selbst bietet keine entscheidende Handhabe für diese Ansicht. Diese Sachlage sei nachstehend in etwa beleuchtet.

A. Die Voraussetzungen. Man sucht die Bitte Marias um ein Wunder vor allem aus ihren religiösen Kenntnissen und ihren bisherigen Erlebnissen heraus begreiflich zu machen.

Bündig sagt z. B. Toletus[2]): *Quamvis enim nondum Christus miracula edidisset, Beatae tamen Virgini eum posse quaecumque vellet, non erat ignotum, quem filium Dei verum credebat.* Marias Wissen um die Gottheit ihres Sohnes genügte. In neuerer Zeit wird seine Messianität mehr betont. So sagt K. Weiß[3]): „Maria kannte die höhere, messianische Würde ihres Sohnes; oft und unzweideutig war ihr dieselbe geoffenbart worden ... Maria war aber auch im Alten Testament wohl bewandert; ihr unvergleichlicher Lobgesang, das Magnifikat allein beweist es zur Genüge, da es größtenteils aus alttestamentlichen Stellen erwuchs. Das Alte Testament spricht nun sehr klar von den Wundern, die der Messias verrichten werde (Is 35,4 ff.; 42,11 ff. usw.). Weil ihr also einerseits die Messianität ihres Sohns feststand, anderseits ihr die alttestamentlichen Weissagungen von den Wundern des Messias ganz geläufig waren, so kannte sie auch die Wundermacht Jesu sehr wohl." Außerdem macht K. Weiß geltend, daß Maria in der erbetenen Abhilfe eine Tat der Nächstenliebe sah und eine glänzende Gelegenheit für Jesus, sich über seinen engsten Jüngerkreis hinaus zu offenbaren. — Also scheint nur die eine Annahme berechtigt: Maria hat um ein Wunder gebeten.

Wenden wir uns zunächst zur Frage nach dem religiösen Wissen Marias. Das von K. Weiß vorgebrachte Argument hat etwas Bestechendes, erweist sich aber bei näherer Prüfung als nicht einwandfrei. Er überspannt die Tragweite des Magnifikat als Zeugnis der Schriftkenntnis Marias.

Rechnet man die Anklänge an die Psalmen und den Sang der Anna, der Mutter des Propheten Samuel weg, so bleiben nur ganz wenige Anklänge an andere alttestamentliche Bücher, wie etwa in Lk 1,49 an Dt 10,21, in v. 52 an Sir 10,14, in v. 54 an Is 41,8 f. Aber allen diesen Anklängen stehen auch solche

---

[1]) K. Weiß, Die Fürbitterin in Kana (S.-A. aus den Blättern f. d. kath. Klerus, Eichstätt 1924) 4—8. — Die übrigen Autoren sind nach ihren wohlbekannten Kommentaren zitiert. Die vierte Auflage von F. Tillmanns Kommentar in der Bonner Bibel ist, was Jo 2,1—11 betrifft, den früheren im wesentlichen gleich.

[2]) Toletus, In Joannis Evangelium Commentarii (Coloniae Agrippinae 1589) Col. 187 f.

[3]) A. a. O. 4—5.

an Psalmstellen zur Seite. Außerdem sind die Wendungen von so allgemeiner Fassung, daß sie völlig erklärbar sind ohne eigene, unmittelbare Kenntnis Marias von andern Stücken außer den populären alttestamentlichen Gesängen. Diese kannte sie aber zunächst aus ihrer Verwendung in der liturgischen und privaten Frömmigkeit. Der Sang des Priesters Zacharias greift da viel weiter aus (Lk 1,68—79).

Damit soll keineswegs Marias Kenntnis vom AT umgrenzt, sondern lediglich festgestellt werden, wie weit das Magnifikat Schriftkenntnis verrät und bedingt. Jedenfalls ist es unmöglich, daraus den Schluß zu ziehen, Maria habe die alttestamentlichen Weissagungen über den Messias bis ins Einzelne gekannt. Eher läßt das Magnifikat den Weg offen für die Annahme, Maria habe an Umfang der Schriftkenntnis das allgemeine Volkswissen nicht überschritten.

Daß sich dieses Wissen auf die messianischen Weissagungen erstreckte, läßt sich wohl denken. Wichtig ist aber die andere Frage, welche Bewertung diese Weissagungen gefunden haben. Da Maria trotz ihrer Auserwählung ein Kind ihres Volkes war, müssen wir unser Augenmerk auf die Anschauungen ihrer Umgebung und besonders der Frommen im Judenvolk richten.

Tonangebend waren die national denkenden Kreise. Was die alttestamentlichen Apokryphen sowohl wie die spätjüdischen Schriften über ihre Anschauung vom Messias und vom künftigen Gottesreich zu sagen haben, klingt fast durchwegs recht irdisch[1]). Darüber täuscht auch der übernatürliche Einschlag nicht hinweg, daß nämlich durch Gottes Macht die im Paradies verlorengegangenen (materiellen) Güter zurückgegeben werden sollten[2]). Bei der Gründung des Gottesreiches erwartete man Wunder, in denen sich die Wunder des Auszugs von Ägypten wiederholen sollten[3]). Als Urheber dieser Wunder wie auch der materiell gedachten Paradiesesgüter erscheint jedoch immer nur Gott, selbst wenn messianische Stellen wie Is 35,4—6 erwähnt werden[4]). Der Messias selbst galt

[1]) Vgl. Fl. Schlagenhaufen, Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung: diese Zeitsch. 51 (1927) 370—393 und 472—531. — Hierzu und zum folgenden auch M.-J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs 194—205. 228—235.

[2]) Strack-Billerbeck I 19; IV/2, 880—968, besonders 886—893.

[3]) Strack-Billerbeck I 85—88; II 481.

[4]) Strack-Billerbeck I 593 f.; IV 2 867. 925. Im Buche Henoch und im Buch der Jubiläen werden die Wunder durch Passivwendungen ausgedrückt; in den späteren rabbinischen Schriften lauten die Einleitungsformeln meistens: In den Tagen des Messias, in der Zukunft, in der künftigen Zeit wird es geschehen ... Man wird in diesen Redeweisen den Niederschlag des Strebens zu sehen haben, Gott nicht direkt zu nennen. Vgl. hiezu Strack-Billerbeck I 443.

wohl als Urheber des Reiches, aber hauptsächlich so, daß er die politischen Feinde Israels niederwerfen würde. An einzelnen Wundertaten wird ihm mit einiger Sicherheit nur das Mannawunder zuerteilt[1]). Natürlich ist damit noch nicht in Abrede gestellt, daß man von ihm auch sonst Wunderbares erwartete; doch geschah dies, wie aus dem Schweigen der Quellen ersichtlich ist, jedenfalls nur in sehr vager Weise, ein Zeichen, daß man auf persönliche Wundertaten des Messias in dieser Periode verhältnismäßig wenig Gewicht gelegt hat.

Die Angaben des N. T. stehen diesen Feststellungen nicht im Wege. Jesus antwortet (Mt 11,4 f.) den Johannesjüngern auf ihre Frage nach seiner Stellung mit freier Zitierung von Is 35,5—6; 26,19 und 61,1. Im Licht der Erfüllung vermochten die Jünger zu erkennen, was im A. T. nicht gesagt ist[2]): daß nämlich diese Heilungen das unmittelbare Werk des Messias seien. — Viele Juden fanden, Jesus könne sehr wohl der Messias sein: „Wenn der Messias kommt, wird er mehr Wunder wirken als dieser?“[3]) Aber als ausschlaggebend erwiesen sich die Wunder keineswegs, obschon sie doch ihren Wirkungen nach so stark der irdischen Einstellung des Volkes entgegenkamen. Am ehesten wirkte noch

[1]) Jo 6,15.31. — Strack-Billerbeck IV/2 954. — Man könnte hier wohl auch an Jo 7,37—39 denken. Das Wort vom lebendigen Wasser im Munde Jesu, der bereits als Wundertäter bekannt war, bot manchen Juden Veranlassung, ihm die Messiaswürde zuzuschreiben (7,40 dieser ist der Prophet, der Messias). Die darin ausgesprochene Folgerung dürfte auf Stellen zurückgehen wie Nm 20,11. aber auch Is 12,3; Ez 47,1 ff., Zach 13,1 und 14,8 f. (vgl. Strack-Billerbeck II 800 und 805). Aber an sich schreiben diese Stellen dem Messias unmittelbar keine Wunder zu, sie weisen nur im allgemeinen auf die Endzeit. So verstanden sie auch die Rabbinen (Strack-Billerbeck II 436; III 854—57; IV/2 933—35). Nur ausnahmsweise teilt ein Rabbine des 4. Jahrhunderts die wunderbare Wasserspende statt Gott, dem Messias zu (ebd. II 481; vgl. IV/2 933). Die Totenerweckung erscheint erst im 9. Jahrhundert (Pirqe Rabbi Eliezer) als Tat des Messias (Strack-Billerbeck I 524). Es ist bei dieser Sachlage kein Zufall, daß im Index bei Strack-Billerbeck zum Stichwort Wunder eine Bezugnahme auf den Messias fehlt.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Vorspiegelungen der Pseudomessiasse, von denen Josephus berichtet. Theudas gibt vor, den Jordan teilen zu wollen, ein anderer Pseudomessias aus Ägypten will durch sein Wort die Mauern Jerusalems niederlegen und damit die Eroberung der Stadt ermöglichen (Antt. 20,5,1 und 8,6). Beide Wunder sind militärisch-politischer Art und als Wiederholungen von Wundern des Auszugs aus Ägypten gedacht; Josue teilte den Jordan und brachte die Mauern Jerichos zu Fall. Etwas vorsichtiger war ein anderer Pseudomessias; er verhieß nur im allgemeinen Glück und Befreiung von den Römern (Antt. 20,8,10). Ebenso versprachen andere Pseudopropheten im allgemeinen τέρατα καὶ σημεῖα (Antt. 20,8,6; vgl. Jo 4,48).

[2]) Das wird von K. Weiß übersehen. Das A. T. spricht wohl von messianischen Wundern, aber nicht mit jener Klarheit, wie er meint.

[3]) Jo 7,31. 40 f.; 9,22.

die Brotvermehrung messianisch, wie wir aus Jo 6,14 f. sehen; für einen Augenblick wenigstens dachten die Juden, Jesus sei der Messias, der künftige König. Aber das Gesamtergebnis der (galiläischen) Wirksamkeit Jesus ist in Mt 16,14 erschreckend klar ausgesprochen; es bestand in der öfter bezeugten Meinung[1]), Jesus sei irgend ein gottgesandter Mann nach Art der atl. Propheten. Zum Messias fehlte ihm aber in den Augen seiner Zeit gänzlich das Wesentliche, die politische Ambition; der Messiaswürde widerstrebte sein armes Äußere. Sobald aber dieses Hindernis zu fallen und das Politische sich zu zeigen schien, war man mit der Anerkennung seiner Messiaswürde zur Hand (das Hosanna beim Einzug in Jerusalem). Wie wenig die Wunder des Messias im Volksbewußtsein betont waren, verrät auch die anfängliche Einschätzung des Täufers. Obschon er keine Wunder wirkte, weckte er doch die Hoffnung, er wolle das Volk um sich scharen zur Gründung des Gottesreiches; daher die Meinung, er sei der Messias[2]).

Man könnte allerdings darauf hinweisen, daß die Juden Jesus öfter um Wunder angegangen haben. Sagt doch auch Paulus ganz allgemein: „Die Juden fordern Zeichen" (1 Kor 1,22). Er fügt aber hinzu „und die Hellenen verlangen Weisheit". Es handelt sich demnach nicht um spezifisch messianische Wunder, da die Heiden von solchen nichts wußten. Vielmehr sollten Wunder bei den einen und Weisheit bei den andern das Neue empfehlen. Nicht anders verhält es sich mit der Zeichenforderung nach der Tempelreinigung Jo 2,18. Es handelte sich nicht um den Nachweis, daß Jesus der Messias sei, sondern daß er die Macht zu solchem Tun habe; diese Forderung konnte auch einem Propheten gestellt werden[3]). In die nämliche Richtung weisen die Zeichenforderungen, von denen die Synoptiker berichten[4]); Gott hatte öfter durch Zeichen vom Himmel seine Propheten beglaubigt[5]). Wenn dann Jesus das Zeichen des Jonas in Aussicht stellte, so suchte er damit wohl den Sinn der Fragenden auf Höheres zu lenken: Jonas versinnbildete Jesus, also war Jesus im Alten Testament vorausverkündet, d. h. der Messias.

[1]) Jo 3,2; 9,16.30—33; Lk 7,16; Mt 21,11.

[2]) Jo 1,20; Apg 13,25.

[3]) Jo 4,48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubt ihr nicht", ist ebenfalls ganz allgemein gehalten. Der Vorwurf traf, ob Jesus der Messias war oder nur ein Prophet.

[4]) Mt 12,38—40 = Lk 11,29—32: „Wir wollen von dir ein Zeichen sehen". Jesus verweigert dies mit Ausnahme des Zeichens des Jonas.

Mt 16,1—4 = Mk 8,11—13 = Lk 11,16: die Juden fordern ein Zeichen „vom Himmel, indem sie ihn versuchten". Lagrange sagt zu Mk: *Tout le monde est d'accord qu'il s'agit d'un signe messianique. Cette opinion est bien la plus probable; cependent le texte n'est pas explicite. Jésus, jusqu'à présent* (in Mk), *ne s'est pas manifesté comme Messie.* In diesem Sinne fügt Lagrange seine Erklärung der Stelle an.

[5]) Jos 10,12—15: Stillstehen von Sonne und Mond; 1 Sam 12,16—18: Gewitter zur Sommerszeit; 3 Kön 18,23—39: Feuer vom Himmel auf das Opfer des Elias; 4 Kön 1,10.14: Feuer auf die Häscher. — Es ist auch zu beachten, daß manche Zeichenforderungen, namentlich aus dem Unglauben geborene, erst auf Grund bereits vollbrachter Wunder erhoben wurden; man kann also aus solchen Forderungen nicht wohl ablesen, welche Wunder man vom Messias erwartete. Vgl. Lk 23,8: Herodes hofft ein Wunder zu sehen.

Mit diesen materiellen, politischen Messiashoffnungen war das jüdische Volk auf die Bahn des Abfalls von seinem Gott geraten; denn diese Ideen waren nur möglich auf Grund einer weitgehenden Selbstverblendung gegenüber Gottes Heilsplan. Nicht alle taten mit. Es gab zu allen Zeiten wahrhaft Fromme in Israel. Sie nahmen dem Reich Gottes, dem Messias, der altt. Offenbarung gegenüber eine wesentlich andere Stellung ein als der große Haufe mit seinen blinden Führern, mit stärkerem oder schwächeren Bewußtsein dieses Unterschiedes, mit mehr oder weniger Folgerichtigkeit im gesamten Denken und Tun. Diese Frommen hielten sich zum mindesten offen für eine g e i s t i g e Erlösung, also auch für ein geistiges Gottesreich und für einen geistigen, wesentlich religiösen Messias. Wie schwer diese ihre Stellungnahme inmitten der Psychose jener Zeit war, welchen Kampf sie gegen die Massensuggestion zu führen hatten, läßt sich denken.

Diese geistige Erwartung findet in etwa Ausdruck im Buche Henoch, im Testament der XII Patriarchen und in IV Esra; besonders schön zeigt sie sich an einigen neutestamentlichen Gestalten.

So an Zacharias. Spricht er im Benediktus auch von einer Befreiung aus Feindeshand (Herodes?), so denkt er doch an ein Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Lk 1,75), an eine Erlösung, die Sündenvergebung mindestens miteinschließt (v. 77). Daß er die Schrift zum Ausdruck solcher Gedanken verwandte, beweist, daß er sie in höherem Licht betrachtete als der pharisäisch orientierte Jude. Dieselbe Denkart zeigen auch Simeon und Anna (Lk 2,35—38) und die Leute ihres Bekanntenkreises. Beachtenswert ist, daß nicht nur Simeon vom Hl. Geist erfüllt war, als er sein *Nunc dimittis* und die dunkle Prophetie vom Messiasleiden sprach, sondern auch Zacharias (Lk 1,67). Die Gedanken des Benediktus entfernen sich zwar kaum von denen der ihm zuteil gewordenen Engelsbotschaft (Lk 1,13—17); aber sie mit der Kraft der Überzeugung zu vertreten, war im Hinblick auf die so ganz anders gearteten Gedanken der Umwelt eine Tat, zu der Gott seine besondere Hilfe leihen mußte. Zu diesen Frommen, auf Geistiges gerichteten Kreisen haben wir auch Maria und Josef zu rechnen, unbeschadet der ihnen nach dem Zeugnis von Mt 1—2 und Lk 1—2 zuteil gewordenen besonderen Offenbarungen.

Hier ist nun sehr zu beachten: Je tiefer und geistiger die Auffassung vom künftigen Gottesreich und vom Messias war, umso näher lag es, konkrete alttestamentliche Zukunftsschilderungen ebenfalls geistig, zu verstehen, nicht buchstäblich und materiell, sondern übertragen. Somit lag die Erwartung physischer Wunder wie Heilungen und dergleichen nicht in der Linie der Denkart der Frommen. Auch für Maria, die diesen frommen Kreisen der Stillen im Lande beizuzählen ist, fehlte also jene psychologische Grundlage für die Erwartung von Wundertaten ihres Messiaskindes, die allen-

falls im kraß materiellen Denken der Massen gelegen war[1]). Legte schon dieses Denken kein zu großes Gewicht auf die erwarteten Wundertaten des Messias, so war dies noch weniger der Fall bei den Frommen. Aus dem Unterschied der beiden Volksgruppen läßt sich übrigens schließen, was das Benediktus und das Nunc dimittis nahelegen: Das Wirken der Gnade (des Heiligen Geistes) im Frommen war darauf aus, die geistige Auffassung zu stärken. Erwartete Maria in Kana ein Wunder, so konnte sie dies wohl nur einer ihr eigenen Führung verdanken.

Wir kommen damit auf die Erlebnisse Marias zu sprechen, zunächst auf die in der Hl. Schrift verbürgten Offenbarungen. Sie hatte durch Gabriel erfahren, daß ihr Sohn, den sie jungfräulich empfangen und gebären sollte, „groß sein", „Sohn des Allerhöchsten" genannt werden und ewig Davids Thron innehaben sollte; er sollte sein Volk von dessen Sünden erlösen (Mt 1,21). Sie kannte ihn also als Gottessohn und Messias. Von diesen Erkenntnissen aus führte nun allerdings ein logischer Weg zur Möglichkeit, nicht zur Tatsächlichkeit, künftiger Wundertaten ihres Kindes. Daß aber Maria diesen Schluß wirklich zu ziehen psychologisch gedrängt war, dafür fehlt jeder Anhaltspunkt in den Berichten[2]). Ja das Verhalten Marias beim Verlust des Zwölfjährigen scheint eher zu beweisen, daß sie bis dahin diesen Schluß nicht gezogen hat. Wie wäre es sonst begreiflich, daß sie Näherliegendes übersehen hätte? Machte nicht seine Natur und Würde die Frage unmöglich: „Kind, warum hast du uns das getan?" Gewiß ließ

[1]) Damit erledigt sich die Ansicht, die A. Schulz in der Bibl. Zeitschr. 16 (1922/24) 93—96 vertritt: Im A. T. sei die messianische Zeit geschildert als eine Zeit des Überflusses an Milch, Honig und Wein. Maria habe zuerst geglaubt, Jesus werde alsbald die Welterneuerung vollziehen, sie habe dann aber eingesehen, daß dies so schnell nicht der Fall sein werde; er war höchstens bereit, ein Einzelwunder zu wirken. Auf diesen Grundlagen baute sich nach Schulz ihre Bitte um das Weinwunder auf. Damit würde jedoch Maria ganz auf das Niveau der materiell denkenden Masse ihres Volkes herabgedrückt, im Gegensatz zur geistigen Religiosität, die die Schrift an Maria erkennen läßt.

[2]) Der Unterschied zwischen logischer und psychologischer Grundlage für eine Erkenntnis (unter Miteinbeziehung der Gnadenführung) läßt sich an der Entwicklung des kirchlichen Dogmas erkennen. Da die Kirche von Anfang an den gesamten Offenbarungsschatz besaß, waren von Anfang an die logischen Grundlagen gegeben, um alle Dogmen einzeln und *explicite* zu erkennen, die im Verlauf der Jahrhunderte je festgestellt werden sollten. Es fehlte dazu aber der Anstoß von außen und damit die psychologische Grundlage, und so kommt es, daß wir heute mehr erkennen als die früheren Zeiten. Aber auch wir wissen nicht, welche Einzelkenntnisse die späteren Zeiten aus den gleichen logischen Grundlagen schöpfen werden, die wir besitzen.

der Schmerz Maria so sprechen; aber auch der Schmerz spricht aus der Fülle innerer Erkenntnisse, enthüllt diese meistens besser als die überlegte Rede. Maria war demnach in der Ausdeutung dessen, was sie über ihr Kind erfahren hatte, noch weit entfernt, daran zu denken, Jesus könne oder werde Wunder wirken. Wir kommen übrigens noch einmal auf diese Stelle zu sprechen. Wenn Maria dann das Gehörte und Erlebte in ihrem Herzen erwog, so bezog sich dies unter dem Einfluß der Gnade doch wohl auf die eigentliche, geistige Bedeutung der Ereignisse und der Stellung ihres Sohnes; das Sinnen über physische Wundertaten harmoniert nicht gut mit dem Geist der Zurückgezogenheit und Selbstbescheidung, den uns die Schrift an Maria bewundern läßt[1]). — Die Offenbarungen, von denen die Kindheitsberichte sprechen, machen es also nicht wahrscheinlich, daß Jo 2,3 eine Wunderbitte bedeutet.

Die nächstliegende psychologische Grundlage für eine Bitte um ein Wunder wäre das Erleben eines von Jesus gewirkten Wunders gewesen. Die Ereignisse bei seiner Menschwerdung gingen aber nicht von Jesus als Menschen aus. Das Aufhüpfen des Täufers im Schoße seiner Mutter geschah eher bei Gelegenheit des Besuches Jesu und wird von den Anwesenden als Wirkung des Heiligen Geistes aufgefaßt worden sein wie die prophetische Begeisterung der Elisabeth. Selbst die Ereignisse bei Jesu Taufe konnten Maria nicht zu einer Bitte um eine Wundertat ermächtigen oder disponieren, vorausgesetzt überhaupt, daß Maria davon sofort Kunde erhalten hat. Das Einzige, was in die lange Reihe wunderbarer Handlungen Jesu gehört, das erste wunderbare Geschehen überhaupt, das er als Mensch geleistet hat, war die Offenbarung seines übernatürlichen Wissens um Nathanael (Jo 1,48). Doch ist dies keine Wundertat im strengen Sinn; übernatürliches Wissen ist nicht übernatürliche Macht.

Was von Marias Folgerungen aus der Messiaswürde ihres Sohnes gesagt worden ist, gilt auch von ihren Folgerungen aus seiner Gottheit. Zudem — die theoretische Erkenntnis, daß Jesus als Gottessohn Wunder wirken könne, vermochte aus sich kaum die praktische Erwartung zu erzeugen, daß er Wunder wirklich vollbringen werde. Das um so weniger, als sich Jesus seit seiner Geburt, also seit reichlich dreißig Jahren niemals in dieser Rich-

[1]) Der hl. Chrysostomus hält Marias Bitte für eine Bitte um ein Wunder; er steht nicht an, ihr eitles Streben vorzuwerfen (Hom. in Jo. 21,2; PG 59,130). Diese Auffassung wurde von den Späteren mit Recht abgelehnt, denn sie steht im Widerspruch zu Marias Charakter und ihrer Auserwählung. Sähe man aber von diesen ab, so läßt sich kaum leugnen, daß Marias Wunderbitte ähnlich interpretiert würde wie die Bitte der Mutter der Zebedäiden.

tung betätigt hatte. Es fehlte auch hier die notwendige psychologische Grundlage.

Man führt indes noch einen Grund ins Feld zu Gunsten einer Wunderbitte: Hat nicht Maria besondere, in der Schrift nicht erwähnte göttliche Offenbarungen erhalten bezüglich der Zukunft ihres Sohnes? Hat ihr nicht wenigstens Jesus selbst Aufschlüsse gegeben, ehe er sie verließ, um sein messianisches Wirken zu beginnen?

Was solche göttliche Offenbarungen betrifft, ist nicht ersichtlich, aus welchem Grunde sie notwendig gewesen sein sollten. In der Wahl Marias zur Gottesgebärerin und der damit gegebenen Privilegien sind solche Offenbarungen über das künftige Wunderwirken Jesu nicht begründet. Sie konnten gegeben sein oder nicht unbeschadet dieser Privilegien. Dasselbe gilt von Marias Heiligkeit. Die Heiligkeit, die ihrer Berufung zur Muttergotteswürde entsprach, fordert derlei Offenbarungen, die über die im N. T. berichteten hinausgehen, in keiner Weise, ebensowenig der Grad sittlicher Heiligkeit, den sich Maria im Lauf ihres Lebens errungen hat. Diese ihre sittliche Größe wäre Gott um nichts wohlgefälliger gewesen, wenn sie derlei Offenbarungen erhalten hätte, als wenn sie den Weg zu ihrer Heiligkeit ohne solche nicht bezeugten Offenbarungen gewandelt ist. Es geht nicht einmal an, von Konvenienz zu sprechen; denn sie müßte eben in einem der genannten Gesichtspunkte begründet sein; diese aber lassen das Gegenteil, das Fehlen solcher Offenbarungen über das künftige Wunderwirken ihres Sohnes als ebenso konvenient erscheinen.

Somit empfiehlt es sich, Maria nur jene außergewöhnlichen Offenbarungen zuzuschreiben, die im NT erwähnt sind, oder die mit guten Gründen aus Marias Stellung im göttlichen Heilsplan gefolgert werden können. Dazu zählen aber Offenbarungen über das Wunderwirken Jesu nicht[1]). Freilich tritt so Marias Menschsein stärker hervor; aber das ist keine Unehre. Die Größe der von ihr erreichten sittlichen Heiligkeit erstrahlt eher heller, als wenn man sie mit unbewiesenen und unbeweisbaren Offenbarungen ausstattet.

Der Text Jo 2,2—11 selbst verlangt die Annahme solcher Offenbarungen nur, wenn er vernünftigerweise anders nicht verstanden werden kann als durch die Annahme einer Bitte um ein Wunder. Daß dies nicht zutrifft, wird unten gezeigt werden.

---

[1]) Schäfer beruft sich auf den „inneren Antrieb des Heiligen Geistes" (a. a. O. 225), Bartmann (a. a. O. 68) auf „die göttliche Leitung" als das „eigentlich entscheidende Moment" dafür, daß Maria um ein Wunder gebeten hat. Damit ist aber *implicite* zugestanden, daß exegetische Gründe dies nicht zu erweisen vermögen. Aber auch die Berufung auf die göttliche Leitung tut es nicht; denn ein solches Argument läßt sich so ziemlich für alles aufstellen, was man wünscht. Außerdem ging Maria der besonderen Führung des Hl. Geistes nicht verlustig, wenn sie eine Bitte rein natürlichen Inhalts stellte.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über die Berufung auf Mitteilungen Jesu an seine Mutter.

K. Weiß[1]) sagt: „In jeder nur halbwegs guten Familie besteht nicht bloß eine äußere Gemeinschaft, sondern eine Seelengemeinschaft; zumal wird jeder heranwachsende Sohn seine Zukunftspläne in Liebe und Vertrauen Vater und Mutter mitteilen. Was man aber der gewöhnlichen Familie als selbstverständlich zugesteht, sollte man auch der hl. Familie nicht absprechen. Dann hat aber Jesus auch seiner Mutter die öffentliche Lehr- und Wundertätigkeit enthüllt, die er vorhatte."

Diese fromme Betrachtungsweise ist exegetisch kaum verwertbar. Das Benehmen des zwölfjährigen Jesus (Lk 2,41—51) steht ihr im Wege und berechtigt uns wohl zu einem Schluß *a minori ad maius*. Entsprach es einer auch nur „halbwegs guten Familie", daß sich der Zwölfjährige ohne ein Wort zu sagen der Aufsicht seiner Eltern entzog und sich erst am dritten Tag finden ließ? Wohl kaum. Es gab eben im Leben Jesu eine Sphäre, die über die Sphäre jeder nur halbwegs guten Familie wesentlich erhaben war — die Sphäre seines messianischen Amtes. Mit dem Geist dieses Amtes aber, das lehrt uns der Zwölfjährige, vertrug es sich sehr wohl, daß Jesus die Forderungen eines natürlich-konventionellen Betragens außer Acht ließ, daß er sogar seinen Eltern tiefen Schmerz bereitete, ohne ihn durch eine kurze Andeutung über sein Vorhaben zu verhindern. War dies die Handlungsweise Jesu gegen seine Mutter, als sein Messiasamt zum ersten Mal für Augenblicke sein äußeres Tun bestimmte, wie will man sein Schweigen über die Zukunft zu einem Verstoß gegen die Liebe oder die guten Sitten stempeln, wo es sich um den eigentlichen Beginn seines messianischen Wirkens handelte? Und zwar bildeten die Wunder stets Höhepunkte seiner messianischen Selbstoffenbarung. Es entspricht also dem Lk 2,41—51 berichteten Ereignis viel eher, wenn man annimmt, Jesus habe seiner Mutter über die beginnende Wundertätigkeit keinerlei Andeutungen gemacht.

Somit bieten die historischen Berichte keinen genügenden Grund zur Annahme, Maria habe in Kana um ein Wunder gebeten. Die Umwelt betonte die künftigen Wunderwerke des Messias auffallend wenig; die Frommen, zu denen Maria zu zählen ist, legten je nach dem Grad ihrer Erkenntnis das Hauptgewicht auf das Geistige. Auch was Maria erlebt hatte, entbehrt des psychologisch zureichenden Grundes zu einer Bitte um ein Wunder. Dieses Fehlen läßt sich kaum ersetzen durch die Forderung nach charismati-

[1]) A. a. O. 5 f.

schem Wissen oder nach Mitteilungen Jesu an seine Mutter; das Verhalten des Zwölfjährigen widerrät dieser Annahme entschieden.

B. Der Text. Die Voraussetzungen zu einer Wunderbitte müssen trotz allem als gegeben gelten, wenn der Text selbst eine Wunderbitte berichtet oder sie doch sehr wahrscheinlich macht. Das scheint der Fall zu sein. Tillmann z. B. schreibt:

„Ohne eine förmliche Bitte auszusprechen, macht Maria ihren Sohn auf die Lage aufmerksam und überläßt es in tiefem, gläubigen Vertrauen völlig ihm, auf welche Weise er der Not abhelfen will. Nach dem Zusammenhang ist es aber klar, daß Maria in ihrer Bitte die Erwartung einer wunderbaren Hilfe eingeschlossen hat. Die Antwort Jesu bliebe unverständlich, wenn es sich dabei nur um eine natürliche Hilfe aus der Verlegenheit etwa durch den in Kana ansässigen Nathanael gehandelt hätte. Denn sie hat sicher den Sinn einer Ablehnung ihrer Bitte“[1]).

Da die Entscheidung von der Erklärung der Antwort Jesu abhängt, so müssen wir für den Augenblick darauf verzichten, die Bitte Marias im Lichte der Antwort Jesu zu betrachten. Nur soviel sei bemerkt, daß gerade in der Auffassung der Antwort des Herrn die Forscher weit auseinandergehen, von Klarheit also wohl die Rede nicht sein kann.

Dagegen bietet der Text einen positiven Anhaltspunkt, von einer Bitte um Abhilfe auf natürlichem Weg zu sprechen. Er liegt im Worte Marias an die Diener.

Rösch übersetzt: „Tut, was er euch sagt.“ Faßt man das Wort so auf wie diese Übersetzung — und das ist meistens der Fall — so muß Maria im Fall einer Wunderbitte geradezu gewußt haben, wie Jesus das Wunder vollziehen werde; die ihr gewordene Offenbarung von oben oder die Mitteilung durch Jesus hätte sich somit sogar auf die Details erstreckt — eine höchst merkwürdige Annahme. Maria hätte vorausgewußt, Jesus werde das Wunder so wirken, daß er dabei Diener nötig habe, obwohl er eigentlich auch ohne sie ausgekommen wäre. Die Diener sollten offenbar Wasser herbeitragen, was denn sonst? Eine solche Voraussetzung wirkt doch beinahe theatralisch und erscheint der Erhabenheit eines Wunders wenig entsprechend.

Vielleicht faßt man aber das Wort Marias richtiger so: Falls er euch etwas sagt, tut es! Dann hätten wir ein sicheres Wissen um das Wie des Wunders nicht vorauszusetzen, aber das Benehmen Marias wäre doch auch in diesem Fall, eine Wunderbitte vorausgesetzt, überraschend. Maria verriete in diesem Fall immerhin eine auffallende Geschäftigkeit, ein unnötiges Sich-Einmischen in Jesu

[1]) Ähnlich denken Lagrange, K. Weiß und andere. Schanz (S. 147) sagt bündig: „Jesus erklärt, daß für ihn der Zeitpunkt noch nicht gekommen sei, das verlangte (!) Wunder zu wirken. Er faßte also (?) die Bitte seiner Mutter als eine Bitte um wunderbare Abhilfe.“

Tun, als müßte sie ihm beim Wunder behilflich sein, etwas wie ein Sich-Vordrängen, das mit Maria um so weniger haumonieren will, als die Bitte selbst mit solcher Zurückhaltung gesprochen war.

Man beruft sich freilich darauf, daß sich alttestamentliche Wundertäter häufig menschlicher Mitwirkung bedient hätten; das Nämliche hat Jesus wiederholt getan[1]). Aber was folgt daraus? Gerade Moses, dessen Wunder als besonders typisch galten für den Messias, hat mehrere Wunder, die Teilung des Roten Meeres, das Wunder des Wassers aus dem Felsen, ganz allein vollzogen; ebenso hat Jesus viele Wunder ohne Mitwirkung getan. Somit entbehren die Parallelen der Kraft, das Wort Marias an die Diener aus der Erwartung eines Wunders erklärlich zu machen.

Alle diese Mißlichkeiten schwinden, wenn man dem Wort Marias an die Diener den nächstliegenden, natürlichen Sinn beilegt: Maria nämlich dachte konkret, praktisch, so allgemein auch ihr Bittwort an den Sohn klingt. Wie immer er Hilfe schaffen würde, jedenfalls brauchte es eine solche Menge Weines, daß dessen Herbeischaffen viele Arme nötig machte. Da Jesus jedoch bei der Hochzeit keine leitende Stellung innehatte — die Beschaffung des Weines lag nach dem Text v. 10 dem Bräutigam selbst ob, — da er daher auch nicht Befehle erteilen und von den Dienern Arbeit verlangen konnte, so suchte Maria die Diener für Jesu Wort willfährig zu machen; ihre natürliche Würde als Frau machte sie hiezu geeigneter als es ein Mann gewesen wäre. — Diese Auffassung ist allerdings nur zulässig, wenn Maria an ein Wunder nicht einmal gedacht hat. Von einem Vordrängen, von unnötiger Geschäftigkeit und dergleichen kann hier nicht mehr die Rede sein, da sie und ihr Sohn sich seit manchem Jahr in irdischen Sorgen gegenseitig unterstützt hatten. Ihre weitere Sorge um den Wein war also keine Einmischung in ein fremdes Gebiet, sondern eine ihr natürlicherweise durchaus zustehende vorbereitende Hilfeleistung, nach jeder Richtung innerhalb der Schranken eines edeln natürlichen Familienverhältnisses.

Daß diese Auffassung näher liegt als jede andere, wird man schwerlich in Abrede stellen können, wenn man anders aus einem Wunder keine Selbstverständlichkeit machen will. Deswegen darf man eben in diesem Wort an die Diener einen positiven Hinweis darauf sehen, daß Maria bei ihrer Bitte gar nicht an ein Wunder gedacht hat, also auch nicht darum gebeten hat. „Ganz undenkbar und in sich widerspruchsvoll", sagt Bartmann[2]) „wäre

[1]) A. Schulz, Bibl. Zeitschr. 16 (1922/24) 93 f. führt mehrere Wunder der Propheten Elias und Elisäus an; K. Weiß (a. a. O. 4.) verweist außerdem auf das neutestamentliche Wunder vom reichen Fischfang und von der Steuermünze.

[2]) Christus ein Gegner des Marienkultus? 66.

eine solche Annahme wohl nicht", obwohl er sie wegen des Zusammenhanges für durchaus ausgeschlossen hält.

Allerdings bleibt noch eine letzte Schwierigkeit übrig: Wenn Maria nicht an die Wundermacht Jesu appellierte, an was appellierte sie dann? Für eine Hilfe natürlicher Art „wäre Jesus, der in Kana weniger bekannt war als die Brautleute und andere Gäste und schwerlich eine gute Börse mit sich führte, wenig in der Lage gewesen"[1]).

Die Börse Jesu, in die wir freilich wenig Einblick haben, ist im Denken der Mutter kaum ausschlaggebend gewesen. Maria nimmt die Verlegenheit derer wahr, die durch den eintretenden Mangel zunächst betroffen waren, des Bräutigams und des Speisemeisters; an diese konnte sie sich nicht wenden. Was für Beziehungen Maria sonst zu den Anwesenden gehabt hat, können wir nicht sagen. Nur das eine ist naheliegend: ihre in der Schrift beglaubigte Schweigsamkeit und die damit gegebene Zurückgezogenheit machen es wenig wahrscheinlich, daß ihr Bekanntenkreis ausgedehnt gewesen ist. Da hatte ihr Sohn schon infolge seines Handwerkes entschieden mehr Bekannte. Zudem hatte er jahrelang für sie gesorgt und war soeben mit einer Schar neuer Freunde eingetroffen; also war er die Person, an die sie sich in erster Linie zu wenden hatte. Sie hatte allen Grund zu hoffen, daß er irgend einen Ausweg finden werde, auch wenn dieser nicht durch seine Börse führen konnte. Vor allem kam wohl Nathanael in Frage, nicht nur darum, weil er aus Kana stammte. Jesus hatte ihn im Geiste unter einem Feigenbaum gesehen (Jo 1,48—50); Nathanael hatte sich unter seinen bis zum Boden niederhängenden Zweigen verborgen, wahrscheinlich zum Gebet. Das legt nahe, daß der Feigenbaum nicht am Wege stand und wohl Eigentum des Nathanael war, schon auch deshalb, weil wir diesen Feigenbaum nach alter und moderner Gepflogenheit in einem Weinberg zu suchen haben; dieser wird also gleichfalls als Besitz des Nathanael zu betrachten sein. Welche Möglichkeiten zur Hilfeleistung außer Nathanael bestanden, entzieht sich unserer Kenntnis. — Jedenfalls wird das Wort der Mutter an die Diener in jeder Hinsicht verständlich, wenn ihre Bitte einen rein natürlichen Charakter hatte.

Somit dürfen wir uns der Ansicht L. Foncks anschließen: „Wenn wir fragen, ob es nach dem Text und dem Zusammenhang notwendig sei, den Gedanken an eine wunderbare Hilfe mit der

[1]) Schanz 145. — S. 148 meint er, die Beteiligung der Diener sei notwendig gewesen, „will man nicht an ein theatralisches Wunder denken". Indes dürfte die Gefahr des Theatralischen durch die Inanspruchnahme der Diener kaum vermindert werden.

Bitte der Mutter zu verbinden, so scheint für eine solche Annahme kein genügender Grund vorzuliegen. Maria konnte gar wohl der Meinung sein, daß ihr Sohn durch die Vermittlung eines seiner neuen Freunde, von welchen wenigstens einer in Kana selbst ansässig war, für baldige Hilfe in dieser Verlegenheit werde Sorge tragen können"[1]).

II. „Was habe ich mit dir zu schaffen?"

Der erste Teil der Antwort Jesu (Jo 2,4 a) bewegt sich in einer Form, der wir sowohl auf semitischem wie auch auf griechisch-lateinischem Sprachgebiet begegnen. Im hebräischen Alten Testament tritt sie mehrfach auf[2]), selten dagegen im rabbinischen Schrifttum[3]). Gang und gäbe war sie wiederum im Lateinischen[4]) und im Griechischen sowohl der klassischen[5]) als auch der helle-

[1]) L. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium I² (1907) S. 140. — A. Herranz, Exposición exegético-práctica del Evangelio Dom. 2 post Epiph. (Jo 2,1—11): Revista Espagnol de Estudios Biblicos 2 (1927) 61—70 vertritt die Ansicht, das erste Wort der Mutter Jesu enthalte nicht unbedingt die Erwartung eines Wunders. Vgl. Bibl. Zeitschr. 18 (1927/9) 381. Auch nach Innitzers Dafürhalten fordern Text und Zusammenhang eine Wunderbitte nicht (F. X. Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zum Ev. des hl. Johannes⁴ (1928), besorgt von Th. Innitzer, S. 91).

[2]) Die hebr. Form lautet מַה־לִּי וְלָךְ; vgl. Jos 22,24; Ri 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 3 Kön 17,18; 4 Kön 3,13; 9,18.19; 2 Chron 35,21. — Dazu kommen noch:

Os 14,9	מַה־לִּי עוֹד לָעֲצַבִּים	LXX τί αὐτῷ (sic) ἔτι καὶ εἰδώλοις;
Jer 2,18	מַה־לְּךָ לְדֶרֶךְ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת	τί σοὶ καὶ τῇ ὁδῷ Αἰγύπτου τοῦ πεῖν;
	וּמַה־לְּךָ לְדֶרֶךְ אַשּׁוּר לִשְׁתּוֹת	καὶ τί σοὶ καὶ τῇ ὁδῷ Ἀσσυρίων τοῦ πεῖν;
Jer 23,28	מַה־לַּתֶּבֶן אֶת־הַבָּר	τί τὸ ἄχυρον πρὸς τὸν σῖτον.

Die abgeänderten Wendungen im hebr. Jer 2,18 und Os 14,9 sind von den Übersetzern bezeichnenderweise nach der Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί wiedergegeben. — Zu Jer 23,28 vgl. Anm. 5.

[3]) Strack-Billerbeck II 401 bringt nur ein einziges Beispiel: „Was ist mir und dem Buch der Psalmen?", d. h. was geht mich das Buch der Psalmen an, daß ich daraus einen Schriftbeweis nähme statt aus der Thora? Vgl. auch P. Joüon, in Rech. de Science réligieuse 18 (1928) 356 f.

[4]) Die klassische Form lautet: *Quid mihi tecum?* die spätere: *Quid mihi et tibi?* Rottmanner, Theol. Quartalsch. 74 (Tübingen 1892) 215 f. Zu den dort angegebenen Stellen auch Cicero, Pro Cluentio n. 172: *Quid huic cum Avito? Nihil.* — Pro Quinto 55; 10. Philipp. 11; Plautus, Curculio 5, 3, 10: *Quid mecum est tibi?* — Mit Tertullian gewinnt die spätere Form die Oberhand. Bei Augustinus, In Ps. 57 n. 15 (PL 36,684) steht *Quid nobis et imperatoribus?* neben *Quid vobis ad proconsules?* in gleicher Bedeutung. Vgl. Anm. 2 d. Seite.

[5]) Kühner-Gehrt, Ausführl. Grammatik der griechischen Sprache II/1³ (1898) 417 zitiert Aristoph., Eq. 1022: τί γάρ ἐστ' Ἐρεχθεῖ καὶ κολονοῖς καὶ

nistischen Epoche[1]) einschließlich des Neuen Testamentes[2]). Da das Gefüge der Formel im Semitischen wie im Griechisch-Lateinischen absolut gleich ist, kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß auch die Bedeutung beiderorts die nämliche ist.

Um für Jo 2,4 einer mißliebigen Deutung auszuweichen, hat man einen Unterschied machen wollen zwischen der aramäischen Grundlage und ihrer griechischen Übersetzung. Im Semitischen drücke die Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί die „innigste Sinnesgemeinschaft" aus, im Griechischen und Lateinischen dagegen habe sie eine ablehnende Bedeutung[3]). Für uns kommt zunächst das Griechische in Frage.

Jesus hat die Formel in aramäischer Prägung verwendet; wenn sie der Evangelist mit der gleichlautenden griechischen Phrase wiedergab, konnte er den radikalen Bedeutungswechsel schwerlich übersehen, wenn es einen solchen gab. Für sein Verständnis des Sprachunterschiedes zeugen die aramäischen Ausdrücke, die er für seine griechischen Leser übersetzte[4]). Was sein Evangelium sonst an Semitismen enthält, konnte diesen griechischen Lesern keine Schwierigkeiten bereiten; das beweist das Lob des Bischofs Dionysius von Alexandrien auf die Sprache des vierten Evangelisten[5]). Diese bewußte Rücksichtnahme des Evangelisten auf seine griechischen Leser macht es geradezu undenkbar, daß er mit

---

νυνί; Herodot 5,33: σοὶ δὲ καὶ τούτοισι τοῖς πράγμασι τί ἐστιν; Demosth. 29,36: τί τῷ νόμῳ καὶ τῇ βασάνῳ; „Was hat das Gesetz mit der Folter gemein?" Anacr. 17,4: τί γὰρ μάχαισι κἀμοί; und 17,10: τί Πλειάδεσσι κἀμοί. Vgl. Wettstein zu Matth 8,29.

[1]) Häufig bei Epiktet; vgl. den Index in der Ausgabe von Schenkl unter τίς. Eine gewisse Erweiterung stellen Formen dar wie τί σοι καὶ ἐπιχειρεῖν πράγματι τηλικούτῳ; (III, 22,66) und τί γάρ σοι καὶ τοῦτο εἰπεῖν; (IV, 6,33). — In der Epistola Apostolorum 9 (ed. C. Schmidt, Texte u. Untersuchungen 43, S. 38) antworten die Apostel der Martha auf ihre Nachricht von der Auferstehung des Herrn: „Was hast du mit uns zu schaffen, Weib? Wer gestorben ist und begraben, kann denn der lebendig werden?"

[2]) Als Wort der Dämonen an Jesus Mt 8,29 = Lk 8,28 und Mk 1,24 = Lk 4,34. Damit ist zu vergleichen Mt 27,19: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.

[3]) So einer Anregung A. Ailingers (Theol.-prakt. Quartalschr. 80 [Linz 1927] 360 f.) folgend Weilbold (ebd. 361—64).

[4]) 1,38 ῥαββί, 1,41 μεσσίας, 1,42 Κηφᾶς, 9,7 Σιλωάμ, 11,16; 20,24 Θωμᾶς, 19,13 Γαββαθᾶ, 19,17 Γολγοθᾶ, 20,16 ῥαββουνί.

[5]) Bei Euseb., Hist. Eccl. VII, 25,25: „Jene (Jo-Ev und 1 Jo) sind nicht bloß ohne Verstoß gegen die griechische Sprache, sondern auch in Hinsicht der Ausdrücke, der Schlüsse und der Satzverbindungen mit der größten Gewandtheit abgefaßt. Man findet kaum einen Barbarismus oder Solökismus oder überhaupt einen Idiotismus darin." Sind diese Worte auch etwas zu volltönig, so wird man doch mit Lagrange als Grundzüge der Sprache des Jo-Ev anerkennen *la tournure d'esprit d'un juif palestinien, et cependant une connaissance très suffisante de la langue grecque* (Évangile selon S. Jean[3] CXVIII).

Bitte der Mutter zu verbinden, so scheint für eine solche Annahme kein genügender Grund vorzuliegen. Maria konnte gar wohl der Meinung sein, daß ihr Sohn durch die Vermittlung eines seiner neuen Freunde, von welchen wenigstens einer in Kana selbst ansässig war, für baldige Hilfe in dieser Verlegenheit werde Sorge tragen können"[1]).

II. „Was habe ich mit dir zu schaffen?"

Der erste Teil der Antwort Jesu (Jo 2,4 a) bewegt sich in einer Form, der wir sowohl auf semitischem wie auch auf griechisch-lateinischem Sprachgebiet begegnen. Im hebräischen Alten Testament tritt sie mehrfach auf[2]), selten dagegen im rabbinischen Schrifttum[3]). Gang und gäbe war sie wiederum im Lateinischen[4]) und im Griechischen sowohl der klassischen[5]) als auch der helle-

[1]) L. Fonck, Die Wunder des Herrn im Evangelium I² (1907) S. 140. — A. Herranz, Exposición exegético-práctica del Evangelio Dom. 2 post Epiph. (Jo 2,1—11): Revista Espagnol de Estudios Biblicos 2 (1927) 61—70 vertritt die Ansicht, das erste Wort der Mutter Jesu enthalte nicht unbedingt die Erwartung eines Wunders. Vgl. Bibl. Zeitschr. 18 (1927/9) 381. Auch nach Innitzers Dafürhalten fordern Text und Zusammenhang eine Wunderbitte nicht (F. X. Pölzl, Kurzgefaßter Kommentar zum Ev. des hl. Johannes⁴ (1928), besorgt von Th. Innitzer, S. 91).

[2]) Die hebr. Form lautet מַה־לִּי וָלָךְ; vgl. Jos 22,24; Ri 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 3 Kön 17,18; 4 Kön 3,13; 9,18.19; 2 Chron 35,21. — Dazu kommen noch:

Os 14,9	מַה־לִּי עוֹד לָעֲצַבִּים	LXX τί αὐτῷ (sic) ἔτι καὶ εἰδώλοις;
Jer 2,18	מַה־לְּךָ לְדֶרֶךְ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת	τί σοὶ καὶ τῇ ὁδῷ Αἰγύπτου τοῦ πεῖν;
	וּמַה־לְּךָ לְדֶרֶךְ אַשּׁוּר לִשְׁתּוֹת	καὶ τί σοὶ καὶ τῇ ὁδῷ Ἀσσυρίων τοῦ πεῖν;
Jer 23,28	מַה־לַּתֶּבֶן אֶת־הַבָּר	τί τὸ ἄχυρον πρὸς τὸν σῖτον.

Die abgeänderten Wendungen im hebr. Jer 2,18 und Os 14,9 sind von den Übersetzern bezeichnenderweise nach der Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί wiedergegeben. — Zu Jer 23,28 vgl. Anm. 5.

[3]) Strack-Billerbeck II 401 bringt nur ein einziges Beispiel: „Was ist mir und dem Buch der Psalmen?", d. h. was geht mich das Buch der Psalmen an, daß ich daraus einen Schriftbeweis nähme statt aus der Thora? Vgl. auch P. Joüon, in Rech. de Science réligieuse 18 (1928) 356 f.

[4]) Die klassische Form lautet: *Quid mihi tecum?* die spätere: *Quid mihi et tibi?* Rottmanner, Theol. Quartalsch. 74 (Tübingen 1892) 215 f. Zu den dort angegebenen Stellen auch Cicero, Pro Cluentio n. 172: *Quid huic cum Avito? Nihil.* — Pro Quinto 55; 10. Philipp. 11; Plautus, Curculio 5, 3, 10: *Quid mecum est tibi?* — Mit Tertullian gewinnt die spätere Form die Oberhand. Bei Augustinus, In Ps. 57 n. 15 (PL 36,684) steht *Quid nobis et imperatoribus?* neben *Quid vobis ad proconsules?* in gleicher Bedeutung. Vgl. Anm. 2 d. Seite.

[5]) Kühner-Gehrt, Ausführl. Grammatik der griechischen Sprache II/1³ (1898) 417 zitiert Aristoph., Eq. 1022: τί γάρ ἐστ' Ἐρεχθεῖ καὶ κολονοῖς καὶ

nistischen Epoche[1]) einschließlich des Neuen Testamentes[2]). Da das Gefüge der Formel im Semitischen wie im Griechisch-Lateinischen absolut gleich ist, kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß auch die Bedeutung beiderorts die nämliche ist.

Um für Jo 2,4 einer mißliebigen Deutung auszuweichen, hat man einen Unterschied machen wollen zwischen der aramäischen Grundlage und ihrer griechischen Übersetzung. Im Semitischen drücke die Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί die „innigste Sinnesgemeinschaft" aus, im Griechischen und Lateinischen dagegen habe sie eine ablehnende Bedeutung[3]). Für uns kommt zunächst das Griechische in Frage.

Jesus hat die Formel in aramäischer Prägung verwendet; wenn sie der Evangelist mit der gleichlautenden griechischen Phrase wiedergab, konnte er den radikalen Bedeutungswechsel schwerlich übersehen, wenn es einen solchen gab. Für sein Verständnis des Sprachunterschiedes zeugen die aramäischen Ausdrücke, die er für seine griechischen Leser übersetzte[4]). Was sein Evangelium sonst an Semitismen enthält, konnte diesen griechischen Lesern keine Schwierigkeiten bereiten; das beweist das Lob des Bischofs Dionysius von Alexandrien auf die Sprache des vierten Evangelisten[5]). Diese bewußte Rücksichtnahme des Evangelisten auf seine griechischen Leser macht es geradezu undenkbar, daß er mit

---

χυνί; Herodot 5,33: σοὶ δὲ καὶ τούτοισι τοῖς πράγμασι τί ἐστιν; Demosth. 29,36: τί τῷ νόμῳ καὶ τῇ βασάνῳ; „Was hat das Gesetz mit der Folter gemein?" Anacr. 17,4: τί γὰρ μάχαισι κἀμοί; und 17,10: τί Πλειάδεσσι κἀμοί. Vgl. Wettstein zu Matth 8,29.

[1]) Häufig bei Epiktet; vgl. den Index in der Ausgabe von Schenkl unter τίς. Eine gewisse Erweiterung stellen Formen dar wie τί σοι καὶ ἐπιχειρεῖν πράγματι τηλικούτῳ; (III, 22,66) und τί γάρ σοι καὶ τοῦτο εἰπεῖν; (IV, 6,33). — In der Epistola Apostolorum 9 (ed. C. Schmidt, Texte u. Untersuchungen 43, S. 38) antworten die Apostel der Martha auf ihre Nachricht von der Auferstehung des Herrn: „Was hast du mit uns zu schaffen, Weib? Wer gestorben ist und begraben, kann denn der lebendig werden?"

[2]) Als Wort der Dämonen an Jesus Mt 8,29 = Lk 8,28 und Mk 1,24 = Lk 4,34. Damit ist zu vergleichen Mt 27,19: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.

[3]) So einer Anregung A. Ailingers (Theol.-prakt. Quartalschr. 80 [Linz 1927] 360 f.) folgend Weilbold (ebd. 361—64).

[4]) 1,38 ῥαββί, 1,41 μεσσίας, 1,42 Κηφᾶς, 9,7 Σιλωάμ, 11,16; 20,24 Θωμᾶς, 19,13 Γαββαθᾶ, 19,17 Γολγοθᾶ, 20,16 ῥαββουνί.

[5]) Bei Euseb., Hist. Eccl. VII, 25,25: „Jene (Jo-Ev und 1 Jo) sind nicht bloß ohne Verstoß gegen die griechische Sprache, sondern auch in Hinsicht der Ausdrücke, der Schlüsse und der Satzverbindungen mit der größten Gewandtheit abgefaßt. Man findet kaum einen Barbarismus oder Solökismus oder überhaupt einen Idiotismus darin." Sind diese Worte auch etwas zu volltönig, so wird man doch mit Lagrange als Grundzüge der Sprache des Jo-Ev anerkennen *la tournure d'esprit d'un juif palestinien, et cependant une connaissance très suffisante de la langue grecque* (Évangile selon S. Jean³ CXVIII).

τί ἐμοὶ καὶ σοί das gerade Gegenteil von dem ausdrücken wollte, was die Leser bei dieser Wendung empfanden. Wir dürfen somit die Erörterung der Formel getrost mit dem griechischen Material beginnen, ohne Jo 2,4 ausschließen zu müssen.

F. C. Burkitt[1]) versuchte eine Analyse des τί ἐμοὶ καὶ σοί auf Grund der Johannesstelle. Wenn wir sie etwas allgemeiner fassen, daß sie auf alle Belege paßt, können wir sie etwa so wiedergeben: Die Phrase enthält vier Elemente: die beiden durch καί verbundenen Größen, sodann ein Etwas (τί), zu dem sie in Beziehung gebracht werden, und einen Mangel, eine Lücke. Doch drückt die Wendung nicht aus, ob diese Lücke zwischen den beiden durch καί verbundenen Größen oder zwischen ihnen und dem τί zu suchen ist; letzteres ist ebensogut möglich wie ersteres. Daher ergibt sich für Jo 2,4a die mögliche Deutung: Was haben wir beiden, ich und du, mit dieser Sache zu tun?

Indessen dürfte es doch zu empfehlen sein, die Analyse auf breiterer Grundlage vorzunehmen. Es handelt sich bei τί ἐμοὶ καὶ σοί um eine feststehende Wendung, welcher sinnverwandte Formulierungen teils als Vorstufen, teils als Parallelbildungen zur Seite treten. Der Sinn der Wendung dürfte gerade von solchen Formulierungen aus am ehesten erschlossen werden, die noch nicht völlig verfestigt sind, mithin einen gewissen Einblick in ihre Entstehungsweise ermöglichen.

So begegnet die Wendung πρᾶγμά μοι καί τινί ἐστιν, „ich habe mit einem etwas zu schaffen“[2]), oder unserer Phrase näherstehend Herodot 2,18 φάμενοι οὐδὲν σφίσι τε καὶ Αἰγυπτίοισι κοινὸν εἶναι. Zugleich mit κοινόν oder an Stelle von κοινόν steht mitunter ἐν μέσῳ: Euripides, Jon. 1284 τί δ'ἐστὶ Φοίβῳ σοί τε κοινὸν ἐν μέσῳ; und Euripides, Herakl. 184 ἡμῖν δὲ καὶ τῷδ' οὐδέν ἐστιν ἐν μέσῳ. Durch den Wegfall der Kopula und von Wörtern wie κοινόν, ἐν μέσῳ ist die abgekürzte Wendung τί ἐμοὶ καὶ σοί entstanden, in der natürlich statt ἐμοί und σοί andere Prononima stehen können. Kühner-Gehrt bemerkt allerdings, aus der reicheren Formulierung sei nicht zu schließen, daß in der gekürzten κοινόν u. dgl. zu ergänzen wäre. Das ist vom stilistischen Standpunkt aus durchaus richtig; τί ἐμοὶ καὶ σοί bildet eine in sich abgeschlossene Redensart. Das schließt indes nicht aus, daß sie aus der weiteren Fassung heraus entstanden ist. Daß dem wirklich so ist — jeder verkürzten Redensart liegt eine vollere zugrunde —, ergibt sich aus der Gleichheit der Bedeutung. Wo immer τί ἐμοὶ καὶ σοί auftritt, hat es den nämlichen Sinn wie die Wendungen mit κοινόν, ἐν μέσῳ. Darum wird in den Übersetzungen unserer Formel stets ein πρᾶγμα oder

[1]) Journal of Theol. Studies 13 (1912) 594 f.: *The phrase ... gives us three things, viz. ‚something‘* (τί), *the speaker* (ἐμοί), *and the person spoken to* (σοί); *and further, it asserts the existence of a gap or disconnexion. What, as a matter of fact, the phrase does not tell us is where the gap is. It may be between ‚me‘ and ‚thee‘, but it may equally well be between ‚us‘ and the ‚thing‘.*

[2]) Kühner-Gehrt, a. a. O.

κοινόν mitgedacht, weil unsere Sprache eine entsprechend verkürzte Wendung nicht besitzt. Immer entspricht dem τί ἐμοὶ καὶ σοί ein „Was haben wir gemeinsam . . ."

Es handelt sich hier um eine rhetorische Frage, die positiv gehalten ist und darum als Antwort eine Negation fordert. Diese Negation deutet einen Mangel, eine Lücke an. Wo ist diese Lücke zu suchen?

Diese Frage ist auf Grund der κοινόν-, ἐν μέσῳ-Stellen mit voller Sicherheit zu beantworten: Die mit καί verbundenen Größen haben nichts gemeinsam, die eine hat mit der andern nichts zu tun. Die Negation trennt nicht ἐμοὶ καὶ σοί von τί, sondern sie trennt ἐμοί und σοί. Burkitts Vorschlag, zu übersetzen: Was haben wir, ich und du, mit der Sache zu tun? ist darum unannehmbar. Die Übersetzung kann nur lauten: Was habe ich mit dir gemeinsam? Was habe ich mit dir zu schaffen? Der Sinn ist: Was haben wir miteinander zu tun, was haben wir gemeinsam, ich mit dir und du mit mir? So verstanden Jo 2,4 a Irenaeus[1]), Chrysostomus, Cyrill v. Al., Augustinus[2]) und verstehen sie die meisten neueren Exegeten, Grimm, Schanz, Schäfer, Rottmanner, Bartmann, Tillmann, Lagrange usw.

Mit Recht rügt daher Rottmanner[3]) die Übersetzung: Was geht das mich und dich an? Der Trennungsstrich ist unrichtig gelegt. Man vergleiche die sinnverwandte Formel τίς κοινωνία τινὸς oder τινὶ πρός τι. Die κοινωνία und so auch das κοινόν der früher genannten Formulierungen bezeichnet die Verbindung zwischen den beiden durch πρός oder καί verbundenen Größen und eben diese Verbindung wird kraft der rhetorischen Frage durchschnitten. Lehrreich ist das von Wettstein[4]) angeführte Beispiel aus Synesius: δήμῳ γὰρ δὴ καὶ φιλοσοφίᾳ τί πρὸς ἄλληλα; und das klassisch lateinische: *quid mihi tecum?* Also kann auch in Jo 2,4 a nicht die Beziehung zwischen den genannten zwei Personen einerseits und der in Frage stehenden Angelegenheit andererseits verneint sein, sondern nur die Beziehungen Jesu zu Maria und umgekehrt. Über ihre Beziehungen zur in Frage stehenden Angelegenheit gibt die Wendung an sich überhaupt keinen Aufschluß[5]).

[1]) *Dominus repellens eius intempestivam festinationem dixit: Quid mihi . . .* Adv. Haer. 3,17,7 (Harvey); PL 7,926.

[2]) *Recede a me mulier, mihi et tibi quid est?* De vera rel. 16.31; PL 34,135.

[3]) A. a. O. 216.

[4]) Zu Mt 8,29. — Synesius von Cyrene, Ep. 105; PG 66,1488.

[5]) War die Beziehung Jesu und Marias zum vorliegenden Fall zu verneinen, so wäre der Evangelist um einen passenden Ausdruck nicht verlegen gewesen. Vgl. Mt 27,4: τί πρὸς ἡμᾶς. In etwa auch Isokr. 4,12: οὐδὲν ἐμοὶ πρὸς ἐκείνους „ich stehe in keinem Verhältnis zu ihnen, ich habe mit ihnen nichts zu schaffen" (Pape) und Plut., Mor.: τί τοῦτο πρὸς λόγον; „was hat das mit der Sache zu tun?" (Passow s. v. πρός). Wohl zu Unrecht grenzt Initzer τί ἐμοὶ καὶ σοί ab gegen Ausdrücke wie Jer 23,28 und 2 Kor 6,15 τίς

Τί ἐμοὶ καὶ σοί gehört nicht der Sprache der Philosophie an, sondern der Umgangssprache. Die Phrase steht daher stets in Beziehung zu irgend einem konkreten Fall; diese Fälle, in denen sie angewendet wird, sind außerordentlich mannigfaltig. Diese Tatsache lehrt, was übrigens schon der Wortlaut der Wendung nahelegt, daß wir es mit einem allgemeinen Prinzip, mit einer grundsätzlichen Formulierung zu tun haben. Dem allgemeinen τί und der rhetorischen Frageform entspricht als Antwort: „Nichts". Die Wendung besagt also eine prinzipielle und darum sachlich sehr scharf gehaltene Verneinung. Obschon jeweils in konkretem Zusammenhang gesprochen, reicht ihr Sinn doch über diesen hinaus. Allerdings kommt dieses Prinzipienhafte nur dort ganz zur Geltung, wo die Wendung wie in Jo 2,4 betont und nicht eine sog. „leere" Redensart ist; doch würde wohl selbst da noch das Prinzipienartige etwas mitklingen.

Das wird verkannt, wenn man in Jo 2,4a nur die „Ablehnung der einzelnen Bitte Marias" sieht"[1]). Wegen des Prinzipienhaften der Wendung ist es auch untunlich, sie mit Durand[2]) zu umschreiben: *„Qu'avons nous à faire, moi et vous, en ceci?"* oder *„Qu'attendez-vous de moi dans cette affaire?"* oder auch mit Innitzer „Was für ein Grund liegt zwischen mir und dir vor, daß du mir das sagst?" Derartige Umschreibungen legen in die Formel mehr hinein, als in ihr enthalten ist.

Der Zusammenhang hat indes für den jeweiligen Sinn des Prinzips eine hohe Bedeutung. Aus ihm ergibt sich die meist gar nicht eigens ausgesprochene, aber leicht erkennbare Anwendung des Prinzips. Diese Anwendung ermöglicht es dann, den Umfang des Grundsatzes abzugrenzen. Da er auch Freunden gegenüber zur Anwendung kommt, bedeutet er nicht notwendig eine absolute Trennung und Scheidung. Der konkrete Fall, auf den τί ἐμοὶ καὶ σοί angewendet wird, zeigt vielmehr die Art von Fällen an, in denen das Prinzip vom Sprechenden dem Angeredeten gegenüber zur Geltung gebracht wird. Das Nämliche erhellt auch aus der Angabe des Grundes, warum der Sprechende τί ἐμοὶ καὶ σοί verwendet; derartige Angaben werden häufig hinzugefügt, oft ebenfalls in Frageform.

So sagt z. B. Elisäus[3]) zum König Joram: „Was habe ich mit dir zu schaffen? Geh zu den Propheten deines Vaters und deiner Mutter!" Es handelt sich für Elisäus im vorliegenden Fall darum, von Jahve zu erfahren, wie dem durst-

μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου. Das sind, wie aus den angeführten Beispielen erhellt, Wendungen, deren Sinn genau dem vulgären τί ἐμοὶ καὶ σοί entspricht.

[1]) K. Weiß a. a. O. 12.

[2]) Durand, Ev. selon. S. Jean (Verbum Salutis IV) ²1927, 57.

[3]) 4 Kön 3,13.

gepeinigten Heere der Könige von Juda, Israel und Edom geholfen werden könne. Elisäus weigert sich, Jahve zu befragen, und zwar wegen seiner prinzipiellen Stellung zu Joram, dem Sohne Achabs: sie haben nichts gemeinsam miteinander. Er gibt hiefür den Grund an: Joram ist wie sein Vater abgefallen vom Jahvedienst und treibt Götzendienst. Darum hat der Prophet nichts mit ihm zu schaffen. Damit ist aber gleichzeitig der negative Grundsatz eingeschränkt. Er reicht für Elisäus gerade soweit wie die Gottlosigkeit Jorams. Mit ihr steht und fällt das Prinzip: Was habe ich mit dir zu schaffen?

Ein anderes lehrreiches Beispiel bildet die Erzählung von David, als er auf der Flucht vor Absalom von Semei beschimpft wurde[1]). Auf die Aufforderung des Abisai, den Semei töten zu lassen, entgegnet David: „Was habe ich mit euch zu schaffen, ihre Söhne des Sarvia? Wenn er flucht und wenn Jahve ihn geheißen hat: fluche David — wer darf dann fragen: Weshalb tust du so?" David beantwortet die Aufforderung Abisais mit dem prinzipiellen: Was habe ich mit euch zu schaffen? ohne dieses allgemein gehaltene Wort ausdrücklich auf den vorliegenden Fall anzuwenden. Die hinzugefügten Worte begründen die Anwendung dieses Prinzips und beschränken es gleichzeitig. Abisai war Davids Freund, hatte also viel Gemeinsames mit dem König nach wie vor; daher kann das Prinzip nicht absoluten Sinn haben. Aber hier riet Abisai zu einer Handlung, die nach Davids Empfinden gegen den Willen Jahves verstieß. Insofern dies der Fall war, wollte David mit seinem Vertrauten nichts zu schaffen haben weder jetzt noch sonst; für solche Fälle galt der allgemeine Satz: Was habe ich mit euch zu schaffen?[2])

In Jo 2,4 a sind die Gedanken ganz ähnlich geschichtet. „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib?" spricht ein grundsätzliches Verhältnis Jesu zu Maria aus und zwar negativer Art. Das Prinzip erhält auch hier die Anwendung auf den vorliegenden Fall einzig aus dem Zusammenhang; da es Jesu Antwort auf Marias Bitte darstellt, bedeutet es eine Ablehnung der Bitte, aber, was wohl zu beachten ist, keine direkte, sondern nur eine indirekte. Jesus sagt nicht: ich erfülle deine Bitte nicht oder so ähnlich, sondern er verneint, weiter ausholend, eine Gemeinsamkeit im Denken und Handeln mit Maria. Die Verneinung der gestellten Bitte ist daraus erst abzuleiten.

Die Verwendung der Formel τί ἐμοὶ καί σοί im griechischen (und lateinischen) Sprachgebiet ergibt also folgendes: sie ist eine

[1]) 2 Sam 16,7—10.

[2]) Durand deutet diese Stelle: Was kann man da machen? Was können wir da tun? (Rech. de Science Rel. 3 [1912] 159). — Allein der Zusammenhang und vor allem die formale und inhaltliche Parallele zu 2 Sam 19,22 fordert unbedingt die gewöhnliche Bedeutung: Was habe ich mit euch zu schaffen? — Die Stelle 4 Kön 9,18 f. möchte Durand übersetzen: *Que t'importe? Compte sur moi* — aber die erste Frage ist als Wiedergabe von τί σοὶ καὶ εἰρήνη allzu ungenau; die zweite Frage ist in der ersten nicht enthalten, sondern wird im Text eigens hinzugefügt: ἐπίστρεφε εἰς τὰ ὀπίσω μου.

positiv gefaßte rhetorische Frage, der als solcher negative Bedeutung zukommt. Diese ihre Bedeutung ist an sich allgemein, erst der Zusammenhang bestimmt sie näher. Mit gutem Grund haben wir Jo 2,4 samt seiner aramäischen Vorlage mit den griechischen Belegen auf eine Linie gestellt, ebenso 2 Sam 16,7—10 und 4 Kön 3,13. Da man jedoch alle erdenklichen Anstrengungen macht, um wenigstens für einen Teil der semitischen Belege oder doch für das Jo 2,4 zugrunde liegende Aramäische eine andere Bedeutung zu finden, sei eigens untersucht, ob die Formel im Semitischen eine vom Griechischen verschiedene Bedeutung hat.

Bestritten wird der Charakter der Wendung als rhetorischer Frage; damit würde die Möglichkeit eines positiven Sinnes gerettet. Man glaubt[1]), מַה־לִּי וָלָךְ sei gleichbedeutend unserm deutschen „warum?".

Das Hebräische (ähnlich das Arabische) kennt die Wendung מַה־לְּךָ כִּי; das könnte man kurz mit „warum?" wiedergeben. Aber diese Übersetzung ist insofern etwas summarisch, als sie keine Rücksicht nimmt auf die Gedanken, die ursprünglich mit מַה־לְּךָ verbunden wurden. Unser „warum?" fragt in gleicher Weise nach dem objektiven wie nach dem subjektiven Grund, der hebräische Ausdruck dagegen geht einzig auf den subjektiven Grund. Daher ist „warum?" keine genaue Wiedergabe der hebräischen Wendung. Noch viel mehr gilt das für מַה־לִּי וָלָךְ כִּי (Ri 11,12; 2 Sam 19,23). Übersetzt man z. B, Ri 11,12 mit „Warum bist du gegen mich herangezogen?", so verliert ל(מה־) jede Funktion. Und doch kommt ihm um so sicherer eine zu, als das Pronomen der fragenden Person regelmäßig vorangestellt wird. Noch weniger kann „warum?" als Äquivalent gelten, wenn מַה־לִּי וָלָךְ, wie in Jo 2,4, absolut gebraucht wird, ohne nachfolgendes כִּי. (Jos 22,24; 3 Kön 17,18; 4 Kön 3,13; 9,18. 19; 2 Chron 35,21). Da in allen diesen Fällen das „warum?" eine Handlung der angeredeten Person betreffen würde, so ist nicht ersichtlich, weshalb auch die redende Person genannt werden sollte. Also konnte die Tendenz, ein wie immer geartetes Äquivalent für die Fragepartikel „warum?" zu schaffen, niemals zur Bildung von מַה־לִּי וָלָךְ führen; andrerseits wiederum beweist die Selbständigkeit der Wendung, daß sie im Bewußtsein derer, die sie im A. T. anwendeten, nicht zu einer farblosen Fragepartikel herabgesunken ist. Sie kann kaum genau sinngemäß wiedergegeben werden außer in einer Form, die die anredende und die angeredete Person in einer gewissen Gegenüberstellung nennt.

Ri 11,12 und 2 Chron 35,22 müssen besonders besprochen werden. In Ri 11,12 zieht der Ammoniterkönig gegen Israel zu Felde. Jephte läßt ihm sagen: „Was ist dir und mir, daß du gegen mich herangezogen bist, um gegen mein Land zu kämpfen?" Power[2]) sieht hier eine echte Frage: „Was hast du gegen

[1]) Diese Ansicht, gegen die ich hier Stellung zu nehmen genötigt bin, wurde mir von sehr geschätzter Seite mündlich mitgeteilt.

[2]) E. Power (Verbum Domini 2 [1922] 132 f.) faßt auch Jo 2,4 a als eigentliche Frage auf, des Sinnes: Was willst du von mir? Daß die Wendung keine emphatisch verneinende Antwort enthalten habe, beweise Marias Wort an die Diener, und daß Jesus auf ihren Wunsch eingegangen sei. Um die Möglich-

mich . . .?" Aber man wird nicht übersehen dürfen, um was es dem Jephte geht: er möchte den Kampf vermeiden (Zapletal). Die Frageform ist somit auch hier virtuell eine Verneinung: es gibt zwischen dem Ammoniterkönig und Jephte keinen Anlaß zum Kampf, d. h. wir haben auch hier eine rhetorische Frage vor uns, die eine gewisse Gemeinsamkeit in Abrede stellt.

Ähnlich liegt 2 Chron 35,21. Josias zieht gegen den Pharao Nechao aus, der aus Ägypten gegen Karkemisch hin marschiert. Aber „Nechao wollte mit Josias nichts zu tun haben" (Schlögl) und ließ ihm daher sagen: „Was ist mir und dir, König von Juda? Nicht wider dich komme ich heute, sondern wider ein anderes Haus kämpfe ich . . ." מַה־לִּי וָלָךְ enthält hier nichts Feindliches, sowenig wie Ri 11,12. Und doch ist die Formel auch hier genau so verwendet wie an den übrigen atl. Stellen, als rhetorische Frage in positiver Fassung, virtuell etwas Gemeinsames negierend, und zwar, wie der Zusammenhang ergibt, einen Anlaß zum Kampf gegeneinander.

Immerhin kann man zugeben, daß in 2 Chron 35,21 und Ri 11,12 das Rhetorische der Frage vielleicht nicht mit gleicher Emphase zutage tritt wie etwa in 4 Kön 3,13 und 9,18. Eine negative Bedeutung der Frage ist gleichwohl an beiden Stellen unverkennbar; beides sind rhetorische Fragen von positiver Form und haben deshalb gleich allen andern atl. Stellen negativen Sinn; sie negieren eine gewisse Gemeinsamkeit, ist dies auch nur der Anlaß zum Kampf gegeneinander. Von einer Zustimmung kann weder hier noch sonst die Rede sein.

Weilbold[1]) möchte indes wenigstens für 3 Kön 17,13 eine Bedeutung retten, die weder Zustimmung noch Ablehnung ist. Die Witwe von Sarepta

---

keit seiner Übersetzung zu beweisen, beruft er sich auf arabische und syrische Parallelen, bringt aber leider nur eine einzige aus dem 9. Jahrhundert. Sie ist dem „Buch der Vorsteher" des Thomas, Bischofs von Marga, entnommen. Ein Mönch findet vor seiner Zelle eine Mutter mit ihrem toten Kind und sagt zu ihr: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? Was habe ich in Händen, um dir zu helfen?" (in der lat. Übersetzung Powers: *Quid mihi et tibi, mulier? Quid est in manibus meis quo adiuvem te?*). Darauf nimmt der Mönch das tote Kind, betet über es und gibt es lebend seiner Mutter zurück. — Hier möchte Power τί ἐμοὶ καὶ σοί umschreiben: Weib, was willst du von mir (warum kommst du zu mir?), der ich ein schwacher Mensch bin? Aber die Formel hat auch hier genau den gleichen Sinn wie immer. Sie ist eine rhetorische, keine echte Frage, und drückt eine Negation der Gemeinschaft aus; der vorliegende Fall zeigt, welcher Art diese Gemeinschaft ist: um Wunder gebeten zu werden. Dies ist der Demut des Mönches zuwider und er lehnt eine solche Gemeinschaft nach ihrem ganzen Umfang ab, eben durch die rhetorische Frage. Die zweite rhetorische Frage gibt den Grund an, weshalb er diese Gemeinschaft ablehnt — alles ganz nach der üblichen Verwendung von τί ἐμοὶ καὶ σοί, unbeschadet dessen, daß sich der Mönch erweichen läßt, gegen sein erstausgesprochenes Prinzip zu handeln.

Es bedarf wohl keines Hinweises darauf, daß τί ἐμοὶ καὶ σοί, auch wenn es den logischen Wert eines Grundsatzes hat, keineswegs immer schwer betont sein muß; in dieser syrischen Parallele zum Beispiel ist es — im Gegensatz zu Jo 2,4 — psychologisch genommen wenig mehr als ein Stoßseufzer. Der logische Gehalt wird aber dadurch nicht verändert.

[1]) Theol.-prakt. Quartalsch. 80 (Linz 1927) 363.

hatte ihren Sohn verloren und sah darin eine Strafe Gottes, die sie deshalb traf, weil sie, eine Sünderin, Elias, den Mann Gottes, in ihr Haus aufgenommen hatte. Daher sagte sie zu ihm: „Was ist mir und dir, Mann Gottes? Bist du zu mir gekommen, daß meiner Sünden gedacht und mein Sohn getötet werde?" Es ist offensichtlich, daß die Witwe unter solchen Umständen mit Elias am liebsten nichts zu schaffen haben mochte. Diese Stimmung drückte sie in der rhetorischen Frage aus: was ist mir und dir? d. h. was habe ich mit dir zu schaffen? oder: was habe ich mit dir gemein? Weilbold selbst anerkennt Allioli-Arndts Übersetzung: „Laß mich" als sinnentsprechend — doch wohl eine Ablehnung in aller Form, wenn auch in der Absicht der Redenden vielleicht nur eine bedingte.

Letztlich wird das heutige „Chaldäische" d. h. Ostsyrische zuhilfe gerufen[1]). Es gibt laut Nachrichten aus der Dominikanermission in Kurdistan im Ostsyrischen eine stehende Wendung, die zur „Beteuerung der innigsten Sinnesgemeinschaft" verwendet wird: *man bain anta un ana!*. Das sei identisch mit τί ἐμοὶ καὶ σοί in Jo 2,4, also bedeute auch dieser Ausdruck volle Zustimmung und Sinnesgleichheit.

Für eine sprachliche Untersuchung sind die beigebrachten Angaben entschieden zu dürftig[2]); die Form der Redewendung ist nicht ganz klar, vgl. *un* (?); außerdem werden hier, entgegen dem ganz allgemeinen Gebrauch, die Personen, der Anredende und der Angeredete, vertauscht. Setzen wir trotzdem wenigstens die formelle Identität dieser Redewendung mit τί ἐμοὶ καὶ σοί voraus! Dann spricht immer noch ein sehr gewichtiger Grund gegen die Schlüsse, die man für Jo 2,4 aus dieser Gleichstellung gezogen hat; keine syrische Übersetzung der hier in Frage stehenden atl. und ntl. Stellen verwendet die Konstruktion mit *bain(ai)*; die syrischen Wendungen sind vielmehr Wort für Wort mit den hebräischen und griechischen Vorlagen identisch, ausgenommen Jos 22,24 (wörtlich: was ist euch bei [!] Gott), 2 Chron 35,21 (wörtlich: was ist mir mit [!] dir) und Jer 23,28 (Umschreibung). Diese Übereinstimmung ist gewiß auffallend, wenn die Formulierung mit *bain(ai)* schon zu alten Zeiten in gleicher Bedeutung neben derjenigen mit *l*ᵉ unterschiedslos gebraucht wurde. Noch verhängnisvoller aber ist einer solchen Gleichsetzung der Umstand, daß die syrischen Erklärer Ephrem[3]) und Iso'dad von Merv[4]) Jo 2,4 als Zurückweisung auffassen, letzterer wohl beeinflußt von dem bei den Nestorianern von allem Anfang an hochgeschätzten Theodor von Mopsvestia[5]). Wie nahe hätte es besonders

[1]) L. Mittermaier, Die Mutter Jesu auf der Hochzeit zu Kana: Passauer Theol.-Prakt. Monatssch. 3 (1893) 713—716.

[2]) Das gilt auch von dem Hinweis auf das moderne palästinische Arabisch bei Ailinger, a. a. O. 360 f.

[3]) Ephrem, Evangelii Concordantis Expositio (Moesinger) 52: Ich will mich ihnen nicht aufdrängen; sie sollen selber merken, daß der Wein zu Ende ist und um Getränk bitten, damit die Gabe Gottes in ihren Augen verherrlicht werde. — 53: Was hatte Maria denn Böses gesagt (scl. daß Jesus so antwortete)? Ephrem faßt also die Antwort Jesu als Abweisung.

[4]) *The Commentaries of Isho'dad of Merv* (ed. M. D. Gibson), vol. 3 (syr.) 124 f. und vol. 1 (engl. Übers.) 224 f.

[5]) Vgl. den nur syrisch erhaltenen Commentarius Theodori Mopsvesteni in Ev. D. Joannis (ed. Chabot) S. 60.

Ephrem gelegen, die für Maria scheinbar günstigere Auslegung zu verwenden, die ihm mit der identischen Formulierung der heutigen Ostsyrer geboten war: „Wie sehr entspricht es mir und dir, Lady (!)“[1]. Daß er bei der negativen Auslegung blieb und mit ihm die Späteren[2], legt nahe, daß die moderne Redewendung entweder früher gar nicht existierte — auch der Konservativismus des Orients hat seine Grenzen — oder daß sie erst später zu ihrer affirmativen Bedeutung gekommen ist. Wahrscheinlicher ist das erste.

Bis also weiteres Material beigebracht wird und die positiven Gründe aus den Sprachanalogien eine befriedigende Erwiderung finden, wird man τί ἐμοὶ καὶ σοί und seine semitischen Gegenwerte wissenschaftlich nur als rhetorische Fragen betrachten können, die ein negatives Prinzip aussprechen.

Warum Jesus dieses negative Prinzip ausspricht und welcher Umfang ihm zukommt, kann des genaueren erst aus dem zweiten Teil seiner Antwort erschlossen werden. Die sachlich scharf formulierte Negation hat manche Protestanten veranlaßt, Jesus überhaupt jegliche Gemeinschaft mit seiner Mutter verneinen zu lassen. Sie haben dabei nicht beachtet, was alle Parallelen erkennen lassen, daß das negative Prinzip durch die Anwendung auf einen konkreten Fall stets eine gewisse Beschränkung erleidet, ferner daß es selbst dem besten Freund gegenüber angewendet werden konnte, also durchaus nicht gegen die Forderung echter Liebe verstößt.

III. Die Anrede „Weib!“

Läßt sich der erste Teil der Antwort: „Was habe ich mit dir zu tun?“ immerhin mit dem Ton der Milde und Freundlichkeit paaren, so scheint mindestens „Weib!“ zu beweisen, daß Jesus seine Mutter „schroff“ abgewiesen hat“[3]. — Dazu bemerkte man katholischerseits schon seit langem, daß γύναι dem deutschen Ausdruck Weib nicht an die Seite gestellt werden kann; γύναι sei eher eine ehrenvolle Bezeichnung. Vergleichen wir den Gebrauch dieser Anrede im Altertum.

Über γύναι als Anrede unter Griechen hat Jakob Wackernagel Vortreffliches geschrieben[4]. Γύναι wird vom Manne seiner eigenen Frau gegenüber gebraucht, so bei Homer: Paris zu Helena (Il. 3,438), Hektor zu Andromache (Il. 6,441), Alkinoos zu Arete (Od. 7,424), Odysseus noch incognito zu Penelope (Od. 19,107 u. ö.). Und so geschieht es in der ganzen nachhomerischen Lite-

[1]) Übersetzung Weilbolds a. a. O. 363.

[2]) Zu den oben Genannten auch Barhebraeus, In Ev. Joannis commentarius (ed. Schwarz) S. 6.

[3]) W. Bauer z. St. im Handb. z. N. T. (hsg. von H. Lietzmann) 6².

[4]) J. Wackernagel, Über einige antike Anredeformen, Göttingen 1912, S. 25 f.

ratur. „Aber daneben kann γύναι . . . beliebig zu jeder Frau (ob verheiratet oder nicht) gesagt werden, wird in unbegrenzter Häufigkeit so gebraucht, und ohne jeden herrischen Ton. Ja es ist ganz gewöhnlich, Königinnen und königliche Frauen damit anzureden." So redet Antenor mit γύναι die Helena an (Il. 3,204), der Chor der Greise die Klytaemnestra (Aeschyl., Agam. 1625 u. ö.), der Chor der thebanischen Greise die Iokaste (Soph., Oed. Rex 678), der Chor der persischen Greise die Atossa mit βασίλεια γύναι (Aeschyl., Pers. 623), so Augustus die Kleopatra (Dio Cass. 51,12,5). Ferner findet sich γύναι als Anrede im Munde von Schutzflehenden und Dienerinnen. Odysseus gebraucht es für Nausikaa (Od. 6,168), der Pädagoge für Klytaemnestra (Soph., Elektra 769). „Es ist unnötig", sagt W., „Beispiele zu häufen". Auch außerhalb eines solchen Verhältnisses kann eine Frau eine andere mit γύναι anreden, wie dies die Metanira und Demeter im Demeterhymnus (213 und 225) gegenseitig tun; ebenso sagen die Trachinerinnen so zur τροφός (Soph., Trach. 880).

Mit dem viel beschränkteren Gebrauch von ἄνερ verglichen ist γύναι „der Anrede des Mannes mit ehrendem Appellativ oder mit dem Eigennamen parallel: *et tu mulier optimum virum maris habere, et tu Xenophon uxorem habere lectissimam maxime vis*[1]).

Γύναι war demnach im Griechischen eine vielgebrauchte, durchaus ehrenvolle Anrede für Frauen, hoch und niedrig.

Im jüdischen Schrifttum kommt die Anrede Frau nur sehr selten vor. Sieht man von den hellenistisch beeinflußten Schriften ab[2]), so bleibt ein einziger Beleg übrig; ein Bettler redet die Gattin des berühmten Rabbi Hillel an mit „Frau", *'iššā*. Dem Zusammenhang nach ist dies ebenfalls eine ehrenvolle Anrede[3]). — Ganz im Gegensatz zum spärlichen Vorkommen der Anrede Frau im Rabbinischen bediente sich Jesus dieser Anrede nicht selten[4]). Sie hatte, von Jo 2,4 und 19,26 zunächst abgesehen, in seinem Mund einen durchaus ehrenden Klang. So z. B. Mt 15,28 „O Weib, dein Glaube ist groß!" und im teilnehmenden „Weib, was suchst du?" Jo 20,15[5]).

---

[1]) Cicero, De inv. rhet. 1,31,52 dem Dialog des Sokratikers Aeschines entnommen, also Übersetzung. — Wackernagels Schlußurteil lautet: „Das Weib wird mehr als Gattungswesen, der Mann mehr als Individuum behandelt." Diese Bemerkung erklärt jedenfalls, warum sich vielfach die Wendung θάρσει γύναι findet: Xenophon, Kyrop. 5,1,6; Dio Cass. 51,12,5; Achilles Tatius 6,7; Judith 11,1 θάρσησον γύναι, μὴ φοβηθῇς τῇ καρδίᾳ σου. Das schwache Weib bedarf der Stütze.

[2]) Judith 11,1; Flav. Jos. Antt. 1,16,3; er läßt den Knecht Abrahams Eliezer die Mutter der Rebekka mit γύναι anreden.

[3]) Strack-Billerbeck II, 401. Zur Seltenheit des Ausdrucks vgl. Dalman, Jesus-Jeschua 182 f.

[4]) Jo 4,21 Samariterin; 8,10 Ehebrecherin; 20,15 Maria Magdalene; Mt 15,28 Kananäerin; Lk 13,12 gekrümmte Frau. — Jo 2,4 und 19,26 Maria, die Mutter Jesu.

[5]) Dalman, Jesus-Jeschua 182 f. denkt bei γύναι Jo 19,26 an einen Grăcismus, obschon er nicht übersieht, daß Jesus auch andere ungebräuchliche Anreden verwendet hat. Johannes hätte das Fehlen der Anrede „Mutter" und den

Dieser Gebrauch von γύναι reicht jedoch nicht aus, um Jo 2,4 zu erklären; höchstens könnte man soviel mit Sicherheit sagen, daß darin nichts Erniedrigendes, Entehrendes enthalten ist. Aber der Punkt, den es hier zu erklären gilt, ist dieser: Jesus wendet diese Anrede an als Sohn gegenüber seiner eigenen Mutter. Für eine solche Verwendung von γύναι ist m. W. noch keine außerjohanneische Parallele gefunden worden[1]).

Es entspricht nicht den Tatsachen, was K. Weiß (a. a. O. 12) Didon nachschreibt, in Palästina sei die Anrede Frau oft der eigenen Mutter gegenüber gebraucht worden. Abraham Mitrie Rihbani, ein gebürtiger Syrer, schreibt hiezu: „Diese unpersönliche Form der Anrede wird von einem Mann dann angewendet, wenn er mit einer Frau spricht, die ihm fremd ist." So der heutige Sprachgebrauch im benachbarten Syrien[2]). „Die Schwierigkeit, die der Text bietet, entspricht also der Tatsache, daß er Jesus so zu seiner eigenen Mutter sprechen läßt, wie er mit einer Frau reden würde, die ihm fremd ist (who was a stranger to him)". Γύναι Jo 2,4 klang also nach allem, was wir wissen, sowohl nach dem Sprachgebrauch des Altertums wie der Neuzeit etwa so, wie wenn unsereins die eigene Mutter im Ernst und ohne jede Beifügung mit „Frau" ansprechen würde.

Man darf hieraus ohne weiteres folgern, daß sich Jesus des Fremdartigen seiner Anrede bewußt war. Das Fremdartige, das folgt dann weiter daraus, war somit von ihm intendiert, „Frau" ist mit bewußter Wahl des Ausdrucks verwendet. Daher wird man kaum sagen dürfen, daß „Frau" den Muttternamen ersetze; richtiger ist, daß der Muttername dadurch verdrängt wird. Jesus hat somit das natürliche Mutterverhältnis hier bewußt zurückgestellt, es sollte hier nicht in Anschlag gebracht werden.

Ton des Wortes Jesu durch die Verwendung von γύναι wiederzugeben versucht. Diese Erwägung kann in gleicher Weise auf Jo 2,4 angewendet werden. Aber sie bietet weder zu Jo 19,26 noch zu 2,4 eine befriedigende Lösung. Wie soll der Evangelist durch das Fehlen des Mutternamens und den Ton des Wortes veranlaßt worden sein, eine ganz ungriechische Anrede zu verwenden? Nachdem doch einmal angenommen werden muß, daß Jesus ungebräuchliche Anreden verwendet hat, ist es die einfachste Erklärung, γύναι an beiden Stellen als Wort Jesu und dessen wörtliche Wiedergabe zu fassen. Diese Voraussetzung liegt den obigen Ausführungen zugrunde.

[1]) Am nächsten kommt von Wackernagels Beispielen Eurip., Herakles 497: Amphitryon spricht einmal seine Schwiegertochter Megara als γύναι an, während er sonst (88. 95. 515) θύγατερ sagt. Zu erwähnen wäre auch Soph., Oed. Tyr. 642. 726 u. ö.; Oedipus sagt zu seiner Gattin γύναι, ohne zu ahnen, daß sie seine Mutter ist. Doch können diese Verwendungen der Anrede für Jo 2,4 als Parallelen nicht ernstlich in Frage kommen.

[2]) The Syrian Christ. 1924, S. 238 f. — Die heutigen Palästiner reden die Frauen meist mit *hurme* (Verbotenes, Harem) an, Höhergestellte auch mit *mar'a* (Frau) und *sitt* (Herrin). Vgl. Power, Verbum Domini 2 (1922) 130.

Durch diese Anrede ist also ebenfalls eine bedeutsame Negation zum Ausdruck gebracht. Als solche ist sie unbedingt mit dem negativen Prinzip: was habe ich mit dir zu schaffen? in Verbindung zu setzen, da ja Anrede und Prinzip stilistisch aufs engste zusammenhängen. Die Verneinung des Grundsatzes setzt sich fort in der Anrede „Frau", sie hat wohl gerade die Wahl dieser Anrede veranlaßt. Dieser Zusammenhang gestattet, den negativen Grundsatz irgendwie näher zu bestimmen; er besagt zunächst einmal soviel wie: du kommst (jetzt) als meine irdische Mutter nicht in betracht, hast als solche keinen Einfluß auf mich.

Soweit, was sich aus der mehr negativen Beurteilung der Anrede ergibt, sofern sie nämlich den Mutternamen verdrängt. Es bleibt aber immer noch positiv zu erklären, warum Jesus gerade diesen Ausdruck „Weib, Frau", gewählt hat und nicht irgend einen andern, der die nämliche negative Funktion versehen konnte. An sich hätte es für den negativen Zweck vielleicht sogar genügt, die Anrede Mutter einfach auszulassen; schon das hätte Maria empfunden.

Was bisher an Erklärungsgründen für die positive Wahl vorgebracht worden ist, will nicht recht befriedigen. Schanz und K. Weiß finden in γύναι eine Auszeichnung Marias; leider versuchen sie nicht, diese Auffassung durch Gründe zu empfehlen. Gleiches gilt von Lagrange: „Il y a ici de la solennité plutôt qu'un manque d'égards". So vag diese positiven Deutungen sind, so liegt doch viel Wahres darin, wie die weiteren Erörterungen zeigen dürften[1]). Konkreter ist einzig Schäfer[2]). Er wagt wenigstens einen Hinweis auf Gen 3,15 (Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe) und Jo 19,25—27.

Grimm[3]) und nach ihm andere vertreten die Ansicht, Jesus habe Maria als seiner Mutter die Bitte abgeschlagen, nicht aber als dem (gläubigen) Weib. So läßt sich jedoch die Wahl von γύναι schwerlich erklären. Denn τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι gehört stilistisch zusammen; die Negation trifft notwendig die als „Frau" Angeredete, also doch wohl als solche; Maria hörte auch als „Frau" die negative Antwort. Dies um so mehr, als erst das auf „Frau" folgende Wort die Negation erklärt.

Wenn eine positive Erklärung für die Wahl von „Frau" überhaupt möglich ist, dürfte sie wohl erst aus dem zweiten Teil der Antwort Jesu zu gewinnen sein.

---

[1]) Durand versichert: *En public, ‚femme', au lieu de ‚mère', avait même une nuance de tendresse plus profonde* (Ev. selon. S. Jean 56). Das steht jedenfalls nicht im Einklang mit der antiken und heutigen Redeweise.

[2]) Die Gottesmutter in der Hl. Schrift 228.

[3]) Das Leben Jesu II$_1$, 269.

IV. „Noch ist meine Stunde nicht gekommen"

Das bisher Gesagte ergibt, daß die Schlüsselstellung zum Verständnis der ganzen Perikope in 4 b zu suchen ist. Je nachdem „meine Stunde" interpretiert wird, ändert sich die Bedeutung aller übrigen Ausdrücke. Diese Interpretation aber verrät die Gesamtauffassung des Erklärers vom messianischen Leben Jesu.

Zuerst sei kurz erörtert, ob οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου ein Aussagesatz oder eine rhetorische Frage darstellt.

Für letzteres trat Knabenbauer ein. Er berief sich auf Tatian und Gregor von Nyssa, sowie auf den Grammatiker Viteau, und fand einen Anwalt seiner Erklärung in Stiglmayr[1]) und Durand[2]). Seine philologischen Gründe sind folgende: 1. Das Neue Testament kennt viele Fragen ohne Fragewort; 2. häufig folgen zwei rhetorische Fragen aufeinander, deren zweite die erste verständlich machen soll; 3. in Mt und Mk ist diese zweite Frage bisweilen durch οὐδέποτε oder οὔπω eingeleitet. Das alles zusammen ergibt die Möglichkeit, auch οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου als rhetorische Frage zu fassen. — So weit wird man K. zustimmen. Ob diese Möglichkeit in Jo 2,4 b Tatsache ist, hängt jedoch von der Exegese ab[3]). Und da dürfte es schwer sein, mit K. einerseits an der rhetorischen Frage festzuhalten und andrerseits im Wunder eine Erfüllung der Bitte Marias zu sehen. Daß dieses letztere zutrifft, wird noch zu zeigen sein. Aber dann kann von einer rhetorischen Frage nicht wohl gesprochen werden; denn damit wäre Marias Bitte restlos abgewiesen. Die Bitte wäre reichlich verspätet — Jesu Stunde ist ja schon da. Es gibt für sie keine Ursache zu bitten, da Jesus das Wunder schon geplant hat.

Jo 2,4 b ist also mit den meisten Exegeten als Aussagesatz zu betrachten.

A. Die bisherige Erklärung von ἡ ὥρα μου. — Knabenbauer setzt stillschweigend voraus, daß die Johannesstelle ausreicht, den Sinn von ἡ ὥρα μου festzustellen. Daß dies jedoch nicht so ganz selbstverständlich ist, beweisen auffallend emphatische Behauptungen wie: „Jeder Exeget wird mit Schanz u. a. sagen, daß ὥρα, welches im Johannesevangelium 26mal vorkommt, in jedem einzelnen Falle aus dem Zusammenhang zu erklären sei"[4]). Man glaubt sich demnach auf Jo 2,1—11 beschränken zu müssen und findet als Sinn von ἡ ὥρα μου die Zeit für den

[1]) Der Katholik 79,1 (1899) 291—297.

[2]) Recherches de Science religieuse 3 (1912) 157—159.

[3]) Zum Folgenden Fonck, Die Wunder des Herrn 146—148; Power, Verbum Domini 2 (1922) 134.

[4]) Rottmanner, Theol. Quartalsch. 74 (1892) 217 f. — Schanz (147) fügt noch bei: „‚Noch ist meine Stunde nicht gekommen' dient zur Begründung und kann sich nur auf den speziellen Fall beziehen."

Beginn der Selbstoffenbarungen Jesu durch Wundertaten, oder einfacher die Zeit für die wunderbare Abhilfe; meistens jedoch sieht man darin die vom Vater festgesetzte Stunde für das Wunder oder für die Erfüllung seines Willens. Wie immer diese Auffassung formuliert wird: immer bezeichnet darnach „meine Stunde" zunächst und einzig die Zeit, da Jesus tatsächlich das Wunder wirkte. Diese Zeit war bei der Bitte Marias noch nicht da; als Jesus das Wunder tat, war sie gekommen.

Eine wesentliche Verschiedenheit besteht nur bezüglich der weiteren Frage, welche Beziehung das Wunder zur Bitte Marias habe. Vielleicht die größere Zahl von Exegeten glauben, Marias Bitte habe das Wunder, also die „Stunde", beschleunigt[1]). Aber dem wird mit Grund entgegengehalten, es sei hart, anzunehmen, Jesus habe zuerst so feierlich von dieser Stunde gesagt, sie sei noch nicht da, d. h. er müsse sich an sie halten, und habe sie dann trotzdem vorweggenommen, also tatsächlich nicht eingehalten. Man weist zwar demgegenüber hin auf die Episode mit der Kananäerin[2]): Jesus hatte in bezug auf sie ein negatives Prinzip ausgesprochen und dann trotzdem in anderm Sinn gehandelt. Hierbei bleibt aber ein, wie mir scheint, wesentlicher Umstand außer Ansatz. Jesus machte bei der Kananäerin wohl eine Ausnahme von einem Prinzip, hob aber mit dieser Ausnahme das Prinzip nicht auf; es dauerte weiter als Norm seines Wirkens. In Kana jedoch hätte Jesus durch die Vorwegnahme der „Stunde" deren Festlegung durch den Vater völlig illusorisch gemacht. Die Unhaltbarkeit der Beschleunigungstheorie hat denn auch beherztere Forscher wie Rottmanner, Bartmann, Tillmann, bewogen, Marias Bitte als Ursache des Wunders preiszugeben; das Wunder geschah nicht deshalb, weil Maria darum bat. — Das ist vom Standpunkt dieser Exegeten aus durchaus folgerichtig gedacht. Aber dieser Erklärung steht ein literarisches Bedenken gegenüber: Der Evangelist legt in seinem Evangelium Beweise genug ab davon, daß er seinen Stoff sorgfältig ausgewählt hat. Was konnte ihn nun bewegen, eine völlig nichtssagende Bitte Marias[3]) zu erwähnen? Sie bittet, erhält eine ab-

[1]) So Grimm (272), Schäfer (231), Belser, Power, K. Weiß (16), Innitzer.

[2]) Power, K. Weiß.

[3]) Bartmann möchte die Bitte Marias nicht als moralische Ursache, wohl aber als „äußere Veranlassung, Bedingung, Einleitung" zum Wunder betrachten (Die Gottesmutter 91). — Ob der Evangelist seinen Lesern diese doch etwas subtile Distinktion zugetraut hat? Außerdem schreibt Bartmann die Bitte Marias der „göttlichen Leitung" (68) als dem „eigentlich entscheidenden Moment" zu, nimmt dann aber doch an, Jesus habe seine Mutter in bezug auf

weisende Antwort und hat keinen Einfluß auf das Geschehen; wozu erzählt dann Johannes diese Episode? Ja man kann trotz oft vorgebrachter gegenteiliger Behauptung nicht einmal sagen, Maria habe sich als Muster der Unterwerfung unter den Willen Gottes benommen; denn sie fährt mit dem Wort an die Diener fort, sich in eine Angelegenheit einzumischen, die ihr nicht zustand. Es ist zudem wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser von Jo 19,25—27 und von Offb 12 eine für Maria so wenig rühmliche Begebenheit berichtet haben soll, nur um das (so dunkle) Wort Jesu von „seiner Stunde" anbringen zu können.

Zudem wird es kaum gelingen, bei was irgend für einer der obengenannten Deutungen von „Stunde" Jesus von einer auffallend mechanischen Betrachtungsweise freizusprechen. Jesus erachtete sich als an eine Zeit gebunden, die astronomisch festgelegt war; er mußte warten, bis sie kam, mochte auch kein äußerer Umstand bemerkbar werden, der den Anbruch dieses Zeitpunktes kenntlich machte. Diese astronomische Bestimmtheit liegt in jeder „heilsökonomischen" Auffassung, die in der „Stunde" den „Zeitpunkt" sieht, „den der himmlische Vater für bestimmte Handlungen des Heilandes festgesetzt hat" (Weiß); denn ein solcher Zeitpunkt ist eben eine nach vorwärts und rückwärts scharf umgrenzte Zeit.

Bartmann[1]) fühlt die hieraus erwachsende Schwierigkeit wohl, wenn er schreibt: „Ganz gewiß versteht der Herr die ‚Stunde' hier wie auch anderwärts zeitlich. Trivial aber wäre es, wollten wir ihn so verstehen, als habe er gleichsam ‚mit der Uhr in der Hand' den Ablauf der Minuten abgewartet, um die Zeit des Wunders danach zu bestimmen, als sei der Sinn: noch nicht; aber jetzt!" Um diesen Einwand zu entkräften, gibt B. folgende Erklärung: „Vielmehr hat die Redeweise den Sinn: Deine Stunde für das Wunder wäre gekommen, sie fällt nach deiner menschlichen Schätzung und Bestimmung; meine Stunde aber ist noch nicht gekommen, sie wird nach einer ganz andern Ordnung (nicht Zeit) bestimmt. Nicht die Diskrepanz der äußeren Stunden wird betont, wohl aber die der bestimmenden Faktoren. Auch wenn Menschenstunden und Gottesstunden gänzlich zusammenfallen, sind es zweierlei und nicht einerlei Stunden." B. trägt indes hier einen Gegensatz in den Text hinein, der darin nicht enthalten ist. Jesus setzt nicht seine Stunde einer andern Stunde entgegen; ἡ ὥρα μου trägt den Akzent auf ὥρα, nicht auf μου, sonst müßte es unbedingt heißen ἡ ὥρα ἡ ἐμή. Das unbetonte Possessivpronomen kann nicht für ein betontes eintreten. Die von B. so gut vorgelegte Schwierigkeit bleibt demnach wohl gegen seine Auffassung bestehen.

Man darf wohl auch geltend machen, daß bei der hier abgelehnten Auffassung von „Stunde" Jesu Antwort wenig entsprechend genannt werden müßte. Wer würde auch unter solchen Umständen seiner Mutter antworten, die Zeit sei noch nicht da, da sie doch vor der Türe steht, statt zu sagen, man werde das, um was sie bitte, gleich oder bald besorgen?

---

ihre Auffassung der Dinge korrigieren müssen (86). Dieses Nebeneinander ist sehr hart!

[1]) A. a. O. 89.

Endlich seien dem Ausgangsprinzip einige Worte gewidmet: die „Stunde" sei aus der Stelle selbst zu erklären.

Es fällt auf, daß gerade die, welche das Prinzip besonders betonen, sich nicht daran halten. Schon Schanz beruft sich für seine Interpretation von der „Stunde" auf Jo 7,30; 8,20; 13,1, bleibt also nicht bei seinem Prinzip, das er drei Zeilen später aufstellt. Rottmanner[1]) sagt, wo es sich um den positiven Nachweis seiner Auffassung handelt: „Wer jemals das Verhältnis und Verhalten Christi gegenüber seinem himmlischen Vater gründlich nach den Evangelien studiert hat, wird in dem Worte τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου nichts anderes sehen können, als die für den Messias ganz selbstverständliche Hinweisung auf den allein maßgebenden Willen Gottes, auf die vom Vater festgesetzte Stunde". Also ruft er für die Bestimmung von ὥρα das gesamte Evangelium auf den Plan, insbesondere — in einer Anmerkung — Mt 12,46—50 Par. (Mutter und Brüder suchen Jesus) und Lk 11,27 f. (Selig der Leib . . .). Allein was haben diese Stellen im besonderen mit ὥρα zu tun? Auch Bartmann[2]) macht für die nämliche Deutung von ὥρα geltend, es sei „eine evangelische Hauptwahrheit", daß Jesus in seinem öffentlichen messianischen Wirken nicht mehr von seiner Familie, sondern einzig vom Willen des Vaters abhängig war. Erst zur Bekräftigung dessen kommt B. dann auf den sonstigen Gebrauch von ὥρα zu reden, was noch zu erwähnen sein wird.

Welchen Wert hat der nächste Zusammenhang? Er bildet den Ausgangspunkt jeder Erklärung. Ist aber eine Stelle oder ein Ausdruck darin dunkel — und das trifft doch wohl für Jo 2,4 zu —, so wird man zu prüfen haben, wie dieser Ausdruck beim betreffenden Autor sonst noch gebraucht wird; unter Umständen, bei recht seltenen Worten oder recht inhaltsschweren, wird man darüber hinaus andere Autoren, wenn nicht sogar die gesamte Literatur einer Epoche zu Rate ziehen. Mit den Ergebnissen kehrt man wieder zum nächsten Zusammenhang zurück und prüft, welcher der sonst vorliegenden Inhalte sich der Stelle am besten einfügt, nicht nur daß keine Widersprüche entstehen, sondern daß alle oder die meisten Dunkelheiten beseitigt werden. Man darf es als eine Errungenschaft der neueren exegetischen Methode bezeichnen, daß man diese Vergleiche bei bedeutenden Worten auch dann anstellt, wenn der nächste Zusammenhang eine an sich befriedigende Erklärung ermöglicht. Denn es kann der Fall sein, daß eine derartige Deutung im Lichte der anderen Stellen als irrig oder doch als ungenügend erkannt wird. Der nächste Zusammenhang ist somit das erste und letzte Kriterium, aber nicht das einzige.

B. Der Sinn von ἡ ὥρα μου. — Es steht zu untersuchen, was der Evangelist mit diesem Ausdruck hat sagen wollen; ist dies ermittelt, so wird man die erste Vershälfte τί ἐμοὶ καὶ σοί,

[1]) A. a. O. 240. [2]) A. a. O. 80.

γύναι im Licht dieser Erkenntnis zu betrachten haben, um so weit möglich die noch nicht aufgehellten Dunkel zu lichten.

Ὥρα findet sich bei Jo 26mal. Siebenmal bezeichnet es die Tagesstunden[1]), einmal eine kurze Zeit im allgemeinen, ein Weilchen[2]), einmal einen Zeitpunkt, von dem ab etwas geschieht[3]). Weit häufiger dagegen bezeichnet das Wort eine neue Epoche der Heilsgeschichte, wo zunächst nicht die Zeit in Frage steht, sondern was in der Zeit geschieht, das Veränderte, Neue[4]). Daß nicht die Zeit das Erstgemeinte, sondern nur das Adsignifizierde ist, erkennt man daran, daß dieser neue Zustand, diese ὥρα als allmählich eintretend geschildert wird, was von einem Zeitpunkt oder einer Zeitspanne nicht gut gesagt werden kann. Geradezu typisch ist hiefür die johanneische Wendung ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν. Die volle Realisierung dieser ὥρα gehört der Zukunft an, doch reichen ihre Anfänge bereits in die Gegenwart herein. Die Veränderung betrifft entweder die Menschen im allgemeinen oder die Apostel im besondern[5]).

Diese Veränderung im Heilsgeschehen erhält unter Umständen ihr besonderes Gepräge, wenn nicht überhaupt ihre Realisierung durch gewisse Menschen; sie kann darum als die ὥρα dieser Menschen bezeichnet werden[6]). Obschon tausend andere Menschen zu dieser „Stunde" auch tätig sind — Stunde astronomisch gefaßt —, so kann man doch nicht von „der Stunde" dieser tausend reden. Besonders deutlich sieht man dieses letztere an dem nur in seiner Anwendung heilsökonomischen Worte Jesu Jo 16,21: ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς. Obschon die Stunde des Gebärens astronomisch bestimmt ist, also gleichzeitig vieles andere geschehen kann, ja mehrere Mütter ihre Niederkunft erleben können, so ist doch „die Stunde" der einen Mutter nicht auch „die Stunde" der andern. Denn „Stunde" bezeichnet

[1]) 1,39; 4,6; 4,52. 52. 53; 11,9; 19,14.

[2]) 5,35 ἀγαλλιᾶσθαι πρὸς ὥραν.

[3]) 19,27 ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

[4]) 4,21.23 wahre Anbetung Gottes; 5,25.28 Auferstehung der Toten; 16,2.32 Verfolgung; 16,25 volle Offenbarung. — Diesen Stellen ist auch Mk 14,35 beizuzählen: ἵνα εἰ δυνατόν ἐστι παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. Diese „Stunde" meint zunächst das für den Herrn so entsetzliche messianische Leiden, nicht die chronologische Zeit. Ob damit Mk 14,41 (= Mt 26,45): ἦλθεν ἡ ὥρα . . . ἄγωμεν, zu verbinden ist, bleibe hier unerörtert.

[5]) Auf die Apostel allein bezieht sich 16,32: ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε. wohl auch 16,2. — Vgl. auch Mt 10,19 = Mk 13,11 = Lk 12,12.

[6]) 16,4 ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν Hierzu auch Lk 22,53: αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.

hier zunächst nicht eine astronomische Größe, sondern jenen Vorgang, der dieser einen Mutter eigen ist als Ursache ihrer Betrübnis; es ist ausschließlich „ihre" Stunde. Hier kommt ihre individuelle Natur zu voller Auswirkung.

Dasselbe ist der Fall, wenn Veränderungen im Heilsgeschehen erfolgen auf Grund der sich auswirkenden Eigenart gewisser Menschen. Man darf hier wohl Jo 16,32 (ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια) mit Lk 22,53 (αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα) in Verbindung bringen. Statt einer Periode starken Glaubens wird für die Jünger eine wenn auch noch so kurze Epoche größter Bestürzung und des Strebens, von Jesus fern zu sein, eintreten. Sie verdankt ihre Verwirklichung dem Umstand, daß sich der Charakter, die soziale und religiöse Stellung der Todfeinde Jesu, kurz ihre Persönlichkeit in vollstem Maße auswirkt. Die den Jüngern vorhergesagte „Stunde", als (vorübergehende) Epoche im Heilsverlauf aufgefaßt, ist unter anderer Rücksicht „die Stunde der Feinde Jesu". In beiden Fällen ist nicht die astronomisch fixierbare Zeit das mit ὥρα zunächst Bezeichnete, sondern dasjenige, was diese Zeit zur besondern Periode oder Epoche gestaltet.

Dasselbe gilt nun auch von „der Stunde Jesu". Damit bezeichnet Johannes jenes Erleben und Erleiden Jesu, das ihm spezifisch eigen ist, in dem seine Persönlichkeit, seine Gottmenschnatur, seine Messiaswürde, seine Eigenschaft als Welterlöser zur vollen Geltung und Auswirkung kommt.

Und zwar sind hier zwei Stellengruppen zu unterscheiden: Bis 8,20 (inkl.) ist „seine Stunde" noch nicht gekommen[1]); von 12,23 ab erscheint sie als gekommen[2]).

Im Zusammenhang aller dieser Stellen untereinander kann das Fehlen des Possessivpronomens in 12,23.27.27 und 17,1 nicht stören. Die in 12,23 und 17,1 geforderte Verherrlichung des Sohnes erweist diese Stunde klar als die „seine". Auch 12,27 muß von „seiner" Stunde verstanden werden, einmal wegen der Zusammengehörigkeit von 12,27 und 23, sodann wegen des inneren Zusammenhangs der Verherrlichung des Sohnes (12,23 ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) mit der Verherrlichung des Vaters (12,27 b—28 διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην · πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα); beides ist in 17,1 verbunden: πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα · δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ.

Dieser Unterschied — zuerst ist die Stunde noch nicht da, dann ist sie angebrochen — verleiht dem ganzen Johannesevangelium

[1]) 2,4 οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. — 7,30 ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. — Ebenso 8,20.

[2]) 12,23 ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — 12,27 πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης, und ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην · πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. — 13,1 εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα. — 17,1 πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα · δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ.

eine Dramatik von ungeheurer Wucht. Johannes zeigt, wie Jesus sein Augenmerk von Anfang an auf „seine Stunde" gerichtet hatte. Er weist durch die gebotene Auswahl des biographischen Stoffes nach, wie diese „Stunde" allmählich vorbereitet wurde und läßt den Leser aus der wiederholten feierlichen Wendung: seine Stunde war gekommen, ahnen, welche Größe Jesu Seele an den Tag gelegt hat, als das Anbrechen „seiner Stunde" sie bis in ihre Tiefen erschütterte.

Dieser große Zug des Evangeliums, der im Ausdruck „seine Stunde" so greifbar wird, macht es mehr als wahrscheinlich, daß ἡ ὥρα μου Jo 2,4 tatsächlich in diesen Zusammenhang gehört[1]). Das wird erhärtet durch die formelle Übereinstimmung zwischen 2,4; 7,30; 8,20.

Jo 2,4: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου
7,30: ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ
8,30: ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ

Alle drei Stellen enthalten eine Begründung, sprechen von „seiner Stunde" als von etwas Zukünftigem, im gleichen Satzrhythmus und mit fast den gleichen Ausdrücken, und zwar ist an allen drei Stellen von dieser „Stunde" die Rede ohne jedwede Erklärung. so daß man annehmen muß, Johannes habe schon 2,4 einen dem Leser bekannten Terminus technicus angewendet. Diese Übereinstimmung legt nahe, im Jesuswort 2,4 das Vorbild zu sehen für das eigene Urteil des Evangelisten in 7,30 und 8,20. Jesus selbst hat Anlaß zu dieser stereotypen Form gegeben. Auch 13,1 ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ist nach der gleichen Formel gebildet. Jo 2,4, das einzige überlieferte Wort, wo Jesus selbst diese Stunde „seine" Stunde nennt, hat also, wenn auch unter Mitwirkung von Worten wie 12,23.27 und 17,1 eine tiefe Wirkung ausgeübt auf Johannes und ist mit andern Jesusworten die Ursache geworden, daß der Apostel

[1]) Ed. Power, a. a. O. 133 hält dem entgegen, daß Jo 7,6.8 mit „seiner Zeit" nicht die Zeit des Todesleidens bezeichnet sei. Das ist zuzugeben; aber just an dieser Stelle lesen wir nicht ἡ ὥρα μου und ἡ ὥρα ἡ ὑμετέρα, sondern ὁ καιρὸς ὁ ἐμός und ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος. Eine andere Bedeutung wird hier durch ein anderes Wort ausgedrückt. Denn es dürfte sich empfehlen, mit Power, Pölzl-Innitzer, Belser, Zahn gegen Schanz und teilweise gegen Tillmann und Lagrange καιρός als den Zeitpunkt für das aufzufassen, wozu die „Brüder" Jesu den Herrn aufgefordert hatten: sich in Jerusalem rückhaltlos durch Wunder zu offenbaren. Das geschah, dem Johannesevangelium entsprechend, erst durch die Heilung des Blindgeborenen (c. 9) und die Auferweckung des Lazarus (c. 11). Daß zwischen diesem καιρός, namentlich der Totenerweckung einerseits und dem Todesleiden andrerseits ein enger Zusammenhang besteht, ist für den Sinn von καιρός belanglos.

mehrfach von „der Stunde Jesu" spricht. — Diese Zusammenhänge werden sich kaum als irrig erweisen lassen: Jo 2,4 hat ein volles Anrecht darauf, wie 7,30 und 8,20 und die späteren ὥρα-Stellen verstanden zu werden.

Dazu kommt noch der Umstand, daß das οὔπω in 2,4 ebensogut wie in 7,30 und 8,20 einen direkten Hinweis auf die zweite Stellengruppe enthält, die von der Stunde Jesu als nunmehr gekommen reden.

Das einzige, was gegen diese Auffassung sprechen würde, wären Diskrepanzen, die so in Jo 2,4 und seinen engeren Zusammenhang hineingetragen würden, oder auch die Unmöglichkeit, mit dieser Deutung Schwierigkeiten zu lösen, die in 2,4 gelöst werden müssen. Solche Diskrepanzen und Schwierigkeiten dürften jedoch kaum namhaft gemacht werden können; denn wenn nicht alles täuscht, ist es gerade diese Auffassung von „seiner Stunde", die den Schlüssel zu den Schwierigkeiten des Textes bietet, wie im folgenden noch zu zeigen ist[1]).

Das bisherige Ergebnis ist dieses: „Meine Stunde" in Jo 2,4 bezeichnet zunächst nicht eine astronomisch festgelegte Zeit, sondern ein Jesus ausschließlich eigenes Tun oder Erleben, in dem seine Stellung im göttlichen Heilsplan in vollendeter Weise zur Geltung oder Auswirkung kommt. Für diese „Stunde" ist er gekommen (12,27); sie bildet seine eigentliche Lebensaufgabe, seines Lebens Höhe, alles andere ist nur Vorbereitung darauf.

Wenn wir näher zusehen, erkennen wir in dieser „Stunde Jesu" zwei für unser Denken recht disparate Elemente: das Leiden und die Verherrlichung. Daß Jesu Todesleiden gemeint ist, ergibt sich

---

[1]) Bartmann stellt zuerst fest, daß „seine Stunde", die vom Vater festgesetzte Zeit bedeute. Da dies ein beherrschender Gesichtspunkt im Leben Jesu war, so „wundert es uns deshalb auch gar nicht, wenn gerade im Johannesevangelium so oft Zeit und Stunde betont wird, in die sich Christus zu schicken hat" (a. a. O. 81). Dann illustriert er das an acht bis zehn Beispielen, worunter auch Jo 7,6—8 erscheint. — Daß die „Stunde Jesu" eingeordnet ist in die göttlichen Heilsbeschlüsse, ist ohne weiteres klar. Was die von Bartmann angeführten ὥρα-Stellen aber beweisen sollten und nicht beweisen, ist dies, daß ὥρα der oder ein spezifischer Ausdruck ist für die Zeit, die der Vater festgesetzt hat, daß an dieser Zeitbestimmung gerade diese Rücksicht ausgedrückt werden soll. Nie steht ἡ ὥρα αὐτοῦ in unmittelbarem Zusammenhang mit Gedankenreihen, in denen der Begriff τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος αὐτόν oder ein ähnlicher dominierte; in 5,25.28 ist nicht die Rede von „seiner" Stunde. — Damit stimmt völlig überein, daß auch in 2,11 das Wunder gar nicht mit dem göttlichen Willen in Zusammenhang gebracht wird.

unmittelbar aus 7,30; 8,20; 12,27 und aus 13,1 im Zusammenhang mit den folgenden Kapiteln; die Verherrlichung ist mit dem Begriff „seiner Stunde" verbunden in 12,23: ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und in 17,1. Beide Elemente faßt 13,1 zusammen: „Als Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt hinüberzugehen zum Vater. . . ." Aus dem Umstand, daß beide Termini angegeben werden, *a quo* und *ad quem*, ergibt sich, daß der Evangelist sowohl das Todesleiden wie auch Auferstehung und Himmelfahrt als die eine Verherrlichung Jesu, zusammenfaßt in den Gesamtbegriff des Hingangs zum Vater. Der Hingang zum Vater bildet den Inhalt der „Stunde Jesu". Diese „Stunde" des Hingangs zum Vater teilt Jesus mit keinem andern; in ihr erreicht seine Sendung und Natur als des Gottmessias ihren Höhepunkt; sie bildet recht eigentlich das Ziel seines Kommens in die Welt, den Endpunkt für all sein Tun. Alles, was Jesus vorher im öffentlichen Wirken getan hatte, war, wenn auch nach Gottes Heilsplan notwendig, so doch nur wie eine Vorbereitung und Vorstufe zur großen Messiastat, zum menschheitserlösenden Hingang zum Vater.

C. „Meine Stunde" im engeren Zusammenhang. — Ehe wir weiterfahren in der Erklärung von Jo 2,1—11, ist die für ἡ ὥρα μου gewonnene Deutung in ihrem Zusammenhang mit den bereits behandelten Ausdrücken zu betrachten.

1. Τί ἐμοὶ καὶ σοί; Diese rhetorische Frage enthält nach der vorausgehenden Untersuchung ein in weiterem Umfang gültiges Prinzip, aus dem hervorgeht, daß Jesus auf Marias Bitte nicht eingehen kann. Dieses Prinzip ist insofern durch γύναι näher bestimmt, als es eine Sphäre betrifft, die jenseits des (natürlichen) Mutter - Sohnes - Verhältnisses liegt.

„Noch ist meine Stunde nicht da" gibt den Grund an, weshalb Jesus dieses Prinzip zur Geltung bringt. Bezüglich der begründenden Funktion als solcher besteht wohl kaum eine Meinungsverschiedenheit. Diese Begründung hellt nun ihrerseits das Prinzip noch mehr auf: Jesus hat deshalb mit Maria nichts zu schaffen, weil seine Stunde noch nicht da ist. Auch von dieser Seite her ergibt sich also, daß er von einer prinzipiellen Trennung zwischen sich und seiner Mutter spricht. Sie betrifft nicht nur die vorgebrachte Bitte Marias, sondern dauert so lange, bis seine Stunde gekommen ist. Wozu würde Jesus sonst sagen, seine Stunde sei „noch nicht" da? Ist diese Stunde angebrochen, so wird Jesus seiner Mutter nicht mehr antworten können: Was habe ich mit dir zu schaffen? Vielmehr wird dann in was immer für einem Sinn jenes Verhältnis

zwischen Maria und Jesus zur Geltung kommen, das für den Augenblick außer Kraft gesetzt ist[1]).

Jesus unterscheidet demnach zwei Stadien seines Lebens, zu dem der Evangelist implicite ein drittes fügt. Dieses dritte, um damit zu beginnen, ist das Familienverhältnis, aus dem heraus Maria in ihrem mütterlichen Empfinden dem Sohn die Bitte vorgetragen hatte. Dieses Stadium des Lebens Jesu ist vorüber; ein zweites Stadium ist angebrochen, in welchem dieses Mutter - Sohn - Verhältnis nicht mehr zur Geltung kommen kann. Es ist dies die Zeit des öffentlichen Messiaswirkens Jesu. Aber nicht des Messiaswirkens schlechthin, sondern nur das Stadium der messianischen Lehrtätigkeit; die Wunder sind dabei der Lehre dienstbar. Auf dieses Stadium folgt als drittes „seine Stunde". Dieses dritte Stadium ist nicht nur messianisch wie das zweite, sondern bildet den Höhepunkt seiner messianischen Aufgabe. Es wird durch das zweite vorbereitet und angebahnt, ragt aber darüber wesentlich hinaus, so wesentlich wie die formelle Erlösung und Erschließung des Zugangs zum Vater über das Lehren hinausragt. Dieses Stadium umschließt seiner Natur nach nicht nur ein Stück Erdendasein Jesu, sondern auch seine himmlische Verherrlichung. Mit dem Anbruch dieses Stadiums, oder doch sicher in diesem Stadium wird das für das zweite außer Wirksamkeit gesetzte Mutter - Sohn - Verhältnis zwischen Jesus und Maria erneut zur Geltung kommen in einer Art und Weise, wie sie der Natur des dritten Stadiums, also der „Stunde Jesu", entspricht.

Aus dieser Gesamtauffassung des Lebens und Wirkens Jesu auf Grund des Johannesevangeliums folgt, daß das Prinzip: Was habe ich mit dir zu schaffen? nicht schlechthin als „Zurückweisung jedes Eingriffes in Jesu messianisches Werk" zu erklären ist, sondern nur als Ablehnung jedes Einflusses der Mutter in der Periode seiner öffentlichen Lehrtätigkeit[2]). Zu eng aber faßt man diese Tätigkeit, wenn man sie auf Lehren und Wunderwirken einschränkt.

---

[1]) Ganz unverständlich ist es, wie Rottmanner a. a. O. 222 die Funktion des οὔπω völlig übersehen und die darin verheißene Stunde der Gemeinschaft Marias mit Jesus als „überfromme Idee" abtun konnte. Man wird nichts überfromm heißen, was im Text begründet ist!

[2]) Diese Ablehnung sollte man nicht nur von einem, etwas allzu einseitigen Interesse für Maria aus bewerten, sondern auch vom Standpunkt Jesu aus. Wie hoch erhaben war sein messianisches Wirken, wenn nicht einmal seine reinste Mutter trotz ihrer Gnadenprivilegien ermächtigt war, ohne besondere neue Berufung daran wie immer teilzunehmen. Freilich wird eine derartige Bewertung dort kaum möglich sein, wo man die gottmenschliche Messiaswürde Jesu, sein Offenbaren der göttlichen Geheimnisse und sein Wunderwirken als Selbstverständlichkeiten hinnimmt.

Es dürfte den evangelischen Berichten viel eher entsprechen, die gesamten Lebensäußerungen dieses Stadiums in die Sphäre des messianischen Wirkens einzubeziehen. Sicher gehört hierher das Umherziehen von Ort zu Ort[1]), ebenso aber auch die Sorge um die Notwendigkeiten des Lebens, um Wohnung[2]), Nahrung, Kleidung[3]), Steuern und Abgaben[4]). Das Leben Jesu dieser Periode gehört also als Ganzes in den messianischen Bereich. Darum war Jesus „seit dem Antritt dieses (messianischen) Amtes auch seiner menschlichen Natur nach Maria nicht mehr untertan", wie Schanz[5]) mit Berufung auf Gregor von Nyssa und Bernhard treffend sagt.

Das ist nicht ohne Bedeutung für die Beurteilung der Bitte Marias. Es ist darnach gar nicht notwendig, Jo 2,3 als Wunderbitte aufzufassen, um die ablehnende Antwort Jesu zu begreifen. Wenn all sein Tun der Sphäre des Familienhaften entrückt und ins Messianische erhoben war, so konnte er von seiner Mutter auch eine rein natürlich verstandene Bitte nicht entgegennehmen. Man kann also zu Gunsten einer Wunderbitte nicht geltend machen, die Antwort Jesu setze eine solche voraus.

Mit dieser Haltung Jesu seiner Mutter gegenüber steht sein sonstiges Betragen gegen sie zur Zeit seines öffentlichen Wirkens im Einklang. Nach Mk 3,31—35 Par.[6]) kamen Maria und Jesu „Brüder", um mit ihm zu sprechen — so viel man erkennen kann, ein rein natürlicher Zweck. Als Jesus davon hörte, sprach er: „Wer ist meine Mutter? Wer sind meine Brüder? Jeder, der den Willen meines Vaters tut . . ." Wiederum ließ er sich von seiner Mutter zu keiner Handlung bestimmen; er sah gänzlich von ihr ab, ganz wie es seinem Prinzip entsprach: Was habe ich mit dir zu schaffen?

Nach Lk 11,27 f. pries eine Frau aus dem Volke Jesus in echt orientalischer Art, indem sie seine Mutter seligpries. Jesus ging offensichtlich auf dieses Lob nicht ein, sondern überbot es durch das Lob des Glaubens an ihn[7]). Die Größe, die seiner Mutter zukam aus ihrer natürlichen Verbindung mit ihm, bedeutete nichts im Vergleich zur Größe, die der demütig Glaubende durch diesen

[1]) Mt 4,23; 9,35.

[2]) Mt 8,20.

[3]) Beachte die angenommenen Einladungen, die empfangenen Almosen, den Hunger der Jünger Mt 12,1.

[4]) Mt 17,24—27.

[5]) A. a. O. 146.

[6]) Mk 3,21 ist nicht mit 31—35 zu verbinden. Vgl. Dausch zu Mt 12, 46—50.

[7]) μενοῦν, auf dem Hintergrund des adversativen δέ, führt eine den Zuhörer überraschende Steigerung ein, wie auch das *quinimmo* der Vulgata. Die Steigerung besteht im Übergang aus dem natürlichen Gebiet ins übernatürliche der Offenbarung. Daher dürfte mit Rösch zu übersetzen sein: „Viel mehr noch sind selig . . ."

Anschluß an Jesus gewinnt. Damit sprach Jesus seiner Mutter nichts ab, weder hier noch Mk 3,31—35; wohl aber bestätigte er beiderorts seinen Grundsatz: was habe ich mit dir zu schaffen? Die natürlichen Bande ihrer Mutterschaft kamen während der Periode seiner öffentlichen Messiastätigkeit nicht in Betracht.

2. Was habe ich mit dir zu schaffen, „Frau"? Die negative Funktion dieser Anrede besteht, wie gezeigt, darin, daß sie den Muttersnamen verdrängt. Nunmehr läßt sich aber etwas über den positiven Inhalt der Anrede erschließen. Mit der hier ermittelten Bedeutung von „seiner Stunde" ist gegeben, daß dies ein Ausdruck von großer Feierlichkeit war. Man denke nur an die Gefühle, die jedesmal in Jesus rege wurden, sooft er „seiner Stunde" gedachte, und mit welcher Feierlichkeit seine Worte 12,23.27 und 17,1 erklangen; ebenso ist Jo 13,1 sicher eine äußerst feierliche Wendung. Kam überhaupt allem Messianischen Feierlichkeit und Ernst zu, so umsomehr jedem Wort über den Höhepunkt der messianischen Aufgabe. Damit harmoniert nun durchaus das Grundsätzliche, Prinzipielle in Jo 2,4a: was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? War auch der Ton nicht verletzend und rücksichtslos, so war er doch von ernster Feierlichkeit. Daran hatte die Anrede selbstverständlich teil. „Frau" war ein feierlicher Ausdruck, wie Lagrange richtig bemerkt.

Damit ist indes noch nicht das Letzte gesagt. Wie aus „seiner Stunde" geschlossen werden muß, daß die erste Frage: was habe ich mit dir zu schaffen? messianischen Inhaltes ist, d. h. Berechtigung und positiven Inhalt aus der Messiaswürde Jesu erhält, so gilt dies auch von der Anrede „Frau", die, wie gesagt, stilistisch und inhaltlich mit der grundsätzlichen Frage aufs engste verbunden ist. „Frau" hat also ebenfalls messianisches Gepräge. In der messianischen Würde Jesu ist der Grund dafür zu suchen, daß Jesus gerade diesen Ausdruck gewählt hat, nachdem „Mutter" nicht in Frage kommen konnte.

Wie berechtigt dieser Schluß ist, zeigen andere Anredeformen, die Jesus in feierlich messianischer Rede angewandt hat. Was ich hierüber andernorts geschrieben habe[1]), wäre hier noch dadurch zu ergänzen, daß die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" ebenso ungebräuchlich war wie die Anreden „Jüngling" usw.[2]). Auch „Frau" wurde mindestens Jo 4,21 (Samaritanerin), Mt 15,28 (Kananäerin), Lk 13,12 (gekrümmte Frau) in hochmessianischer Rede verwendet. Jo 20,15 (Maria Magdalene) läßt sich ebenfalls an die messianischen Worte anreihen; Jo 19,26 ist im eben zitierten Aufsatz behandelt.

[1]) P. Gächter, Die geistige Mutterschaft Marias, ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19,26 f.: Zeitsch. f. kath. Theol. 47 (1923) 415 f.

[2]) Es ist zu beachten, daß Strack-Billerbeck keine Parallelen zu diesen Anreden beibringt.

Diese Parallelen erhärten den Schluß, daß „Frau" Jo 2,4 messianischen Inhaltes ist. K. Weiß und Durand haben also recht, wenn sie in dieser Anrede eine Auszeichnung für Maria sehen. Worin diese letzlich liegt, in wiefern sich die Anrede der Mutter mit „Frau" noch abhebt von den andern messianischen Anredeformen, läßt sich erst erkennen, wenn der Rest der Perikope erklärt ist.

V. Marias Wort an die Diener

Marias Weisung an die Dienerschaft kam bereits insofern zur Sprache, als darin ein Fingerzeig liegt, daß Maria nicht um ein Wunder gebeten hat. Nun handelt es sich darum zu untersuchen, wie Maria die Antwort Jesu aufgefaßt hat; ihre Gedanken müssen sich wenigstens irgendwie aus ihrer Sprech- und Handlungsweise erkennen lassen. — Unmöglich kann sie in der Antwort ein glattes Nein gehört haben; sonst wäre das Wort an die Diener unterblieben. Andrerseits hat die Exegese der Antwort Jesu gezeigt, daß Jesus seiner Mutter gegenüber einen negativen Grundsatz zur Geltung gebracht hat, der unter den betreffenden Umständen dem Abschlagen der Bitte gleichkam. Hat sich also Maria getäuscht?

Es ist etwas auffallend, wie wenig Aufmerksamkeit man dem Wortlaut der Weisung Marias zu schenken pflegt; und doch liegt in ihm die Lösung.

Die einwandfreie Lesart lautet: ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε. Wir haben einen konditionalen Relativsatz vor uns, der von den Regeln der gewöhnlichen Bedingungssätze regiert wird[1]). Im klassischen Gebrauch drückt dieses ὅ τι ἄν (gleichbedeutend einem ἐάν τι) mit dem Conj. praes. aus, was man erwartet, was oft eintritt, einen eventuellen Fall. Diese Bedeutung behält auch das Griechisch der späteren, also neutestamentlichen Zeit bei, jedoch nicht mehr rein. Die Bedeutungsmöglichkeit der „eventuellen" Form ist insofern bereichert, die alte Regel also insofern erweicht worden, als der Fall der reinen Möglichkeit (potentialer Fall), gebildet durch εἰ mit Optativ, schon fast außer Gebrauch gekommen war und seine Funktion teilweise der Form des „eventuellen" Falles abgetreten hatte. Somit kann im N. T. durch ἐάν mit Konjunktiv auch eine bloße Möglichkeit ausgedrückt werden, sowie selbstredend alle Zwischenstufen von bloßer Möglichkeit bis zu hoher Wahrscheinlichkeit und fester Erwartung, sofern letztere immerhin noch mit einem Fehlschlagen der Hoffnung rechnet. In Mt 8,2: ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι, kommt eine starke Hoffnung zum Ausdruck; in 1 Kor 7,28: ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες, handelt es sich um die bloße praktische Möglichkeit, die leicht zur Wirklichkeit werden kann; doch fehlt das subjektive Moment der Erwartung.

[1]) Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[5] (1921) § 380; F.-M. Abel, Grammaire du Grec Biblique (1927) 292 f. 289.

Für Jo 2,5 ergibt sich, daß man nicht gut übersetzt: „Tut, was er euch sagt!" (Rösch) — die Form ist zu absolut; besser ist die Fassung: „Was er euch etwa sagt, das tut" (Menge). Der Vordersatz enthält zwei Gedanken: die Möglichkeit und Erwartung, daß Jesus etwas anordnen werde, und daß der Inhalt dieser Anordnung der oder jener sein kann. Man könnte das Wort also umschreiben: Falls er euch etwas sagt — was immer es sei — das tut!

Damit ist ein gewisser Einblick in die Gedankenwelt Marias ermöglicht. Wir ersehen aus der Form dieses Wortes, daß Maria ein festes unzweifelhaftes Ja aus Jesu Antwort nicht herausgehört hat; sonst wäre ihre reservierte Redeweise nicht erklärlich. Sie rechnete offensichtlich auch mit der Möglichkeit, daß Jesus den Dienern nichts sagen werde, erhoffte aber das Gegenteil. Dazu ließ Jesu Antwort, so wie sie Maria im Augenblick verstand, die Möglichkeit offen. Daß er helfen werde, schien ihr nicht nur möglich, denkbar, sondern wahrscheinlicher als das Gegenteil. Nur unter dieser Voraussetzung konnte Maria so zu den Dienern sprechen. Damit ist freilich auch gesagt, daß sie ihren Sohn gerade in bezug auf den messianischen Hauptgedanken und den sich daraus ergebenden negativen Grundsatz für sein Verhalten gegen sie nicht oder doch nur sehr unvollkommen verstanden hat. Wohl erkannte sie, wie man annehmen darf, daß sich Jesus nunmehr als in einer zur früheren ganz verschiedenen Lebenslage versetzt erachte, weswegen er sie nicht mehr Mutter nennen wollte; aber Näheres scheint ihr einstweilen verborgen geblieben zu sein. Jesus hatte ihr, wie später so manchen anderen, eine rätselhafte Antwort gegeben[1]).

Es muß mit aller Entschiedenheit betont werden, daß man Marias Ehre in keiner Weise schmälert, wenn man ihr ein solches Nichtverstehen zuschreibt[2]). Die Heilige Schrift tut dies selbst anläßlich der Begebenheit mit dem Zwölfjährigen im Tempel Lk 2, 41—52. Da antwortet Jesus auf die Klage des Mutterherzens: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" — „Und sie (Maria und Josef) verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen gesprochen hatte". Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Wie in

[1]) Jo 2,18 f.; 3,14; 7,33 f. 37 f.; 8,21; 13,8—10. 33—37; 14,1—10.

[2]) A. Schäfer sagt bezüglich der „Stunde", so wie er sie verstand: „Daß Maria damals in Kana in diesem Sinne die Worte Jesu verstanden habe, anzunehmen, ist nicht notwendig, ja wohl sogar verfehlt, da es der Vorsehung gefallen hatte, sie über die Beziehung des Tempels (wo die erste Wunderoffenbarung zur vom Vater festgesetzten Stunde erfolgen sollte) zu ihrem Sohne noch in einer Unkenntnis zu lassen" (Die Gottesmutter 230). Vgl. Das Wort Newman's unten S. 401.

Jo 2,4 handelte es sich auch da um die messianische Stellung Jesu. Er konnte seiner Mutter deswegen in solcher Form antworten, weil ihr die logischen Voraussetzungen gegeben waren, um sein Tun zu verstehen; sowohl Maria wie Josef hatten aus Engelsmund erfahren, daß er, vom Hl. Geist empfangen, der gottgesandte Messias sei. Als solcher mußte er wissen, was er nach Gottes Willen zu tun und zu lassen hatte. Aber beiden Eltern gebrach es an den psychologischen Voraussetzungen, die erforderlich waren, um aus den geoffenbarten Wahrheiten die logischen Folgerungen zu ziehen, diese Wahrheiten also auf den vorliegenden Fall anzuwenden; darum verstanden sie weder das Tun des Knaben noch seine Antwort. Wenn es somit in diesem Fall keine Makel für Maria bedeutet, ihren Sohn nicht verstanden zu haben, dann auch nicht bezüglich der Antwort in Kana. — Der Lukasbericht fügt noch hinzu, Jesus sei seinen Eltern untertan gewesen. Das wird im Zusammenhang mit der aufleuchtenden Selbstoffenbarung im Tempel dahin zu verstehen sein, daß sich im weiteren Verlauf seines Familienlebens in Nazareth etwas Ähnliches nicht mehr ereignet hat, also auch nichts, was Maria im Verständnis der nie vergessenen Antwort ihres Kindes wesentlich weitergebracht hätte. Das ist Grund genug anzunehmen, daß es ihr auch in Kana an den psychologischen Voraussetzungen gebrach, Jesu Antwort voll zu würdigen.

Ja wir sehen Maria auch später noch in einem gewissen Dunkel wandeln. Sie hätte den Mk 3,31—35 erzählten Schritt nicht unternommen, wenn sie schon in jenes Geheimnis der messianischen Tätigkeit Jesu eingedrungen wäre, das er in Kana angedeutet hatte. Schanz[1]) verdient daher unsere Zustimmung, wenn er über Maria in Kana urteilt: „Maria konnte noch nicht die volle Einsicht in diese göttliche Ökonomie haben"; doch ist sie „später in die Geheimnisse des Erlöserwerks eingeweiht worden". Dies letztere geschah in der Hauptsache wohl dadurch, daß sie ihre Erlebnisse von früher und von Kana immer wieder überdachte und im Lichte neuer Erlebnisse und Erkenntnisse erwog, bis sie mit vollem Verständnis für ihren Sohn in die Stunde des Kreuzes eintreten konnte.

Daß für diese innere Entwicklung Marias die Antwort zu Kana von hoher Bedeutung war, läßt sich unschwer erkennen. Kana bereitete ihr teilweise eine schmerzvolle Überraschung: durch die Vorenthaltung des Mutternamens, durch die fremdartige Anrede „Frau", durch die sachlich so scharf formulierte Frage: „Was habe ich mit dir zu schaffen?" Je mehr dies Maria schmerzte, um so tiefer grub es sich in ihre Seele, um so nachhaltiger wirkte es auf die allmähliche Ausgestaltung ihrer Erkenntnis vom messianischen Werk. Auch hier also ist Schanz[2]) auf dem rechten Weg, wenn er von der „schmerzlichen Schule"

[1]) A. a. O. 146 f. [2]) A. a. O. 146.

spricht, die Maria durchzumachen hatte, und „in welcher sie die schwersten Proben der mütterlichen Liebe ablegen sollte". Nur dürfte es entsprechender sein, in Kana von einer Fortdauer und Verschärfung als vom Beginn dieser „Schule" zu sprechen.

Wie kam nun Maria dazu, auf Hilfe vonseiten Jesu zu hoffen? Wir verbinden diese Frage mit einer andern: Läuft das, was wir Maria beigelegt haben, nicht auf einen ihrer unwürdigen Irrtum hinaus? Die Antwort ist nicht fernliegend. Nichtverstehen und Mißverstehen sind zweierlei. Nachdem Maria ihre Weisung an die Diener mit so bemerkenswerter Zurückhaltung formuliert hat, dürfen wir diese Unterscheidung sicher auf sie anwenden. War ihr auch der ablehnende Ton nicht verborgen geblieben, so hatte sie doch auch verheißungsvolle Worte über die Zukunft gehört. Wann würde sie eintreten? Dachte Jesus doch daran, bald zu helfen? Langjährige und mannigfaltige Erfahrungen hatten zudem in Maria die Überzeugung großgezogen, daß ihr Sohn ein stets hilfsbereites, erbarmungsvolles Herz habe. Auch wußte sie auf Grund tausendfacher Erlebnisse, wie wenig es ihrerseits bedurfte, um etwas von ihm zu erlangen; daher nur der leise Hinweis auf die Verlegenheit der Brautleute, keine formelle Bitte; der leise Hinweis würde vollauf genügen. Diese tief verankerten Erkenntnisse Marias wurden durch die negativen Elemente in Jesu Antwort wohl in ihrer Auswirkung etwas gehemmt, aber kaum ganz außer Spiel gesetzt; dazu hätte es des vollen Verständnisses seiner Antwort bedurft. Die positiven Elemente, die Maria in seiner Antwort vernahm, wogen die negativen teilweise auf, verschafften also ihrer allgemeinen Einschätzung der Güte Jesu Spielraum genug zur Weisung an die Diener. All das spielte sich ab, ohne daß Maria zu einem Mißverständnis verleitet wurde; ein solches wäre nur dann anzunehmen, wenn der Konditionalsatz in absoluter Form und nicht mit dieser feinen Zurückhaltung ausgesprochen worden wäre. Die positiven Elemente in der Antwort Jesu, zusammen mit der früheren Erfahrung von der Hilfsbereitschaft Jesu, reichten aus, an die Möglichkeit sofortiger Hilfe zu glauben und sie zu erhoffen. Mehr folgerte Maria nicht, mehr drückt ihr Wort an die Diener nicht aus; sie verstieg sich nicht zu einer untrüglichen Erwartung.

Man könnte allerdings einwenden, daß eine solche sachgemäße Zurückhaltung den Wert einer theoretischen Distinktion habe, im praktischen Leben aber kaum möglich sei. Jeder Mensch hätte an Marias Stelle Jesu Wort mißdeutet. Das mag man ruhig zugeben, und doch hält die Folgerung auf Maria nicht stand. Maria fehlte dasjenige, was in weitaus den meisten, wenn nicht allen Fällen die Grundlage von Mißverständnissen bildet: die Verbiegung der Natur, jene Folge der Erbschuld, die stets das Ich und alles, was irgendwie damit zusammenhängt, also ich-betont ist, in den Vordergrund schiebt. Von die-

ser Unordnung war Maria frei. Ihre unbefleckte Empfängnis hatte sie vor der allgemeinen Ichsucht, die ein wesentliches Element des *fomes peccati* ist, bewahrt. Ihr Nichtwissen und Nichtverstehen erzeugte in ihr nicht, wie sonst meistens, einen Irrtum.

Es steht also nichts im Wege, das Wort Marias an die Diener so zu nehmen wie es lautet. Trotz des negativen Sinnes der Antwort Jesu hatte Maria genügend Ursache zu hoffen, Jesus werde helfen, und dieser Hoffnung entsprechend gab sie in sehr zurückhaltender Weise den Dienern einen Wink.

VI. Die Bedeutung des Wunders für Maria

Jésus traf Anstalten zur wunderbaren Abhilfe, indem er sich an die Diener wandte, die auch seiner Aufforderung prompt nachkamen. Warum ging Jesus diesen Weg? Eine innere Nötigung dazu ist ausgeschlossen; es hätte ihm, so weit wir ihn kennen, sicher ebenso entsprochen, das Wunder ohne Inanspruchnahme der Diener zu wirken. Der einzige Grund für sein Vorgehen, den wir erkennen können, ist dieser: Jesus wandte sich an die Diener mit Rücksicht auf Maria; er wollte nach der Absicht seiner Mutter handeln und diese irgendwie nach außen kundgeben. Sie hatte die Diener vorbereitet, er bediente sich dieser nun schon in Bereitschaft stehenden Diener. Jesus hat also eingelenkt in den Weg, auf dem ihn seine Mutter vorangegangen war. Das ist auch der unmittelbare Eindruck, den man hat, wenn man Jo 2,5—7 zusammenhängend liest; αὐτούς in v. 7 weist über v. 6 unmittelbar auf v. 5 zurück. Also hat Jesus die Bitte seiner Mutter erhört und das Wunder ihretwegen gewirkt; nur diese, nicht aber die gegenteilige Auffassung wird den Andeutungen des Textes gerecht. Maria ist somit durch ihre Bitte die moralische Ursache des Wunders geworden. Die allgemeine Überzeugung der Gläubigen über diesen Punkt besteht durchaus zurecht[1]).

Das Wunder hat nun allerdings mit „seiner Stunde" unmittelbar nichts zu schaffen. Jesu „Stunde" bildet das dritte Stadium seines Lebens, das Wunder gehört an den Anfang des zweiten. Demnach bildete „seine Stunde" jedenfalls direkt kein Hindernis, das Wunder zu wirken, es jetzt oder später zu vollbringen. — Anders liegt das Verhältnis des Wunders zum Grundsatz, der in „Was habe ich mit dir zu schaffen?" ausgesprochen ist. Nach diesem

[1]) Damit soll durchaus nicht der Vorwurf des Unkatholischen gegen jene erhoben werden, die gegenteiliger Ansicht sind. So ausgeprägt ist in diesem Punkte der *consensus populi* nicht. Immerhin besteht aber ein solcher und darf eine gewisse Berücksichtigung verlangen.

Prinzip konnte Jesus im zweiten Stadium seines Messiaswirkens keinen Einfluß vonseiten seiner Mutter zulassen; das Wunder, auf Bitten Marias gewirkt, bedeutete aber gerade einen Einfluß Marias auf sein messianisches Tun. Wir haben es also hier mit einer Ausnahme vom Grundsatz zu tun. Nicht das Wunder als solches ist eine Ausnahme, auch nicht daß es gerade jetzt geschah und nicht später; es ist an sich kein Ausnahmewunder. Wohl aber haben wir eine Ausnahmeerhörung. Bartmann[1]) freilich stellt den Satz auf: „Es gibt im messianischen Wirken Christi keine Ausnahmen." Selbstverständlich hat Jesus nie dem Wohlgefallen des Vaters zuwider gehandelt. Allein wenn man die evangelischen Erzählungen auf gewisse Einzelprinzipien seines Handelns hin durchmustert, wird man doch zur Auffassung gedrängt, daß Jesus sogar mehr als nur einmal Ausnahmen von solchen Prinzipien gemacht hat.

Ein solches messianisches Prinzip war: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt 15,24). Darum gab er auch den Aposteln auf ihre erste Missionsreise die Weisung mit: „Den Weg der Heiden gehet nicht, und in eine Stadt der Samaritaner tretet nicht ein, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel!" (Mt 10,5 f.). Trotz alledem erfuhren doch dann und wann Nichtisraeliten seine Wundermacht und hörten seine Frohbotschaft. So heilte Jesus den Knecht des heidnischen Hauptmannes von Kapharnaum (Mt 8,5—13; vgl. Lk 7,5); die Dämonenaustreibung im Gebiet von Gerasa geschah an einem Heiden (Mk 5,19 f.); aus Jo 4,10 ff. erfahren wir, daß Jesus auf samaritanischem Boden unter Samaritanern geistige Ernte gehalten hat. Alles das waren doch gewiß Ausnahmen von dem zuvor genannten Prinzip, und dieses Prinzip war der Ausfluß des Väterlichen Willens für Jesus.

Diese Handlungsweise Jesu läßt erkennen, daß der himmlische Vater es seinem menschgewordenen Sohne freigestellt hatte, unter Umständen Ausnahmen von gewissen praktischen Richtlinien seines messianischen Wirkens eintreten zu lassen. Wenn man Jesu Machtvollkommenheiten noch weiter prüft, namentlich im Licht von Aussagen wie Jo 5,21.26.27, so wird man geneigt sein, den väterlichen Willen bezüglich seines Handelns so aufzufassen, daß es dem menschlichen Willen des Herrn freistand, ein Wunder zu wirken oder nicht, es früher oder später anzusetzen. Es stand Jesus wohl überhaupt zu, die messianische Tätigkeit unbeschadet gewisser Grundsätze nach eigenem Ermessen den jeweiligen Umständen anzupassen.

Das treffendste Beispiel einer Ausnahme bietet aber ohne Zweifel Jesu Vorgehen bei der Bitte der Kananäerin im Phöni-

[1]) Jesus als Gegner des Marienkultus? 82.

zischen (Mt 15,21—28). Den durch ihr Bittgeschrei belästigten Aposteln gab der Herr zur Antwort: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" — unter diesen Umständen wirksam als negatives Prinzip. Auf diese Weise schlug Jesus indirekt die Bitte der Frau ab. Aber ihr wiederholtes inständiges Flehen vermochte ihn, trotz dieses Prinzips, ihr zu willfahren; er machte also eine Ausnahme von dem unmittelbar zuvor genannten Grundsatz und gab nach einem großen Lob auf das gläubige Vertrauen der Frau ihrer Tochter aus der Ferne die Gesundheit wieder. Gerade dadurch, daß Jesus die Bitte zuerst nur indirekt abgeschlagen hat, indem er einen Grundsatz betonte, ist die Heilung deutlich als Ausnahmehandlung gekennzeichnet. Nach dem Grundsatz hätte sie unterbleiben müssen; der Grundsatz jedoch hörte trotz der gegenläufigen Handlung nicht auf, weiter in Kraft zu bestehen.

Geradeso verhält es sich mit dem Kanawunder. Unmittelbar vorher betont Jesus einen Grundsatz, kraft dessen er indirekt die Bitte der Mutter abschlägt. Dann wirkt er die Hilfe auf ihre Bitte, handelt also gegen seinen Grundsatz; aber dieser hört deswegen nicht auf, weiter richtunggebend zu sein für sein Wirken.

Die Episode mit der Kananäerin zeigt uns auch das Motiv, das Jesus wenigstens in jenem Fall vermochte, eine Ausnahme von seinem Grundsatz zu machen. Es war die lebendige, starke Hoffnung und das Vertrauen der Frau. Vielleicht dürfen wir Ähnliches beim Kanawunder annehmen. Marias Vertrauen auf die Güte ihres Sohnes wurde durch die Absage „Was habe ich mit dir zu schaffen?" nicht erschüttert; das Wort an die Diener war wie eine neue Bitte und ein neuer Beweis ihres Vertrauens in ihn, wenn auch gepaart mit Ergebung in alles, was Jesus für gut finden würde.

Daraus würde indes nicht folgen, daß Jesus Maria nur erhört hat als ein „gläubiges Weib", nicht als seine Mutter. Das ist schon oben als dem Texte nicht entsprechend dargetan worden. Außerdem war Marias Grundhaltung nach der Antwort Jesu dieselbe wie vorher: sie bat für die Notleidenden auf Grund ihrer Mutterwürde. Hätte sie freilich die Antwort Jesu ganz verstanden, so wäre diese nicht wohl möglich gewesen, dann wäre aber auch das Wort an die Diener unterblieben. Daß Maria als Mutter erhört worden ist, ergibt sich ferner aus der literarischen Stellung des Kanawunders im Ganzen des Johannesevangeliums, von der unten die Rede sein wird. Ebenso wird sich zeigen, daß Maria mit „Frau" nicht als bloßes Weib bezeichnet wurde, wie Jesus diese Anrede vielleicht sonst gebraucht hat. Maria ist als Mutter Jesu die Ursache des Wunders gewesen.

Welchen Sinn hatte diese Ausnahmeerhörung? Johannes sagt nichts über die unmittelbare Wirkung des Wunders auf die Anwesenden. Aber aus v. 11, dessen Gestaltung aus späterer Reflexion stammt, läßt sich noch herauslesen, daß das Wunder gewal-

tiges Staunen hervorgerufen hat, vermischt mit religiöser Scheu vor Jesus: „Er enthüllte seine Herrlichkeit". Von diesen Empfindungen dürfen wir Maria nicht ausnehmen, Wunder müßten ihr denn vorgekommen sein wie's tägliche Brot, was nach dem eingangs Gesagten sicher nicht zutraf; ihr Sinnen stand ebensowenig auf Wunder wie das der übrigen. Daher muß auch sie von großer Überraschung ergriffen worden sein. Sie hatte nur an natürliche Abhilfe gedacht und war nun, ohne es zu ahnen, zur Ursache eines gewaltigen Wunders geworden. In dieser Überraschung lag eine weise Pädagogik Jesu. Sie mußte für Maria, mehr noch als der Schmerz, den ihr Jesu Antwort verursacht hatte, zum Anlaß werden, daß sich alles und jedes Geschehen in Kana unauslöschlich ihrem Geiste einprägte. Ferner bedeutete diese Überraschung den ersten Schritt zum tieferen Verständnis der Antwort Jesu. Solche Handlungen von ihm zu verlangen hatte sie freilich kein Recht, wenngleich sie seine Mutter war und ihn wunderbar empfangen hatte. Sie erkannte nun in neuem Lichte, was sie wohl schon seit der Trennung Jesu wußte, daß ein ganz neues Stadium seines Lebens angebrochen war. Das Wunder half ihr das Wesen dieser neuen Lebensepoche zu erfassen und auch zu begreifen, weshalb er ihr hatte antworten können: „Was habe ich mit dir zu schaffen?" Daß also Jesus die Bitte seiner Mutter ausnahmsweise erhört hat und zwar mit einem Wunder, war in Hinsicht auf seine Mutter Maria eine machtvolle und zugleich feinsinnige Tat seiner Erziehungsweisheit.

Diese seine Weisheit gab sich noch in einem andern Punkte zu erkennen. Daß er die Bitte Marias mit einem Wunder überbot, gab ihr einerseits zu verstehen, auf welcher Höhe sich Jesus fortab bewegte; sie ward des Abstandes inne zwischen seiner messianischen Tätigkeit und ihr selbst. Andrerseits aber bildete die Erhörung ihrer natürlich verstandenen Bitte mit einem Wunder eine Vorbereitung auf ihre Stellung, die ihr in „seiner Stunde" zugedacht war. Sie mußte im Verlauf der Zeit erkennen, daß „seine Stunde" an messianischer Höhe um nichts hinter der Lehr- und Wundertätigkeit zurückstand, diese vielmehr übertraf. Nun hatte ihr Jesus für diese „Stunde" erneute Gemeinsamkeit des Handelns verheißen. Noch war seine Stunde nicht da und galt das trennende Gesetz; war sie aber einmal angebrochen, so hörte die Trennung auf. Das konnte aber unmöglich so geschehen, daß Jesus gleichsam von der Höhe seiner messianischen Aufgabe und Tätigkeit herabstieg zu ihr; „seine Stunde" bildete ja die Kulmination seiner messianischen Aufgabe. Diese zukünftige Gemeinsamkeit ließ sich also nur so herstellen, daß Maria zu jener Höhe emporgehoben wurde, die „seiner Stunde" eigen war. Darauf nun wollte Jesus seine

Mutter vorbereiten, wenn er ihre Bitte in Kana so ganz unerwartet mit einem Wunder beantwortete.

Vielleicht läßt sich sogar die Ausnahme noch etwas deutlicher charakterisieren. Eine Ausnahme war es, daß Jesus Maria hier erhörte. Daß er auf ihre Bitte, obschon von ihr unbeabsichtigt, ein Wunder wirkte, deutet darauf hin, daß er ihre Bitte ausnahmsweise in die messianische Sphäre erhoben hat. Er hat ihr ausnahmsweise und vorübergehend eine Funktion zugewiesen, die ihr erst in „seiner Stunde" dauernd zukommen sollte. Es war eine Vorwegnahme dieser ihrer späteren Stellung im messianischen Wirken; sie sollte daran später für immer fürbittend teilhaben. Bei der eingangs dieser Abhandlung gezeichneten Ideenlage Marias bestand keine Gefahr, daß sie diesen vorbereitenden Wink Jesu dahin verstehen würde, als sollte sie dann ständig um Wunder bitten. Sie war sehr wohl in der Lage, zu erkennen, daß das Wunder nur der Typus war für das übernatürliche, göttliche Messiaswirken, das in der Mitteilung geistiger Güter bestehen würde. An dieser Mitteilung sollte sie später durch ihre mütterliche Vermittlung und Fürbitte Anteil nehmen.

Es ist bereits gesagt worden, daß Maria im Augenblick des Wunders noch nicht jene Kenntnis besaß, die ein volles Verständnis der Worte Jesu, also auch seines Tuns ermöglichte. Hat Maria überhaupt dieses Verständnis je erlangt? Ein Blick auf Mk 3,31—35 lehrt, daß dies jedenfalls nicht so schnell der Fall war. Aber ein indirektes Zeugnis dafür, daß Maria später zum vollen Verständnis gelangt ist, dürfte vorliegen in der Anordnung des Johannesevangeliums, soweit darin der spätere Beschützer Marias von der Mutter Jesu spricht.

Johannes hebt nachdrücklich hervor, daß das Kanawunder das erste Wunder Jesu war. „So machte Jesus zu Kana in Galiläa den Anfang mit seinen Wundern"[1]). Dieses Wunder ist nach dem Evangelisten auf Bitten Marias gewirkt worden. Abermals führt er uns Maria vor am Ende des irdischen Lebens Jesu, unter dem Kreuz, Jo 19,25—27. Was haben diese beiden Ereignisse im Sinne des Evangelisten miteinander zu tun?

In beiden Erzählungen wird Maria ohne Namen als Mutter Jesu eingeführt; beidemal erscheint und verschwindet sie unvermittelt, ohne jede Beziehung zum Vorausgehenden und Nachfolgenden, also offenbar nur um der beiden Ereignisse willen. In beiden Ereignissen handelt es sich um Höhepunkte der messianischen Aufgabe Jesu, wenn auch in ungleichem Grade: Jo 2,1—11 berichtet die erste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu durch ein Wunder, Jo 19,25—27 steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Erlösertod. In beiden Fällen spricht

[1]) Jo 2,11 Rösch.

Jesus ein Wort voll messianischen Inhaltes zu seiner Mutter; beidemal redet er sie an, nicht mit „Mutter", sondern mit „Weib, Frau". Ein großer Unterschied aber liegt darin, daß Jesus im ersten Ereignis, in Kana, der Mutter eine Stellung im messianischen Wirken abspricht, während er ihr im zweiten eine solche zuerkennt — übrigens das einzige berichtete Wort Jesu an Maria von nur positivem Inhalt. Das erste Ereignis fällt in die Zeit seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, an den Anfang des zweiten Stadiums seines messianischen Wirkens; ausdrücklich bemerkt er, „seine Stunde" sei noch nicht da. Das zweite Ereignis dagegen ist in jene Erzählungsgruppe eingebettet, die der Evangelist mit der Bemerkung einleitet, Jesus habe gewußt, daß nunmehr „seine Stunde" gekommen sei (13,1). Diese Parallelität und Gegensätzlichkeit konnte dem Evangelisten unmöglich verborgen bleiben, um so weniger, als dies die einzigen Stellen sind, wo er in seinem Evangelium von Maria berichtet, um so weniger auch, als er durch das zweite Ereignis Maria nahekam wie niemand sonst. Den Niederschlag seiner Verehrung gegen sie und seiner Einsicht in ihre heilsökonomische Stellung finden wir in Offb 12.

Diese Sachverhalte sind zwingend für die Annahme, daß Johannes die beiden Perikopen mit vollem Bewußtsein ihres gegenseitigen Verhältnisses ausgewählt und an jene Stellen in seinem Evangelium gesetzt hat, wo wir sie heute lesen. Wir haben also im οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου eine Verheißung dessen zu sehen, was Jo 19,25—27 als verwirklicht zeigt. Hier aber offenbart Jesus in seiner Mutter eine alle Gläubigen umfassende geistige, messianische Mutterschaft, also eine hervorragende Stellung Marias in seinem eigenen messianischen Wirkungsbereich, gerade dasjenige, was er ihr in Kana für die Gegenwart abgesprochen, für die Zukunft verheißen hatte. Johannes hat demnach Kana und Kreuz als Anfang und Vollendung, als Verheißung und Verwirklichung erkannt. In Kana stand Maria am Anfang der messianischen Lehrtätigkeit ihres Sohnes; auf dem Weg einer Ausnahmserhörung beleuchtete Jesus ihre spätere Stellung in der Heilsökonomie. In dieser Stellung schaute dann der Evangelist Maria unter dem Kreuz, als die messianische Lehrtätigkeit Jesu abgelöst worden war von „seiner Stunde", als Jesus daran war, „aus dieser Welt hinüberzugehen zu seinem Vater". Niemand wird in Abrede stellen, daß eine derartige Auffassungsweise ganz der Höhenlage johanneischer Gedanken entspricht. — Von hier aus läßt sich ebenfalls kaum bezweifeln, daß Maria diese Auffassung mit Johannes geteilt hat, daß sie also in allmählichem Heranreifen die volle Tragweite des Ereignisses in Kana erfaßte, wenn auch diese Entwicklung wahrscheinlich erst nach dem Tode und der Auferstehung Jesu zum Abschluß gelangte.

Aus dieser inneren und äußeren Beziehung des Vorganges in Kana zum Ereignis unter dem Kreuz läßt sich endlich die positive Bedeutung der Anrede „Frau" schärfer fassen.

Am Kreuz bezeichnete Jesus damit seine Mutter als die Mutter des Messias, in der Gen 3,15 erfüllt war; er schrieb ihr damit im messianischen Reich eine analoge Stellung zu, wie sie Eva in der gesamten Menschheit zukam[1]). Diesen hochmessianischen Sinn dürfen wir auch auf Jo 2,4 anwenden. Ihn wollte Jesus wenigstens irgendwie andeuten, als er statt „Mutter" „Weib" sagte. Diese Anrede in Kana sollte Maria vorbereiten, die gleiche Anrede am Kreuz zu begreifen. Daß diese Bedeutung zunächst nicht erkennbar war, bildet keine Gegeninstanz gegen diesen Schluß; das obschwebende Dunkel in diesem wie in anderen Punkten mußten Maria bei ihrer Besinnlichkeit und Innerlichkeit um so mehr antreiben, alles in ihrem Herzen zu bewahren und zu überlegen. Es ist dies nicht die einzige Gelegenheit, bei der Jesus einen Samen der Erkenntnis ausstreute, von dem er wußte, daß er erst nach längerer Zeit Frucht tragen werde. Das Ereignis in Kana diente Maria ebenso zum Verständnis des Wortes am Kreuz Jo 19,26 f. wie dieses Maria befähigte, die Geheimnisse von Kana zu erfassen.

Man kann dagegen nicht einwenden, Jesus habe dadurch sich selbst widersprochen, daß er einerseits seiner Mutter mit „Weib" eine Stellung in der messianischen Ordnung zuwies, andrerseits eine absolute Trennung zwischen sich als Messias und ihr betonte. Die übernatürliche Mutterschaft Marias gründet in ihrer Gottesmutterwürde. Daher konnte sie schon vor Jo 19,26 „Weib" genannt werden, obgleich ihr diese ihre Stellung noch nicht formell zuerkannt war. „Weib" bezeichnete Maria als das, was sie später sein sollte auf Grund der Würde, die sie bereits besaß. Übrigens ist aus der obigen Ausführung ersichtlich, daß die Beziehungen zwischen Jo 2,1—11 und Jo 19,25—27 nicht von γύναι Jo 2,4 abhängen.

Es muß noch hingewiesen werden auf eine Eigenart des Johannesevangeliums, die auch für die Kanaerzählung Bedeutung hat. Johannes liebt es nicht, Auszeichnungen, die ihm oder ihm nahestehenden Personen zuteil geworden waren, breit und ausführlich zu berichten; im Gegenteil begnügt er sich in solchen Fällen stets mit einigen Andeutungen, die wir oft recht dürftig finden.

In Jo 19,25—27 sind diese Auszeichnungen nur eben angedeutet, desgleichen in seiner ersten Berufung zum Apostolat Jo 1.40 f. Hier wie sonst verschweigt Johannes seinen Namen; nie spricht er von seinem Bruder Jakobus, nie von seinen Eltern Zebedäus und Salome; und da auch Maria zu den Seinigen gehörte, nennt er auch ihren Namen niemals.

Dazu stimmt nun sehr gut, daß er die Ehrung Marias, wie in 19,25—27, so auch in 2,1—11 nur eben andeutet und Maria dann nicht mehr erwähnt. Dagegen wäre es angesichts seiner sonstigen

[1]) Zeitsch. f. kath. Theol. 47 (1923) 419—428; hier auch über Offb. 12.

Zurückhaltung auffallend, wenn er noch eigens darauf hingewiesen hätte, welche Bedeutung das Wunder für Maria gehabt hat. Dies schien ihm wohl für einen achtsamen Leser genugsam angedeutet.

Statt dessen zog es Johannes vor, die Bedeutung des Wunders für die neuen Gefährten Jesu hervorzuheben (v. 11), entsprechend der Tendenz seines Evangeliums, das der Christologie, nicht der Mariologie dient. Diese Wirkung auf die künftigen Apostel hatte Jesus ohne Zweifel beabsichtigt; er hatte also das Wunder gewirkt zum allgemeinen Zweck, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Das schließt jedoch nicht aus, daß er mit dem gleichen Wunder noch einen besondern Zweck verfolgte für seine Mutter, zumal dieser Zweck innerhalb des Rahmens lag, den seine Selbstoffenbarung als solche darstellt. Beispiele solcher inadaequat verschiedener Doppelzwecke bieten die Parabeln und manche andere Redestücke Jesu, mit denen er sowohl das Volk oder die Feinde, wie auch die Apostel in der Erkenntnis seiner messianischen Würde fördern wollte, obschon das Niveau der Erkenntnis, auf dem er aufbauen mußte, in den einzelnen Gruppen ein sehr verschiedenes war. Jo 2,11 widerspricht demnach der vorgelegten Auffassung nicht.

Echt johanneisch ist endlich die Symbolik, die nach unserer Erklärung dem Kanawunder zukommt. Das Wunder ist und bleibt eine historische Tatsache; es wird aber, weil ausnahmsweise auf Marias Bitte gewirkt, zu einem Zeichen und zur Verheißung für ihre künftige Anteilnahme am messianischen Gnadenwirken.

VII. Zusammenfassung

Unsere Untersuchung ergibt vom Ereignis in Kana und seiner Beziehung zu Maria folgendes Bild:

Maria sieht die Verlegenheit der Brautleute und wendet sich in mütterlichem Empfinden an ihren Sohn, von dem sie Hilfe erwartet; an ein Wunder denkt sie dabei nicht. Sie übersieht, daß Jesus in ein neues Stadium seines Lebens eingetreten ist, wo sie nicht mehr auf ihn Einfluß nehmen kann wie früher, und bekommt daher die hart klingende, grundsätzlich gehaltene Antwort zu hören: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?“ Jesus hat sich nach diesem Grundsatz zu richten, wonach alles Naturhafte für sein jetziges Tun vollständig ohne Belang ist. Als Antwort auf die Bitte bedeutet das Prinzip eine Ablehnung. Aber Jesus fügt hinzu: „Noch ist meine Stunde nicht gekommen“. Damit deutet er hin auf seinen Hingang zum Vater durch Tod und Auferstehung. Zu dieser „Stunde“ wird sein eben geltend gemachter Grundsatz nicht mehr zurecht bestehen; dann wird Jesus seiner Mutter keine Bitte mehr abschlagen. Aber diese Bitten werden dann nicht Irdisches, Natürliches betreffen, sondern Maria wird dann als das in Gen 3,15 vor-

herverkündete „Weib" zur Teilnahme am messianischen Wirken erhoben sein. Maria erkennt allerdings für den Moment die volle Bedeutung dieser Antwort nicht. Sie erfaßt diese Antwort nur unvollständig; sie klingt ihr weder wie ein volles Ja, noch wie ein glattes Nein, und so bleibt ihr die Hoffnung, Jesus werde Hilfe schaffen. Mit großer Zurückhaltung bereitet sie die Diener auf einen etwaigen Wunsch Jesu vor: „Was er euch etwa sagt, das tut!" Jesus geht auf dieses Wort seiner Mutter und damit auf ihre Bitte ein, ausnahmsweise, und ohne Beeinträchtigung seines Grundsatzes, und schafft Hilfe, aber auf ganz andere Art, als sie erwartet hatte. Er wirkte sein erstes Wunder, für die Jünger eine erste große Offenbarung seiner Herrlichkeit, für Maria zugleich ein Wink und ein Symbol für ihre künftige Stellung in seinem messianischen Wirken. Was Kana verheißt, zeigt die Szene am Kreuz erfüllt.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß diese Auffassung von der Stellung Marias zum Kanawunder nicht neu ist. Anklänge finden sich beim hl. Augustinus[1]); er erkannte, daß Jesus auf das Kreuz hinwies und dort eine andere Stellung gegen seine Mutter einnahm, als während seines öffentlichen Lehrens. Diese Auffassung des großen Kirchenlehrers bildete den Anstoß dazu, daß man mit der „Stunde" des Todes Jesu den Gedanken an seine Verherrlichung verband[2]). Ganz scheint diese Auffassung aber erst in neuerer Zeit ausgereift zu sein. In nahezu vollendeter Weise legt sie der ebenso geistvolle wie fromme J. H. Newman[3]) dar:

„Diese Trennung (Jesu) von ihr (Maria), mit welcher er mehr als dreißig Jahre unter einem Dache gelebt hatte, sollte nicht über die Zeit seines öffentlichen Lehramtes hinaus dauern. Sie ist, wie es scheint, überrascht, da sie zum erstenmal von der Notwendigkeit derselben hörte; denn der hl. Lukas sagt bei dem Wiederfinden im Tempel: ‚Sie verstanden nicht die Worte, welche er zu ihnen sprach' (Lk 2,50). Ja auch bei der Hochzeit (zu Kana) scheint sie das noch kaum verstanden zu haben. Er spricht es daher mit größerem Nachdruck aus, gibt aber zugleich zu verstehen, daß sie nicht lange geschieden bleiben würden: ‚Weib, was habe ich mit dir zu tun? Meine Stunde ist noch nicht gekommen' — die Stunde seines Triumphes nämlich, da seine Mutter den für sie bestimmten Platz in seinem Reich einnehmen werde. Indem er von einer noch nicht gekommenen Stunde sprach, wollte er andeuten, daß die Stunde nicht ausbleiben werde, wo er wieder mit ihr zu tun haben wolle, so daß sie ihn dann um Wunder

[1]) August, In Joh. tract. 8 n. 9 und tract. 119,1 (PL 35,1456. 1950). — Rottmanners Urteil (a. a. O. 222) über Augustins Auffassung als „geistreich, aber exegetisch unhaltbar" trifft also in seinem zweiten Teil nicht ganz zu.

[2]) Rottmanner (222f.) zitiert hiefür Maximus von Turin (PL 57, 275) und Fulgentius von Ruspe (PL 65,429).

[3]) J. H. Newman, Die heilige Maria, Sendschreiben an E. B. Pusey, übers. von G. Schündelen, Köln 1866, 164f.

bitten und Wunder von ihm erlangen möge (besser wäre: messianische Gaben). Demgemäß meint der hl. Augustinus, diese Stunde sei gekommen, als er am Kreuze sein *Consummatum est* — ‚Es ist vollbracht' — sprach und nach jahrelanger äußerlicher Entfremdung sie als seine Mutter von neuem erkannte und dem Jünger empfahl, den er liebte. Indem er so den Anfang und das Ende einer außerwöhnlichen Zeit, in welcher ihr nicht gestattet sein sollte, ihren Einfluß auf ihn geltend zu machen, wie mit einem Markstein bezeichnet, gibt er durch den Gegensatz um so klarer zu erkennen, daß ihr Zusammensein mit ihm und ihre Machtübung hinfort die Regel sei."

Im Lichte dieser Auffassung, und vielleicht dieser allein, scheinen sich die Dunkelheiten des Textes aufzuhellen, und zwar so, daß der Text selbst in keinem Punkte umgebogen werden muß. Außerdem dürfte sich diese Erklärung lückenlos einfügen in die großen Gedanken des Lebens Jesu und besonders des Johannesevangeliums. Die damit erreichte Harmonie verleiht der vorgetragenen Erklärung jedenfalls eine gewisse Berechtigung.

Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. **Artur Landgraf**—Bamberg

(Fortsetzung)

6. Das Können des Willens im Zustand der Urunschuld

Um zu einem Verständnis der frühscholastischen Lehre von der Vereinbarkeit von Gnade und freiem Willen zur Hervorbringung des guten Werkes vorzudringen, gilt es vor allem die Frage zu klären, wozu denn eigentlich damals die Gnade gefordert wurde, bzw. welche Fähigkeiten man dem Willen ohne Gnade zuerkannte. Und hier ist wiederum vor allem zu untersuchen, warum man für Adam im Zustand der Urunschuld die Gnade für nötig erachtete.

Nicht ohne Bedeutung ist hiebei das Problem, ob Adam vor dem Sündenfall überhaupt eine Gnade besessen habe. Nachdem bereits I. B. Kors[1]) sich eingehend mit diesem Punkt beschäftigt hat und wir selber schon einmal darauf zu sprechen kamen[2]), können wir uns hier kurz fassen.

Wir finden die sich hier widerstreitenden Meinungen verschiedentlich in der Frühscholastik zusammengefaßt. Einmal in einer an der Schwelle des zwölften zum dreizehnten Jahrhundert stehenden Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII:

Nota, quod m[agister] P[etrus] Lombardus affirmat Ade duos esse status ante peccatum, unum naturalium, alium gratuitorum . . .

Item m[agister] Gil[bertus] Por[retanus] ait, quod unus status Ade fuit ante peccatum, in quo tantum naturalia habuit. Cui obloquitur illud: vulneratus fuit Adam in naturalibus et spoliatus gratuitis. Cui r[espondet] ille: spoliatus

[1]) La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas (Bibliothèque Thomiste), Le Saulchoir Kain 1923.

[2]) Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Kanterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: Divus Thomas (Freiburg 1927) 155—177.

gratuitis, non que tunc habuisset, sed que habiturus esset, si perstitisset. Sic et de episcopo, qui post electionem suam facit aliquod enorme, propter quod dicitur dimisisse episcopatum.

Item magister Anselmus dicit, quod unus status fuit Ade ante peccatum, in quo habuit et naturalia et gratuita. Sed non habuit, quo potuit pedem movere id est proficere. Sed ille vocat potentiam movendi pedem non gratuita, sed gratiam confirmationis, qua posset mereri[1]).

Eine zweite solche Zusammenfassung gibt Präpositinus in seiner Summe. Er nennt die gleichen Autoren, nur bestimmt er den Anselmus noch näher als Cantuariensis[2]). Eine dritte Zusammenfassung ist von derjenigen des Präpositinus abhängig und findet sich in der zu seiner Schule gehörigen Summe des Cod. Vat. lat. 10754[3]). Sie zitiert als Vertreter der dritten Ansicht außer Anselmus noch Gandulphus[4]).

Der Führer der ersten Gruppe, die zwei Zustände Adams vor dem Sündenfall unterschied, einen solchen der reinen Natur und einen sich daran anschließenden der Verleihung der *gratuita*, ist wirklich Petrus Lombardus[5]). Mit ihm gehen Magister Bandinus[6]), die Sentenzenabbreviation des Cod. lat. Nr. 65 der Nationalbibliothek in Luxemburg[7]), Robert von Melun[8]) (?), die Summa Sententiarum[9]), Magister Omnebene[10]), Odo von Ours-

---

[1]) Fol. 240.

[2]) Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353 (fol. 18[v]).

[3]) Fol. 79[v].

[4]) Ein Referat über alle drei Ansichten gibt auch z. B. noch Richard Fishacre in seinem Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 146[v]): *Circa primum triplex est opinio. Quidam enim hominem ponunt ante lapsum numquam habuisse gratiam aliquam, sed totum statum ante peccatum ponunt esse statum innocentie. Alii ponunt toto tempore ante peccatum habuisse gratiam. Tertii ponunt ante peccatum habuisse eum duplicem statum, scilicet primo statum innocentie, deinde gratie. Et hec est celebrior opinio hodie. Michi tamen fateor magis placere medium. Utraque enim aliorum ponit statum innocentie, qui quomodo fuerit, nondum bene nori.*

[5]) Sententiae, 2 dist. 29 c. 2 (Quaracchi 457). Daß der Lombarde sich dazu bekannte, darauf weist noch Petrus de Trabibus hin In 2 dist. 5 (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. II 6 fol. 32) und In 2 dist. 29 (ebenda fol. 117[v]).

[6]) Sententiae, 2 dist. 29 (PL 192,1059).

[7]) Fol. 95 f.

[8]) Summe (Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 297 fol. 134[v] f).

[9]) Tr. 3 c. 7 (PL 176,100).

[10]) Es wird nicht ganz klar, welcher Ansicht sich Roland Bandinelli anschloß. Er lehrt lediglich, daß Adam vor dem Sündenfall die *caritas* besaß (F. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, Freiburg i. Br. 1891, 118 f.). Nach Gietl (ebenda 118 Anm.) hätte Magister Omne-

camp[1]), Petrus von Poitiers[2]), die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136[3]), Petrus von Capua[4]), die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754[5]), Udo[6]), die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3253[7]) und des Cod. Harley. 3855[8]), Stephan Langton[9]). die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen 353[10]), Gaufrid von Poitiers[11]), Wilhelm von Auxerre[12]), Roland von Cremona[13]). Hugo von St. Cher[14]) nennt diese Ansicht *communior et celebrior*. eine Zensur, die ihr auch Richard Fishacre[15]) erteilt. Allem Anschein nach gehört hieher auch Magister Martinus[16]), obwohl er sonst im Banne der Gilbertschen Schule steht. Überall sind hier unter den *gratuita* die Adam erst später erhielt, die *virtutes* verstanden. Erst später schiebt man vor sie eine andere Gnadenhilfe ein. So gibt z. B.

---

bene geschrieben: *Utrisque sunt bona naturalia collata in creatione, ut est ingenium, liberum arbitrium, ratio, intellectus, memoria etc. Postea sunt eis collata bona gratie sicut est iustitia et alie virtutes.* Nach dem von mir aufgefundenen Cod. lat. 386 der Biblioteca Abbaziale von Montecassino lautet aber der zweite Teil dieser Stelle (S. 62): *Postea sunt collata eis in confirmatione gratie sicut est iustitia et alie virtutes.* — Im Cod. Sim. 168 der Staatsbibliothek in München heißt es aber doch von den Engeln (fol. 25): *quia gratia omnibus fuit apposita* . . . Damit würde sich Omnebene zur Ansicht des Lombarden bekennen.

[1]) Quästionen. J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, Altera continuatio, Tom. 2 (Paris 1888) 179. — Man vgl. auch Cod. British Museum Harley 1762 fol. 118[v].

[2]) Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 15[v] und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 31[v]).

[3]) Fol. 18.

[4]) Summe (Clm 14508 fol. 20[v] und Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 158).

[5]) Fol. 80.

[6]) Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 28[v]).

[7]) Fol. 62[v]. [8]) Fol. 10[v].

[9]) Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 197).

[10]) Fol. 71.

[11]) Summe 2 (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 29).

[12]) Summa aurea II tr. 26 q. 2 (Paris [1500] fol. 84).

[13]) Summe (Cod. Paris. Mazarine lat. 795 fol. 39[v]).

[14]) In 2 dist. 24 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 101).

[15]) Man vgl. S. 404 Anm. 4.

[16]) Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 295): *Distinguit enim quidam duos status primi hominis ante peccatum. Fuit enim unus status, in quo habuit gratiam, qua posset [non] proficere, sed stare tantum. Et alius status fuit, in quo habuit gratiam, qua potuit proficere. Unde Augustinus: habuit homo posse, quo vellet, sed non habuit velle, quo posset. Quod si habuisset, non peccasset.* Dann behandelt er auf dem gleichen Blatt noch die Frage: *utrum Adam plus diligebat Deum post infusa carismata quam ante.*

Odo Rigaldi zu, daß die ersten Menschen anfänglich zwar keine *gratia gratum faciens*, wohl aber eine *gratia gratis data* besessen hätten[1]).

Zur zweiten Gruppe, die allem Anschein nach auf Gilberts Kommentar *In librum de duabus naturis et una persona Christi*[2]) zurückgreift, zählen die Porretani[3]) mit Ausnahme des Magisters Martinus[4]). Es sei nur z. B. auf Simon von Tournai[5]), die verschiedenen Quästionensammlungen des Cod. British Museum Royal 9 E XII[6]), eine in der gleichen Handschrift niedergelegte Summe[7]) und den ebenfalls darin erhaltenen Tractat *De virtutibus*[8]), sowie auf die Gratianglosse des Cod. Bamberg. Can. 13[9]) hingewiesen. Diese Lehre erwähnt z. B. auch Petrus von Capua in seiner Summe[10]).

Die dritte Gruppe, auf deren Bestehen Petrus von Capua[11]) ebenfalls aufmerksam macht, lehrt, daß Adam die *gratuita* vom

---

[1]) Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 102ᵛ): *Responsio est, quod absque gratia gratum faciente stare poterat, sed tamen per gratiam gratis datam. Hec autem gratia duplex: aut est gratis data aut superinfusa. Prima confertur, secunda inest per influentiam continuam. Dico ergo, quod Adam statim habuit a sui creatione rectitudinem voluntatis et preter hoc divina bonitas continue influebat ad conservationem illius. Sine hac enim influentia, quam vocamus gratiam superinfusam, nulla posset creatura subsistere et hoc (!) est gratia, de qua loquitur Augustinus in prima auctoritate, quod nullo modo poterat permanere, nisi creatore adiuvante.* — Fol. 111ᵛ: *Sed tamen videtur consonum sanctis tenere medium, ut dicamus, quod Adam in primo statu fuit, quando non haberet gratiam gratum facientem, et iterum fuit, quando haberet. Unde distinguitur in illo statu innocentie duplex status, scilicet ante gratiam et in gratia.* — Wir werden über die Vorläufer dieser Ansicht später berichten.

[2]) PL 64,1409.

[3]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: Zeitschrift für kath. Theologie 54 (1930) 205, und M. D. Chenu, Une opinion inconnue de l'école de Gilbert de la Porrée: Revue d'histoire ecclésiastique 26 (1930) 347—352.

[4]) Er spricht von dieser Ansicht als derjenigen von *quidam* in seinen Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 295ᵛ): *Item quidam sunt, qui non distinguunt hos duos status in primis parentibus, sed unum statum eorum fuisse ante peccatum asserunt . . . Dicunt isti auctoritates, que dicunt Adam spoliatum esse gratuitis sic intelligendas: Ideo dictum est ab auctoritate Adam vulneratum esse gratuitis, non que haberet tunc, sed in quorum habendorum erat discrimine habendi. Similiter eodem tropo loquendi aliquis dicitur amisisse prebendam vel prelationem, quam numquam habuit.*

[5]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 57); Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30).

[6]) Fol. 86 und 240.

[7]) Fol. 199 f. [8]) Fol. 162. [9]) Fol. 233.

[10]) Clm 14508 fol. 21. [11]) Ebenda.

Augenblick seiner Erschaffung an besessen habe. Zu ihr bekennt sich Magister Gandulphus[1]) und unter Berufung auf Gratian Huguccio[2]). Wenn auch, wie wir noch sehen werden, ihr Ausgangspunkt bei Anselm von Kanterbury liegen dürfte, so gilt doch als ihr eigentlicher Urheber im 13. Jahrhundert Präpositinus, der sich noch nicht in seinen Quästionen[3]), wohl aber in seiner Summe[4]) dazu bekennt. Auf ihn weisen wenigstens Herbert von Auxerre[5]), Johannes von Treviso[6]) und Hugo von St. Cher[7]) hin. Ein früher Anhänger dieser Lehre ist jedenfalls der Verfasser der Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. 3855[8]). Sie kam in der Folgezeit nicht bloß bei den Dominikanern, sondern auch bei den Franziskanern, wie man z. B. an Petrus de Trabibus[9]) ersehen kann, zur Annahme. Die wohl aus der Zeit des hl. Thomas von Aquin stammenden anonymen *Quästiones de vitiis capitalibus, de gula, de avaritia, de peccato originali* des Cod. Vat. lat. 781[10]) bezeichnen sie als *sententia verior*.

Es ist klar, daß dieser verschiedenen Stellungnahme zur *quaestio facti* verschiedene Anschauungen über den Grund der Notwendigkeit einer solchen Gnade auch für den Zustand der Urunschuld zugrunde lagen.

Warum er in Adam das *gratuitum*, d. i. die *virtus* für überflüssig erachte, dafür schiebt Präpositinus dem Gilbert de la Porrée folgenden Grund unter: Gilbert stütze sich auf die Etymologie des Wortes *virtus* d. i. *viribus nitens*. Es wäre damit eine *virtus* nur dort gegeben, wo es gilt, sich Versuchungen zur Sünde entgegenzustemmen. In Adam war aber vor der Sünde nichts, was ihn hätte versuchen können[11]).

---

[1]) Sententiae lib. 2 § 213 (J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 263).

[2]) De poenitentia (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 406).

[3]) Cod. Paris. Mazarine lat. 1708 fol. 242^{v}: *Item: Adam in primo statu caruit gratuitis. Sed in primo statu potuit decedere. Ergo ante peccatum potuit dampnari. — Solutio: Non potuit decedere, quia effectus non potuit precedere causam.*

[4]) Cod. Erlangen. lat. 355 fol. 18^{v}.

[5]) Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 17).

[6]) Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 8^{v}).

[7]) In 2 dist. 24 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 101).

[8]) Fol. 12^{v}.

[9]) In 2 dist. 4 (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. II 6 fol. 28^{v}), und In 2 dist. 29 (ebenda fol. 118).

[10]) Fol. 29.

[11]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 18^{v}). Man vgl. auch die von Präpositinus abhängige Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 79^{v}); ferner Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 295), eine

Gegen eine solche Begründung ist nun neben Präpositinus[1]) auch die von ihm abhängige Summe des Cod. Vat. lat. 10754[2]) aufgetreten mit dem Verweis, daß damit auch die Abwesenheit der Tugenden in den Engeln und Heiligen erwiesen würde, was sich aber mit den *auctoritates* unmöglich in Einklang bringen lasse.

Die dem Anselm zugeschriebene Lehre, die sich auch tatsächlich irgendwie auf Anselm von Kanterbury[3]) zurückführen läßt, findet vor allem einen Vertreter in den Sententie divine pagine[4]), und diese fordern allem Anschein nach auch im Urzustand die Gnade zu jeder guten Regung. Es haben hier ohne Zweifel Sentenzen von der Art der bereits aufgeführten ihre Wirkung getan, in denen das Gute ohne Gnade als für den Menschen unmöglich dargestellt wird. Bereits Lupus von Ferrières sagte darum: *Habuit ergo Adam liberum voluntatis arbitrium et ad bonum et ad malum, sed ad bonum divino munere adiuvandum, ad malum autem divino iudicio deserendum*[5]). Bernhard von Clairvaux hat die Lehre aufgestellt, daß die Freiheit von der Sünde, die *libertas a peccato*, auch in Adam nur möglich war durch das *sapere*, d. i. die *libertas consilii*, deren höherer Grad das *non posse peccare*, deren niederer Grad das *posse non peccare* mit sich bringe[6]). Lediglich das *liberum velle* sei natürlich und unverlierbar, das *sapere* aber stelle immer eine *gratia salvans* dar[7]). In gemildeter Form lebte diese Sentenz noch bis auf die Summa Sententiarum[8]), die in ihrem Bereich stehenden Sentenzen des Clm 7972[9]), die Summe des Cod.

Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 199), den Sentenzenkommentar des Hugo a S. Charo In 2 dist. 24 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 101). Zur Frage gehört auch A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Scholastik 4 (1929) 361; derselbe, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts 192 f.

[1]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 18[v]).

[2]) Fol. 79v: *Sed secundum hoc nec in sanctis angelis videtur virtutes fuisse, quia nec habent nec habuerunt, quod impelleret eos ad peccandum. Quod constat sanctorum auctoritatibus esse adversum.*

[3]) De concordia praescientiae necnon gratiae Dei cum libero arbitrio q. 3 c. 4 (PL 158,524f.) und Cur Deus homo lib. 2 c. 1 (PL 158,401).

[4]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 28: *Et est dicendum, quod illa potentia fuit data homini per conditionem, ut scilicet bene operari non posset absque gratia Dei coadiutrice, male vero posset operari per se.* — Man vgl. O Lottin, La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin, Louvain 1929, 8. Anm. 3.

[5]) Liber de tribus quaestionibus (PL 118,627).

[6]) Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 4 n. 11 (PL 182,1007); c. 7 n. 21 (PL 182,1013).

[7]) Ebenda c. 6 n. 16 (PL 182,1010) und n. 19 (PL 182,1012).

[8]) Tr. 3 c. 7 (PL 176,98). [9]) Fol. 8.

lat. 208[1]) der Biblioteca Abbaziale von Montecassino weiter und drang über den Lombarden[2]) auch in die übrige Scholastik ein, insofern man sagte, daß der Mensch ohne *gratia cooperans* lediglich das Böse meiden, nicht aber das Gute tun könne, dabei sich aber beeilte, dies durch eine nähere Bestimmung des Guttuns einzuschränken[3]). Auf diese Sentenzen dürfte es auch zurückzuführen sein, daß man eine *gratia creatrix* einführte, die nichts mit den *virtutes* zu tun hat. Wir werden darauf zu sprechen kommen.

Gegen diese Ansicht wurden nun insbesondere zwei Sentenzen geltend gemacht. Vor allem diejenige, nach der Adam lediglich das *posse stare*, nicht aber das *posse pedem movere* besessen hätte[4]). Das *posse pedem movere*, auf das es hier ankommt, wurde darum von den Vertretern dieser Ansicht zu deuten versucht. Von den einen für das *perseverare*[5]), von den andern für das *non posse mori*[6]).

Weniger wichtig war eine zweite Sentenz[7]), die von der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 in der Form behandelt wird: ***Quibus sic Augustinus dicit: acceperat [Adam] posse si vellet, sed non*** [fol. 80] ***habuit velle quo posset. Ergo non habuit fidem operantem per dilectionem. Ergo neque caritatis*** (!). ***Et ita non habuit virtutes. Responsio, quod habuit posse, scilicet cari-***

[1]) Seite 59. [2]) Man vgl. unten.

[3]) Ebenso die Isagoge Odonis (Cambridge, Trinity College, Western MS. 317 (B 14 33). — Es wird nicht klar, ob Adam auch im Zustand der Urunschuld mit der Stelle des Gandulphus gemeint ist: *Tantum alterum non potest homo, id est velle vel operari bonum nisi gratia Dei adiuvetur. Veluti: materia est habilis ad suscipiendam formam nec tamen hoc potest sine artificis manu* (Sententiae, liber 2 § 204; J. de Walter, Magistri Gandulphi 260. Man vgl. auch Gandulphi flores sententiarum (Cod. Bamberg. Patr. 130/2 fol. 128[v]).

[4]) Diese Sentenz wird von Odo von Ourscamp (Quästionen, I. B. Pitra, Analecta novissima 177) und der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 13) Augustinus zugeschrieben.

[5]) Man vgl. Quästionen des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 240. — Petrus de Trabibus setzt dieses Axiom mit dem andern gleich, daß Adam wohl das *auxilium quo*, nicht aber das *auxilium quod* besaß. Er sagt dazu: *Ad primum in contrarium dicendum, quod Augustinus nec verba illa ponit nec sententiam illam intendit, quod non habuit, quod in bono perseveraret. Habuit enim, quod posset stare, sed non, quod vellet stare. Unde ad hoc, [ut] posset bene operari, non indiguit nova gratia, sed solum divina cooperatione et manutenentia. Sed non habuit, quod hoc vellet, licet haberet, quod hoc nolle posset. Aliud enim est posse et velle. Et per hoc patet ad illud magistri, nam magister non recte intelligit ibi Augustinum* (In 2 dist. 29; Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II 6 fol. 118).

[6]) Präpositinus, Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 18[v]) und die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 80).

[7]) Augustinus, De correptione et gratia c. 11 n. 32 (PL 44,935).

tatem, per quam poterat perseverare, si vellet; sed non habuit velle, scilicet voluntatem in ea perseverandi[1]). Für die Gilbertsche Schule dagegen, die das *velle quo posset* durch die *gratia in Spiritu* gegeben erachtete, kam wegen des Abstreitens der *gratuita* in Adam vor dem Sündenfall der Anlaß mit dieser Sentenz in Konflikt zu geraten, in Wegfall[2]).

Die vom Lombarden vertretene Richtung jedoch konnte sich der Aufgabe nicht entziehen, eine Aussöhnung solcher Sentenzen mit ihrem System zu versuchen. Sie forderte die Gnade zum verdienstlichen *velle* und *agere*, während sie dem Willen die Kraft zuerkannte, aus Eigenem nichtverdienstliches Gutes zu tun. Letztlich dürfte auch sie auf Anselm von Kanterbury zurückgehen, der die *affectio volendi iustitiam* als grundlegende Neigung des Willens einführte, die nur insofern nicht etwas Natürliches ist, als sie verloren gehen kann[3]). Zum ersten Mal in der Frühscholastik wurde eindeutig diese Lehre von den Sententie Anselmi ausgesprochen[4]). Warum aber die Gnade nur für das Verdienst und gerade für dieses notwendig sei, darauf sind sie jedoch noch die Antwort schuldig geblieben.

Hugo von St. Viktor greift diese Lehre wieder auf, wenn er sagt:

Tali igitur distinctione facta (quod quaedam virtutes ex sola natura sunt, quaedam ex gratia), si quaeritur, utrum primus homo in illo primo suae conditionis statu virtutes aliquas habuerit, nullatenus ambigendo putamus affectus bonos et secundum iustitiam ordinatos naturae illius a prima sua origine insertos, per quos ad bonitatem et iustitiam exsequendam naturali appetitu trahebatur. Et in his quidem affectibus bonis naturales virtutes constitisse, quibus a principio natura hominis formata est et instituta[5]).

Er hält es denn auch nicht für ausgeschlossen, daß der Mensch im Urzustand aus der bloßen Natur heraus zu einer Art Gottesliebe

[1]) Fol. 79v.

[2]) Man vgl. Alanus von Lille, Regulae theologicae, Reg. 83 (PL 210,664): *Qui ergo habet facilitatem aliquam, qua potest velle bonum, est gratia a Spiritu, sed non semper in Spiritu, quoniam et illam potest habere aliquis existens in peccato: sed velle, quo possit homo bonum, non habet nisi a gratia, quae in Spiritu, scilicet a gratia liberante. Unde Augustinus super Genesim ait, quod Adam ante peccatum habuit posse quo vellet, sed non habuit velle quo posset.*

[3]) Man vgl. A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Kanterbury 155. 163. — Darauf, daß diese Willenstendenz in etwa nicht natürlich genannt wird, dürfte es zurückzuführen sein, daß man dem großen Bischof von Kanterbury die Lehre von der Mitteilung der *gratuita* vom ersten Augenblick der Schöpfung an zuschrieb.

[4]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 50. — Man vgl. auch Clm 14730 fol. 73 f. und Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 2.

[5]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,274).

kommen konnte[1]). Dennoch aber stellt er die Behauptung auf, daß der Mensch nur durch die Gnade einen Willensakt um Gottes willen setzen kann. Dieses Wollen nennt er das Verdienstliche[2]). Das *bonum velle*, das dem ersten Menschen durch die Natur gegeben war ist die *bona voluntas* als Fähigkeit[3]). Außerdem aber spricht er noch von einer *gratia creatrix*, die dem Menschen vom ersten Augenblick an mitgeteilt war. Sie dürfte nichts anderes sein, als die bereits vom hl. Anselm von Kanterbury erkannte richtige von der Natur bezweckte Ordnung des Willens. Sie selber ist eine unwesentliche Eigenschaft des Willens und Gegenstand einer als *gratia creatrix* bezeichneten Betätigung Gottes[4]). Es wird nicht nur klar, ob Hugo diese *gratia creatrix* mit der *gratia operans* identifiziert. Deutlich ist aber der Schluß, den er auch ganz entschieden betont, daß der Mensch aus den Kräften der Natur heraus das Naturgesetz beobachten konnte, und somit aus der Natur heraus das *stare* besaß[5]).

In diesen Spuren schreitet Petrus Lombardus weiter. Er fordert zum *stare* ein *auxilium gratiae creationis*. Der Wortlaut einiger von ihm zitierter Augustinusstellen scheint eine Unterscheidung desselben von der *bona voluntas* zu fordern[6]), der Lombarde selber aber identifiziert es ausdrücklich mit der Freiheit des *arbitrium*, die von jeder Makel und Verderbnis unberührt war, sowie mit der Rechtheit des Willens und der Reinheit und Lebenskraft

---

[1]) Ebenda (PL 176,275).

[2]) Ebenda (PL 176,274).

[3]) Spricht er doch auch von den *affectus* nicht als Akten, sondern als *virtus* und definiert: *virtus namque nihil aliud est quam affectus mentis secundum rationem ordinatus* (De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17; PL 176,273).

[4]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,273). In diesem Sinne dürfte auch Richard von St. Viktor zu verstehen sein, wo er zum Nichtsündigen in Adam eine Gnade fordert: De missione Spiritus Sancti (PL 196,1026) und De statu interioris hominis c. 21 (PL 196,1131).

[5]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 29 (PL 176,281).

[6]) Sententiae 2 dist. 24 c. 1 (419). — Man vgl. Martin von León, Sermo VII in Septuag. (PL 208,563); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 (fol. 71v); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 (fol. 76): auch noch die Sentenzenglosse des Romanus de Romanis (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 (fol. 104v). — Petrus von Poitiers, Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q 117) fol. 13v: *habebant enim [angeli] quandam gratiam, qua nichil merebantur;* ferner ebenda fol. 20 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 32: *Fuerunt enim duo status hominis ante peccatum: unus in quo non habuit gratiam, qua posset proficere, sed stare; et alius, quo habuit gratiam, qua potuit proficere, scilicet quando cecidit. Unde Augustinus: habuit homo posse quo vellet, sed non habuit velle quo posset; quod si habuisset, non peccasset.*

aller natürlichen Fähigkeiten der Seele[1]). Eine Lehre, die auch für die Folgezeit maßgebend wurde[2]). Es ist in erster Linie dieses *adiutorium*, das der Lombarde in seine Definition des *liberum arbitrium* einstellt, die lautet: *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum gratia assistente eligitur, vel malum eadem desistente*[3]).

Die Verschiebungen, die sich hier ergaben sind zunächst von nebensächlicher Bedeutung, so z. B. die Verlegung dieser Hilfe aus dem *arbitrium* selber in natürliche Habitus desselben, wie z. B. natürliche Gerechtigkeit, Klugheit usw.[4]). Im wesentlichen aber bleibt die Annahme einer *gratia creatrix*, und diese stellt einen Versuch dar, den Sentenzen, auf die wir noch zu sprechen kommen, die auch für das *stare* eine Gnade fordern, mit einer bloßen terminologischen Verschiebung, unter Aufrechterhaltung des Hinreichens des bloßen Natürlichen gerecht zu werden. Man wurde in diesem Bemühen wohl durch den Umstand bestärkt, daß auch kanonistische Sammlungen gegenteilige Sentenzen mit sich führten. So schreibt eine im Decretum Ivos von Chartres erhaltene Sentenz es der Natur zu, daß die ersten Menschen Gott gehorchen und dienen konnten[5]).

Daß der Mensch ohne Gnade das *stare* besaß, erklärte man in der nächstliegenden Form. Die sog. Sentenzenglosse des Petrus von Poitiers sucht die Situation mit der Unterscheidung zu retten, daß Adam ohne Gnade wohl in unverdienstlicher, nicht aber in verdienstlicher Weise standhalten konnte[6]). Anders die frühe Senten-

[1]) Sententiae 2 dist. 24 c. 2 (421).

[2]) Man vgl. z. B. Bandinus, Sentenzen 2 dist. 24 (PL 192,1052). — Petrus von Poitiers, Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 16 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 32ᵛ). — Hier stimmt Magister Martinus wörtlich mit Petrus von Poitiers überein (Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 295ᵛ). — Die Sentenzenabbreviation des Cod. Luxemburg. lat. 65 (fol. 95ᵛ). — Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30). — Noch im beginnenden 13. Jahrhundert die zur Schule des Alexander Hales gehörigen Quästionen des Cod. lat. 2554 (fol. 92) der Biblioteca Universitaria in Bologna. — Fishacre weist noch darauf hin, daß in dem von uns genannten Sinn die Lehre des Lombarden zu verstehen sei, wenn er sagt: *Licet hic non videatur dicere magister, quod hoc adiutorium fuerit aliqua gratia, sed tantum natura sana* . . . (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 147ᵛ).

[3]) 2 dist. 24 c. 3 (421). Ubrigens eine umstrittene Definition. Man vgl. O. Lottin, La théorie du libre arbitre. — Hier sei noch auf die Isagoge Odos hingewiesen (Western MS 317 [B 14 33] des Trinity College in Cambridge).

[4]) Z. B. in den ersten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 (fol. 57) und in den dem 13. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. Toulouse 737 (fol. 240).

[5]) Pars 1 c. 25 (PL 161,173).

[6]) Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 75ᵛ. Zu 2 dist. 29: *Nota hic diligenter,*

zenglosse des Cod. Paris. Mazarine lat. 758, die auf Grund ihres anselmianischen Gerechtigkeitsbegriffes ein Beharren lediglich in der Unschuld, nicht aber in der Gerechtigkeit ohne Gnade für möglich erklärte[1]).

Die Freiheit von der Begierlichkeit hätte also für den Urzustand durchaus nichts Gnadenhaftes bedeutet. Dem gegenüber aber macht sich schon sehr bald eine Gegenströmung bemerkbar. Die der Schule Anselms von Laon angehörigen ersten Sentenzen des Clm 23440 erkennen zwar das *velle bonum* der Natur zu[2]), aber sie fordern zum Beharren ohne jegliche Unterscheidung eine Gnade, wenn sie sagen:

Rationali creature Deus dedit efficacem vim bone nature ad se cognoscendum, que bona vis nature gratia vocari potest. De qua [fol. 73v] *gentiles Romani multum presumebant attribuentes ei, quod tam bene crediderant audita veritate evangelii, non attendentes, quod eadem natura relicta sibi a Domino nec in angelo nec in homine erat sufficiens ad salutem, immo precipitans se usque ad turpissima vitia. Quod si fuisset sufficiens, tunc nec angelus nec homo indiguisset Deo, quoniam uterque sufficientiam habuisset in semetipso, et ita sibi quis foret Deus et quasi parvo Deo; nec esset unus Deus nec unus omnipotens. Et ideo remansit in solo Deo omnimoda sufficientia, sine qua angelica vel humana natura nulla potest operari bona. Aliquando etiam cum ipsius appositione potest relabi. Cur ergo apposuit sibi Deus gratiam suam, cum per eam non sit illa profectura? Videlicet ut ipsa labens de apposito sibi adiutorio recognoscat se inexcusabilem et perseverans natura reddat Deo gratias de appositione gratie. Ergo bona natura rationalis creature cooperari quidem (?) bonum apposita sibi gratia potest. Sibi vero relicta nichil operatur boni, immo se precipitat in malum*[3]).

Die Bearbeitung der Sententie Anselmi, die uns im Cod. British Museum Harley. 3851 erhalten ist, will diesen Beistand nur insofern als natürlich bezeichnen, als er von Anfang der Schöpfung an gegeben war, nicht aber deshalb, weil ohne ihn der erste Mensch nicht hätte bestehen können[4]).

---

si per liberum arbitrium solum non poterat retineri sola iustitia. Quod si verum est, verum est etiam, quod et supra secundum quorumdam sententiam dictum est, secundum quod per liberum arbitrium solum stare non poterat. Sed forte ad omnium solutionem valet, quod potuit quodammodo resistere per solum liberum arbitrium, scilicet ut non esset ei meritum; sed non sic, ut esset ei meritum.

[1]) Fol. 80v: *Innocentia sine gratia potuit manere, sed non iustitia. Eam enim conservare est virtutem exercere et sic pedem movere.*

[2]) Fol. 71: *Deus fecit hominem perfectum et talem scilicet, qui posset velle bonum et non velle. Et hoc est liberum arbitrium, velle scilicet et nolle, et absolutum hoc velle est suum hominis per naturam, sicut dicitur in Sapientia. Nostrum est velle, Dei perficere, nostrum scilicet per naturam.*

[3]) Fol. 73. — Die Stelle findet sich im Wortlaut auch in dem Traktat De libero arbitrio des Cod. British Museum Additionals 18350 fol. 122 f.

[4]) Fol. 38: *Nunc autem inspiciendum est, an illa gratia, quam homo ha-*

In der Frühzeit trug auch noch Alger von Lüttich[1]) diese Lehre im wesentlichen vor. Kein Wunder darum, wenn wir in den vielleicht noch dem 12. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 325 mit Rücksicht auf die vom Lombarden gebrachten *auctoritates* die kritische Bemerkung finden: aus ihnen gehe ganz offenkundig hervor, daß der erste Mensch im Urzustand das *stare* nicht ohne göttlichen Beistand besaß, und so das nicht in sich hatte, wodurch er stehen konnte. Wenn nun der Lombarde im zweiten Sentenzenbuch sich dem dadurch entziehen möchte, daß er diesen göttlichen Beistand mit dem *liberum arbitrium* selber gleichsetzt, so hat er damit Unrecht. Denn mit einer solchen Lösung ist schon deswegen nichts gesagt, weil ja ohnehin der Mensch ohne das *liberum arbitrium* nichts wollen kann. Außerdem sage ja auch Augustinus im *Liber de correptione et gratia* von diesem göttlichen Beistand: wenn er jetzt mangelt, für den ist es Strafe der Sünde; wem er gegeben wird, wird er nur aus Gnade gegeben. Da aber das *liberum arbitrium* naturhaft ist, geht es keinem Menschen ab. Und somit kann dieser Beistand nicht das *liberum arbitrium* sein. Der Verfasser dieser Quästionen vertritt darum die Meinung, daß der erste Mensch im Zustand der ersten Schöpfung einfachhin aus der Natur heraus all das besaß, was zum *stare*, nicht aber, was zum *proficere* nötig ist[2]).

---

buit ante casum, fuerit ei naturalis an non. Auctoritas videtur velle, quod esset [38v] *naturalis. Ysidorus: primus homo liberum arbitrium habuit et poterat per naturam virtutes diligere et vitia vitare. Sed postquam volens peccavit, amisit liberum in bono, ita ut iam nichil boni per se velle necdum facere sine gratia Dei possit, ut non solum volens, sed etiam nolens peccaret. Sicut boni angeli et mali habuerunt quandam gratiam ante casum scilicet adiutorium, quo possent perseverare, si vellent; sic et homo. Quod quia mali modo non habent, non fuit malis aut bonis naturale, sed apositum libero arbitrio dato eis in creatione. Augustinus in eodem: Si hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defecisset, quoniam non talis materia facta erat, ut sine adiutorio divino posset manere, si vellet, [non] utique sua culpa cecidisset; adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset. Nunc autem quibus deest adiutorium tale, iam pena peccati est; quibus autem datur, secundum gratiam datur. Illud enim naturale est alicui rei, preter quod res illa aut non potest esse vel saltim non est. Sic nec homini illa gratia, quam habuit ante casum fuit naturalis, nisi ideo dicatur naturalis et angelo et homini, quia cum ea facti sunt. Sed simili ratione et virilis etas, cum qua conditus est Adam, fuit ei naturalis.* — Die Stelle findet sich im Wortlaut zum Teil in den zu Anselms von Laon Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 47 (fol. 11v).

[1]) Libellus de libero arbitrio c. 1 (PL 180,669). Die Stelle kehrt wörtlich in den Quästionen des Clm 23440 fol. 71v wieder.

[2]) Fol. 128v.

Es machen sich wohl hier die ersten Bemühungen einer Trennung zwischen Naturhaftem und Gnadenhaftem auch für Adam geltend. Aber auch diejenigen Autoren, die das Gnadenhafte betonen, kommen hier nicht über die Konstatierung eines besonderen Wohlwollens Gottes, oder über eine *gratia sanans* — wenn wir hier so sagen dürfen — hinaus[1]).

Die Definition der *gratia operans*, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen werden, würde nun fordern, daß alle Theologen, die Adam das Guttun ohne Gnade zuerkannten, ihn von der Notwendigkeit einer Unterstützung durch eine *gratia operans* freisprechen müßten. Eine Lehre, der wir denn auch in der Summa Sententiarum begegnen. Sie verlangt mit Rücksicht auf eine Augustinussentenz von der Art der bereits erwähnten lediglich die *gratia creatrix*, die sich von der Natur, aber auch von der *gratia operans* und *cooperans* unterscheidet[2]). Die sonst eng sich an die Summa Sententiarum anschließenden Sentenzen des Clm 7972 gehen hier auch in den Voraussetzungen mit derselben[3]), rücken aber dann

---

[1]) Man vgl. Robert von Melun, Summe (Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 297 fol. 126v): *Dividuntur enim bona gratie adiutricis a bonis gratie creatricis. Ea sane, id est bona gratie creatricis naturaliter dicuntur haberi, nec inter dona gratie simpliciter solent annumerari, nisi quando aliqua singularem excellentiam habent, aut in pulcritudine aut fortitudine aut ingenii capacitate et aliis huiusmodi in quibusdam aliquando communem statum excedere inveniuntur. Quod cum fit, etsi ex creatione hec excellentia habeatur, tamen inter dona gratie annumerari solet, quod fit non propter rationem creationis communis nature hominis, sed propter eminentem bonitatem divine gratie in commuui natura hominis in quibusdam singulariter habundantis.*

[2]) Tr. 3 c. 7 (PL 176,98 f.). Bezüglich der Engel vgl. man tr. 2 c. 3 (PL 176,83). — Magister Omnebene, der diese Lehre lediglich referiert, führt sie auf eine Hieronymus- und auf eine Augustinussentenz zurück (München, Staatsbibl. Cod. Sim. 168 fol. 25): *Quidam sunt, qui dicunt, quod angeli bene potuerunt pervenire ad dilectionem sine superapposita gratia, cum ipsi essent sine vitio. Hoc videtur Hieronymus, qui dicit de Adam antequam peccaret, non egebat gratia preveniente, sed subsequente.* — Ebenda fol. 29: *Quod videtur dicere Augustinus, quia homo ante peccatum non indigebat gratia preveniente, sed subsequente.*

[3]) Sie schreiben über die Engel auf fol. 2v: *In hoc autem culpa fuit, quia licet sine gratia, quam nondum acceperant, non possent proficere, tamen per id, quod eis collatum erat ex gratia creatrice, poterant non cadere. Nichil enim in eis erat, quod ad casum compelleret.* — Über den ersten Menschen auf fol. 5: *Augustinus de correptione et gratia: Deus dederat homini bonam voluntatem. In illa quippe fecerat eum rectum, dederat adiutorium, sine quo in ea non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet. Ut autem vellet, in eius reliquit arbitrio.* — Und dann: *Idem in eodem. Quid ergo? Non habuit Adam gratiam Dei? Immo habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat, que bo-*

insofern ab, als sie die *gratia creatrix* geradezu mit der *gratia operans* für Adam im Urzustand identifizieren[1]). Sie finden sich dabei in der Gesellschaft der ebenfalls zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörigen Summe des Cod. lat. 208[2]) der Biblioteca Abbaziale von Montecassino.

Ganz anders aber der Lombarde. Wohl setzt er ursprünglich den Unterschied zwischen *gratia operans* und *cooperans* da hin fest: *Operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, id est de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero, qua iuvatur ad bene volendum efficaciter et Deum prae omnibus diligendum et ad operandum bonum et ad perseverandum in bono et huiusmodi*[3]). Nachdem nun Adam weder *impius* noch *malus* war, sollte man meinen, daß damit bei ihm für eine *gratia operans* überhaupt kein Raum mehr geblieben wäre. Der Lombarde aber erweitert seine Definition der *gratia operans*, indem er ihr die Vorbereitung nicht bloß zum Gutsein, sondern auch zum *efficaciter velle* zuschreibt[4]), und gibt unter dem Druck eines Augustinustextes[5]) dann die Notwendigkeit auch einer *gratia operans* für Adam zu[6]). Das *effica-*

---

nitate conditoris acceperat, in quibus prorsus nullum patiebatur malum. Sancti vero in hac vita, qui per gratiam liberantur, in malis sunt, ex quibus clamant ad Deum: libera nos a malo.

[1]) Fol. 8: *Quod sine gratia cooperante poterat homo proficere, quia per illud adiutorium creatricis seu operantis gratie potuit declinare a malo, id est vitare malum; potuit non consentire diabolo suadenti malum. Quod si fecisset, inde meritum haberet, et ita declinando a malo profecisset. Meritum quidem (?) non est in hoc, quod declinatur a malo, sed in hoc, quod declinando a malo bonum diligitur vel fit. Si ergo declinaret homo a malo et bonum diligeret vel faceret, utique meritum haberet. Ad quod diligendum et faciendum gratia cooperante egebat. Ad hoc autem, ut non peccaret, operans gratia sufficiebat.*

[2]) Seite 59: *Notandum, quod primus homo, antequam caderet, per liberum arbitrium et creatricis seu operantis gratie adiutorium in creatione sibi a Deo collatum fuit, quod poterat non peccare, poterat voluntatem, quam acceperat non deserere, poterat a malo declinare id est malum vitare.* — Es ist nur eine andere Definition der *gratia operans*, als derjenigen nämlich, die den guten Willen erst gibt, die den Autor veranlaßt, noch auf der gleichen Seite zu schreiben: *Item notandum: cum homo, antequam caderet, bonam voluntatem haberet, operante gratia, que bonam dat voluntatem, non egebat . . .*

[3]) 2 dist. 5 c. 4 (327).

[4]) 2 dist. 26 c. 1 (436).

[5]) Enchiridion c. 106 (PL 40,281 f.).

[6]) 2 dist. 29 c. 1 (456). Man vgl. die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 (fol. 74); die Sentenzenabbreviation des Cod. Luxemburg. lat. 65 (fol. 101); die fälschlich dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse zu 2 dist. 29 (Cod. Paris Nat. lat. 14423 fol. 75ᵛ). — Eine Glosse auf fol. 69 des Cod. lat. 290 der Bibliothek von Avignon be-

citer velle erklärt er mit *mereri*[1]). Er nimmt damit eine Lehre auf, die mit besonderer Emphase bereits die zum Bereiche Anselms von Laon gehörigen zweiten Quästionen des Clm 23440 (fol. 86) vorgetragen haben.

Hier bleiben nun vor allem zwei Fragen zu beantworten: Die erste, warum Adam ohne die *gratuita* nicht verdienen konnte, bzw. warum das bloße *stare* für ihn kein Verdienst bedeutete. Sie fand zwei Lösungen. Von der Mehrzahl wurde mit dem Lombarden auf den Mangel von Schwierigkeiten hingewiesen, durch deren Überwindung erst ein Verdienst erworben werden kann[2]). Die zweite

merkt zu 2 dist. 29 c. 1: *‚operatur enim liberando', scilicet hominem a peccato, et secundum istum modum non eguit homo primus gratia operante sic, ut liberaretur a peccato, quia non peccavit.* — Man vgl. auch noch die Sentenzenglosse des Romanus de Romanis zu 2 dist. 29 (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104ᵛ). Auf den Lombarden scheint auch Magister Omnebene anzuspielen (Montecassino Cod. lat. 386 S. 62; München, Cod. Sim. 168 fol. 29). — Langton sagt betreff der Engel: *Item nota: secundum quod stricte accipitur, angeli habuerunt gratiam operantem, sed non cooperantem, quia non habuerunt temptationem, que malum suggereret* (Quästionen, Cod. Vat. lat. 4297 fol. 92ᵛ). — Aelred von Rievaux unterscheidet die *gratia operans*, die er fordert, von der *gratia creatrix* (Speculum caritatis lib. 1 c. 14; PL 195,517). Man vgl. noch Philipp von Harveng, Epistola 1 (PL 203,5). — Die Isagoge Odonis unterscheidet die *gratia conservatrix* von der *gratia operans* und *cooperans*. Ohne die zweite scheint ihr ein *proficere* unmöglich (Cambridge, Trinity College, Western MS 317 [B 14 33]).

[1]) Sententiae 2 dist. 29 c. 1 (457): *sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia.* — Ebenso die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 18ᵛ: *Dicimus, quod ductu rationis poterat resistere malo et de hoste triumphare, sed non effectu, ut scilicet inde mereretur bonum eternum. Hoc autem nequaquam fieri potest sine caritate.* — Man vgl. auch noch Odo Rigaldis Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel lat. 1542 fol. 102ᵛ): *Secunda queritur, utrum proficere possit ex acceptis. Responsio: Dicendum ad hoc, quod si proficere dicatur in merito glorie, secundum quod aliquis magis et magis meretur, sic Adam proficere non poterat ex acceptis a creatione, nisi daretur ei gratia gratum faciens. Potest alio modo profectus nominari largius, ut profectus dicatur respectu quorumcumque. Et sic Adam sine gratia gratum faciente proficere potuit in cognitione accepta et in amore naturali et huiusmodi.*

[2]) Sententiae 2 dist. 24 c. 1 (420). — Auf den Lombarden nimmt ausführlich Bezug eine Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 249ᵛ). In den Fußstapfen des Lombarden wandelt die sog. Sentenzenglosse des Petrus von Poitiers (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 72ᵛ zu 2 dist. 26: *„Quia nichil in eo e[rat]" etc. Liberum arbitrium nondum erat corruptum nec magis pronum ad bonum quam ad malum. Et vide per simile: Cum tu me non moreas ad iram, si te non percutio, quod meritum habeo? Certe nullum. Similiter cum iste in sese nichil haberet, quod eum moveret, quod meri-*

lehnte deshalb ein Verdienst ab, weil Adam sich im Urzustand weder in *via* noch in *patria* befand[1]). Dies alles verhüllt aber nicht, daß man gerade in diesem Punkte ziemlich ratlos war. Deutlich fühlt man dies an den *Quaestiones super epistolas Pauli:*

„Sicut per unius inoboedientiam" etc. Quaeritur an homo prius de bono, quod habuit ante lapsum sine additione aliorum (!) gratiae potuerit obedire et praeceptum sibi datum implere? Si dicatur, quod potuit: ergo ex eo, quod tunc habuit, potuit proficere. Quod negatur fere ab omnibus. Item, si concedatur, quod non potuit obedire sine adiutorio gratiae, quae ergo eius culpa fuit, si non fecit, quod non potuit facere sine gratia, et gratia non est collata, nec eius culpa fuit, quare non sit collata? — Solutio: Non peccavit, quia non fecit, quod facere non potuit; sed, quia non fecit, cum posset[2]).

Und dann wieder: *„Velle adiacet mihi, perficere autem non invenio, quoniam malum adiacet mihi." His verbis videtur apostolus insinuare, quod si malum non adiaceret, non solum velle sibi adiaceret, sed etiam perficere inveniret, cum nil impediret ad* [fol. 477] *bonum, vel impelleret ad malum. Sed in hoc ipso insinuat primum statum primi hominis ante peccatum, cui adiacebat velle bonum, sed malum non adiacebat, unde non poterat dicere: velle adiacet mihi, perficere autem non invenio, quia malum adiacet mihi. Utrum autem illud bonum, quod naturaliter volebat, posset perficere sine additamento maioris gratiae, posset quaeri. Nonne illud velle, quod habuit Adam ante peccatum, multo intensius erat, quam illud naturale velle, quod habent pagani nunc? sed magna et multa bona faciunt (etsi non digna vita aeterna, quia sine fide facta) pagani ex naturali affectu, quem habent: quomodo ergo Adam ante peccatum ex maiore voluntate non potuit nec ad modicum proficere, ut omnes fere asserunt? Item, si Deus maiorem gratiam non conferret, sed in illo statu, in quo eum creavit, sineret, nonne posset exigere iuste Deus ab homine, ut pro bono iam collato eum perfecte diligeret? Sed Deus non posset iuste exigere, quod homo non posset reddere: et sic videtur, quod homo ante peccatum ex bono iam percepto posset proficere; quod multi negant*[3]).

Hugo von St. Viktor, der selber aus seiner Ratlosigkeit kein Hehl macht, glaubt zur Lösung auf die Tatsache hindeuten zu sollen, daß Adam eben nicht beharrte und darum nicht verdiente[4]). Im wesentlichen aber zog man sich auf die Behauptung zu-

tum haberet, si staret?) — Man vgl. auch Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30). — Die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen 353 (fol. 96). — Quästionen des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 94). — Eine Zusammenstellung der verschiedenen Begründungsversuche für die Notwendigkeit der Gnade zum Verdienst gibt Roland von Cremona in seiner Summe (Cod. Paris. Mazarine 795 fol. 39v).

[1]) Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik 360—362.

[2]) In epist. ad Romanos q. 149 (PL 175,469).

[3]) In epist. ad Romanos q. 185 (PL 175,476).

[4]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,274 f).

rück, daß ohne *caritas* ein Verdienst unmöglich sei[1]). Der kluge Verfasser einer Quästionengruppe des Cod. British Museum Royal 9 E XII bemerkt aber dazu, daß dann die Schwierigkeit für den Stand der Erhebung Adams in die *gratuita* zurückkehre, in dem ihm ebenfalls noch Verdienste abgesprochen wurden[2]).

Die zweite Frage war: Wenn Adam zum Gutestun ebenso wie der Mensch im Zustand der gefallenen Natur einer *gratia operans* bedarf, worin besteht dann der Unterschied des Urstandes zum Zustand der gefallenen Natur? Robert von Melun, der für den Zustand der Urunschuld eine *gratia operans*[3]) und obendrein im Gegensatz zum Lombarden zur Vermeidung der Sünde eine *gratia adiutrix* fordert[4]), wirft, um hier zur Klarheit zu gelangen, die Urfrage des Problems auf: wie nämlich das augustinische Axiom zu verstehen sei, daß der Mensch vor dem Fall sich der *gratia standi* erfreut habe. Mit der Einschränkung allerdings: *neque ego hic tales induco rationes ideo, ut aliquid asseram, sed ut veritatem inquiram*[5]), gibt er die Antwort:

Quid vero stare sit, ex contrario sciri poterit, id est ex iacere. Dicitur enim contrariorum eadem notitia esse. Iacere vero ille dicitur, qui per peccatum seipsum prostravit nec per penitentiam a culpa surrexit. Stare ergo est a culpa se cohibere, quod primus homo potuit eo, quod motum ad deiectionem trahentem sine propria voluntate sentire non potuit. Quam potestatem post pecca-

---

[1]) Man vgl. z. B. Petrus von Capua, Summe (Clm 14508 fol. 20ᵛ): *Si vero queritur, quare non esset ei hoc* [nämlich der Widerstand gegen die Versuchungen] *meritum vite sicut et nobis, talis assignatur ratio, quia ipse non habebat causam intrinsecam id est fomitem, qui eum impelleret ad malum, sicut nos habemus. Sed nec in statu gratie habuit ipse fomitem. Ergo nec tunc fuisset ei meritum vite, si restitisset temptationi. Quod etiam conceditur. Set si hec ratio sufficiens est, nec Christus etiam habuit fomitem. Ergo nec Christus meruit resistendo temptationi, nisi forte de Christo diceretur, quia habebat penalitatem. Preterea quare potius diligere vel aliquod aliud opus eius fuit meritum vite quam hoc, cum utrumque esset informatum caritate? Ideo potest dici, quod ideo in statu innocentie non fuit aliquod opus eius meritum vite, quia nullum opus potest esse meritum vite, nisi sit informatum caritate. Ipse autem non poterat habere aliquod opus informatum caritate in tali statu.*

[2]) Fol. 249ᵛ f. Er fordert darum zum Verdienst auch noch das *propositum, quod, etsi posset peccare, tamen non peccaret,* und allem Anschein nach auch ein längeres Beharren. Wenigstens das letzte fehlte in Adam.

[3]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 105ᵛ).

[4]) Er beweist dies damit, daß sonst der Mensch die in der Nichterfüllung des Gebotes der *caritas* liegende Sünde hätte vermeiden, damit dieses Gebot erfüllen und so ohne Gnade zum ewigen Heil hätte gelangen können (Summe, Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 297 fol. 131ᵛ).

[5]) Ebenda fol. 132.

tum non habuit[1]). *Et ideo dictum est, quia post peccatum non potuit non peccare, quia non potuit efficere, ne motum ad illicita moventem non sentiret*[2]).

Daran ändert auch die jetzt gegebene Gnade nichts[3]). Dem entspricht denn auch seine Erklärung des augustinischen Axioms, nach dem der Mensch vor dem Sündenfall die *potentia standi*, nicht aber die *potentia proficiendi* innehatte:

Propter quod forsitan dixit Augustinus hominem non habuisse ante peccatum gratiam proficiendi, quamquam habuit gratiam standi. Ex nulla namque potestate profectus est, antequam quis ea legitime utatur. Bonus quippe potestatis usus ipsius potestatis est fructus, ad quem primus homo ex potestate, quam habuit, absque adiurante gratia perrenire non potuit. Unde dictum est, quia ante peccatum gratiam proficiendi non habuit, quamquam et gratiam standi habuerit. Est enim gratiam standi habuisse, ut dictum est, ad nullum peccatum posse inclinari absque proprie voluntatis consensu. Et hoc est, quod Augustinus dicere voluit, quia prothoplaustus liberum arbitrium sufficiens ad bene operandum habuit, cum ei ante culpam sana voluntas erat[4]).

Außer dieser führt er aber noch zwei andere damals gebräuchliche Erklärungsversuche des augustinischen Axioms an. Der eine ist uns bereits bekannt: Der Mensch konnte ohne die Gnade das

---

[1]) Hier schließt im Cod. Paris. Nat. lat. 14885 fol. 131 der Abschnitt unter Anfügung der Worte: *Et hec fuit gratia, quam ante peccatum primus homo dicitur habuisse, quia omne peccatum, omnem illicitum motum a se poterat excludere.*

[2]) Summe (Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 297 fol. 132). Er fährt fort: *Ex quo constat, quid primo homini collatum sit per hoc, quod potuit non peccare, quia hoc est illud, quod ei ablatum est per hoc, quod peccavit. Sed, ut dictum est, hoc ei per peccatum ablatum est, non posse motum ad illicita inclinantem prorsus repellere. Quando ergo dicitur: ante peccatum potuit non peccare, nichil aliud potuisse homo monstratur, quam omnem illicitum motum a se excludere, et hoc est, ut estimo, gratiam standi, quam ante peccatum dicitur primus homo habuisse.*

[3]) Ebenda: *Hic vero queris, an sine gratia adiutrice hac potestate uti potuerit, id est omnem illicitum motum a se repellere. Cui inquisitioni absque preiudicio responsionis verioris respondeo: non. Ex quo inferendum putas et post peccatum hominem per gratiam id potuisse. Dicis enim homini post peccatum tantam gratiam dari potuisse, qua bene posset omnem illicitum motum a se excludere. Qui vero ita obicit, parum intelligere videtur, quantum differat status hominis post peccatum ab eo statu, in quo homo fuit ante peccatum. Secundum qualitates rerum de hominis posse loquimur. Pro eius enim qualitate, qui post peccatum fuit, dici solet: non potest homo non peccare. Quod si per gratiam homini tolleretur, et status ille penitus auferretur. Et ideo in hoc statu manens homo non tantum per gratiam potest, quantum et in illo per gratiam potuit, in quo ante peccatum fuit. Et iccirco non est verum hominem post peccatum potuisse non peccare. Quod sine dubio potuit priusquam peccavit, licet et hac potestate absque gratia adiurante uti non valuerit.*

[4]) Ebenda.

Schlechte vermeiden, nicht aber das Gute tun. Er hält diese Deutung für unmöglich, da sie wegen der zur Vermeidung der Sünde notwendigen Erfüllung des Gebotes der *caritas* auch das *proficere* so dem Menschen vor der *caritas* zuerkennen müßte[1]). Der dritte Erklärungsversuch lautet dahin: Deshalb besaß der erste Mensch die *gratia standi*, weil er in dem Guten, das er erhalten hatte, beharren konnte. Er hatte aber nicht die *gratia proficiendi*, weil er tatsächlich nicht beharrte[2]). Dies deckt sich mit der Sentenz Hugos von St. Viktor.

Robert fordert, wie gesagt, zum *stare* die *gratia adiuvans*, weil von einem *stare* ohne die Liebe Gottes über alles, die doch durch ein Gebot vorgeschrieben ist, und außerdem von einem Motiv für die Vermeidung von Sünden keine Rede sein kann[3]). Eine Schwierigkeit, mit der sich alle diejenigen auseinanderzusetzen hatten, die mit dem Lombarden Adam nicht von Anfang an die *gratuita* zuerkannten[4]). Sobald man die Improportion der Natur zum letzten von Gott gewollten Ziel erkannte, erhielt auch die *gratia operans* sofort eine neue Daseinsberechtigung für Adam[5]). Was diese Er-

[1]) Ebenda: *Est autem et alia de hoc expositio, quod dixit Augustinus primum hominem gratiam standi habuisse, sed non gratiam proficiendi, quia potuit ex se peccatum omne vitare et hoc adimplere, quod dicitur: declina a malo; quod quamdiu fecit et stetit. Sed ex se non habuit posse facere bonum, quod erat proficere.*

[2]) Fol. 132^{v}: *Potest autem et aliter exponi quod dicit Augustinus, quia primus homo habuit gratiam standi, sed non gratiam proficiendi. Ideo gratiam standi habuit, quia in bono, quod accepit, perseverare potuit. Sed gratiam proficiendi non habuit, quia eam ad profectum non habuit, quod ipse effectus indicavit, id est lapsus, quo facillime corruit, quem profecto facile vitare potuit ex libertate liberi arbitrii, quam tunc integram habuit et quodammodo perfectam tam in cognitione creatoris et creaturarum, quam in bonis faciendis et malis fugiendis.*

[3]) Ebenda fol. 136: *Qua ratione non improbabili videtur posse ostendi Adam ante peccatum caritatem habuisse. — Quod preter hec hac ratione verum esse monstratur: Ante enim* [fol. 136^{v}] *peccatum et Deum esse cognovit et diligendum esse absque dubio scivit preceptumque ab eo suscepit, quod et ante peccatum usque ad ipsius transgressionem servavit. Quare usque ad precepti transgressionem Deo preceptum servando obediens fuit; quod sine dilectione Dei facere non potuit . . . Nec hoc verum esse videtur, quod ex virtute rationalis nature absque adiuvante gratia peccatum primus homo vitarerit in tempore, quod peccatum precessit. Hoc enim bene facere non potuit, si propter Deum non fecit. Plene namque peccatum non vitat qui propter Deum non vitat. In tempore ergo peccatum primi hominis precedente primus homo peccatum non vitarit aut Deum dilexit.*

[4]) Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis d. Übernatürlichen 370 f.

[5]) Man vgl. Philipp den Kanzler, Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50).

kenntnis gerade für unser Problem bedeutet, lehrt ein Rückblick auf Aelred von Rievaux, der nur deshalb die *gratia adiuvans* für Adam forderte, weil ein Beharren ohne sie auch im Urzustand wegen der Veränderlichkeit des Willens nicht möglich gewesen wäre[1]).

Trotz aller Differenzen herrscht aber hierin Einheit, daß sowohl die *gratia creatrix*, wie auch die eigentlichen *gratuita* — diese als *virtutes* — in etwas Habituellem bestehen. Die überragende Mehrheit forderte dazu keine eigentliche Gnade zum *stare*, d. i. zum *posse non peccare*, sondern bloß zum *posse proficere*.

7. Das Nichtkönnen des Willens nach dem Falle

Wenn der Lombarde von der Erbsünde sagt: *per illud namque peccatum naturalia bona in homine corrupta sunt et gratuita detracta*[2]), so gibt er damit der Überzeugung der ganzen Frühscholastik Ausdruck. Da den *gratuita* hauptsächlich die Aufgabe zugeschrieben wird, das Handeln des ersten Menschen verdienstlich zu machen und da sie so bereits die Natur voraussetzen, gilt es der *corruptio naturalium* hauptsächlich unser Augenmerk zuzuwenden. Tatsächlich erblickte man damals die Erbsünde und auch die habituelle Sünde in erster Linie in einer Störung der Natur. Eine Lehre für die man sich auf Augustinus berief[3]). Man dachte eben vor allem an die physische und nur ausnahmsweise an die moralische Seite der Sünde. So sah Anselm von Kanterbury[4]) und ähnlich Hugo von St. Viktor[5]) die Sünde in dem schuldbaren Mangel der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens, in dem schuldbaren Mangel der *affectio volendi iustitiam*. Hugo von St. Viktor verlegt dann auch die habituelle Sünde — unter ständiger Verwertung anselmianischen Gutes — in die *ignorantia*, die den Verstand, und in die *concupiscentia*, die den Willen schädigt[6]).

[1]) Speculum caritatis lib. 1 c. 13—14 (PL 195,517).

[2]) Sententiae 2 dist. 25 c. 7 (432).

[3]) Man vgl. z. B. die zur Schule Anselms von Laon gehörige Sentenzensammlung des Hugo de Rybodemonte im Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 175v: *Malum enim nichil est aliud quam privatio naturalis boni. Unde Augustinus in Enchiridio: quod est, inquit, aliud quod malum dicitur, nisi privatio naturalis boni . . : Solet etiam aliquando malum strictius accipi tantum in designatione peccati, in qua acceptione peccatum et malum paria sunt. Secundum quod sic diffiniri possunt: malum sive peccatum est desertio naturalis boni ex deflexa voluntate, quod vel inerat vel futurum erat.*

[4]) A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff 159 f.

[5]) De sacramentis legis naturalis et scriptae (PL 176,27).

[6]) De sacramentis, lib. 1 p. 7 c. 27 (PL 176,298). Man vgl. A. Landgraf,

Zu betonen ist jedoch, daß man nicht von einem völligen Auslöschen der Fähigkeit zum Guten spricht, sondern teilweise sogar sehr entschieden betont, daß ein Funke des Guten erhalten blieb[1]). Mit Vorliebe wurde das *„semiviro*

Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Scholastik 3 (1928) 30, Anm. 2 und 3. — Bernhard von Clairvaux, Sermo 74 (PL 183,695); Summa Sententiarum, tr. 3 c. 11 (PL 176,107) und tr. 1 c. 17 (PL 176,75); die Sentenzen des Clm 7972 (fol. 6); die Allegoriae in Novum Testamentum lib. 4 c. 12 (PL 175,814); die zu Hugos Bereich gehörigen Sentenzen des Cod. Vat, lat. 1345 (fol. 63^{v}; hier wird allerdings stark betont, daß der Reat das Ausschlaggende ist: *Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati);* die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 75^{v}; Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 31^{v}); Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 298: *Item dixerunt quidam ignorantiam sicut concupiscibilitatem esse originale peccatum. Que opinio, licet adeo antiqua quod antiquata, me iudice tamen probabilitate sua digna est);* Petrus von Poitiers, Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 39). — Daß Smaragdus abbas bereits diese Lehre vortrug, darauf habe ich in meiner Abhandlung über die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade hingewiesen (a. a. O.). — Johannes de la Rochelle, bei dem der Sündenbegriff schon eine bedeutende Klärung erfahren hat, macht Beda als Gewährsmann namhaft (Summa de vitiis q. 3; Cod. Vat. lat 4293 fol. 17: *Que autem sunt illa vulnera, determinat Beda ponens illa in pena originalis peccati dicens: quatuor sunt inflicta per peccatum Ade: infirmitas, ignorantia, malitia, concupiscentia ex hiis conflata.* Die *ignorantia* versteht er hier als eine *ignorantia approbationis, que cum affectu est et in affectu).* — Alanus von Lille, Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (PL 210,768): *Per diem peccati delectatio designatur; per noctem caecitas mentis, per quam se homo patitur in culpae perpetratione positum.* — Udo sagt noch: *Sciendum est itaque, quod originale peccatum est habilitas concupiscendi malum et ignorandi bonum. Et hec habilitas est moralis culpa, iniquitas et debitum eterne pene* (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 32^{v}). — Daß die Verdunklung des Verstandes zur Sünde gehöre, legt ja schon Paulus Röm 1,21 nahe. Man vgl. z. B. die Glosulae glosularum (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 5), Radulf von Laon (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 3), Petrus von Corbeil (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei [Rom. 1,17] und Iustificatio, Mainz 1905, 91) zu dieser Stelle, und Stephan Langton zu 2 Tim 3 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a. X 19 Seite 192).

[1]) So die erste Sentenzensammlung des Clm 23440 fol. 71: *Sed hoc velle bonum depravarit homo peccando et quasi extinxit, non tamen omnino, quia semper remansit in eo aliqua scintilla boni.* Eine Lehre die dem Sinne nach Augustinus vortrug (De spiritu et littera 27 f. 48 f.). Sie wurde auch bereits von der Glossa ordinaria zu Röm 2,14 (Inkunabel, Basel 1498) verwertet. Auch auf eine Origenesstelle wird in diesem Zusammenhang hingewiesen im Clm 23440 (fol. 108): *Origenes: O homo, omnis intra te collocata est imago celestis regis. Nam cum faceret hominem Deus, ad imaginem et similitudinem suam facit, et hanc imaginem non extrinsecus, sed intra eum collocavit. Huius imaginis est pictor Filius Dei. Ideo hec imago obscurari quidem per incuriam potest, deleri*

relicto" der Parabel vom barmherzigen Samaritan in diesem Sinne gedeutet[1]). Gerade die Darstellung der *corruptio naturalium* als *diminutio habilitatis virtutum*[2]) sollte neben der Ausnützung des Gegensatzes zwischen Gut und Schlecht[3]) und der eingehenden Erklärung der Entfernung von Gott[4]) hier fruchtbar werden.

Dabei soll nicht verschwiegen sein, daß noch andere Deutungen des *semivirus* auftauchten: so für den Verlust der Tugenden in der dritten Sentenzensammlung des Clm 23440: *Semivira erit anima, si propter vitia et iniquitates beatitudinem visionis et habitationis Dei perdidit, ad quam creata est*[5]). Martin von León deutet: *Impositis ei plagis et virtutibus spoliato a semivivo relicto abierunt, mentem scilicet illius huius mundi illecebris tentando corruperunt*[6]). — Der dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörige Kommentar zum dritten Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A sagt im Prolog: *Dici autem poterat Adam semivivus dupliciter, vel quia prius habebat vitam immortalem, post peccatum vero habuit necessitatem moriendi; vel quia prius habuit duplicem vitam, scilicet nature et gratie, post peccatum vitam nature solum*[7]).

Auf den Unterschied zwischen der Gnadenspendung vor und nach dem Sündenfall macht, wie gezeigt, besonders ausführlich

---

per malitiam non potest. Manet enim semper in te imago Dei, licet tu ipse eam vitiis superducas. — Man vgl. ferner z. B. Robertus Pullus, Sententiarum lib. 2 c. 4 (PL 186,720); Petrus Lombardus, 2 dist. 25 c. 7 (432); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 (fol. 78); Richard von St. Viktor, De prima gratia (Cod. Paris. Arsenal. 364 fol. 88 f.); Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 23v); Aelred von Rievaux, Speculum caritatis lib. 1 c. 4 (PL 195,508); Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 120v); endlich auch Simon de Bisiniano, Summa decreti (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 2).

[1]) Man vgl. die Glossa ordinaria zu Lk 10,30 (Inkunabel, Basel 1498): „*Semiviro relicto*", *quia immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt, quia homo sapere et Deum possit cognoscere.* — Ähnlich z. B. in der Einleitung zu einem kanonistischen Traktat des Clm 16084 fol. 63v: ... *semivirus tamen relictus est, quia naturali minime destitutus.* — Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor lib. 3 c. 128 (PL 186,402). — Petrus von Corbeil, zu Röm 2 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 182v). — Hugo von St. Cher, In 2 dist. 35 (Cod. Lips. 573 fol. 119v) und Gaufrid von Poitiers in seiner Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 34v und Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 46).

[2]) Man vgl. z. B. die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 17v) und die Quaestiones disputatae des Petrus de Falco (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 185 fol. 18).

[3]) Man vgl. z. B. Richard Fishacre, In 2 dist. 34 c. 5 (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 164v).

[4]) Z. B. in den dem 13. Jahrh. angehörigen Quästionen des Cod. lat. 434 II (fol. 19v) der Bibliothek von Douai.

[5]) Fol. 98v.

[6]) Sermo XI In Dominica I Quadragesimae (PL 208,690).

[7]) Fol. 178.

Robert von Melun aufmerksam, der damit nur das erweitert, was bereits die Sententie Anselmi betonen, wenn sie sagen: *Equidem tunc adiutricem Dei gratiam habuit semper paratam, quia necdum aliqua, cur negaretur, causa fuit; nunc etiam volenti gratia sepe subtrahitur, quia peccato impediente eam habere non meretur*[1]). Dabei aber ist zu betonen, daß die Sententie Anselmi die *gratia adiutrix* nur als Gegengewicht gegen die *fragilitas carnis* betrachten. Und selbst die zu Anselms Schule gehörigen zweiten Quästionen des Clm 23440 (fol. 86), die bereits einen Satz schreiben wie: *Quia ergo Adam nullius molestie infirmitati subiaciebat, non medico curante, sed sola gratia ad bonum ducente egebat. Nos vero contra carnis infirmitatem subveniente medico, ad bonum vero gratie subleuantis egemus*, wissen noch nichts von einer ontischen Improportion.

Die Wiederherstellung durch Christus hat nun die Schwächung von Verstand und Willen wieder aufzuheben[2]) und so den Menschen wieder geeignet zu machen zum Rechthandeln. Nachdem die *gratia operans* für Adam entweder mit der *gratia creatrix*, also dem der Natur zum Rechthandeln Nötigen identifiziert wurde, oder bereits diese Rechtheit voraussetzte und lediglich als Ergänzung zum Verdienenkönnen betrachtet wurde, läge es nahe, daß dasjenige, was den Menschen zum Rechthandeln wieder geeignet machen sollte, vor allem sich gegen die Störungen der Natur richten sollte.

Uns interessiert in erster Linie die Störung des Willens und deren Behebung. Wie sich aber ergeben wird, konnte eine solche ohne gleichzeitig auch den Verstand zu berücksichtigen, nicht dargestellt werden.

Der Weg, den unsere Untersuchung zu gehen hat, führt uns aber nicht unmittelbar zu dieser Frage, sondern zu einem auf den ersten Anblick nebensächlichen Punkt. An und für sich ist es ja bloß eine äußere Konstatierung des Tatbestandes, wenn im Gefolge Bernhards von Clairvaux[3]) Hugo von St. Viktor die Unterscheidung der Freiheit bringt: im Urzustand: *posse peccare et posse non peccare;* nach dem Fall und vor der Wiederherstellung: *posse peccare, non posse non peccare;* nach der Wiederherstellung: *posse peccare propter libertatem et infirmitatem, et posse non peccare propter libertatem et gratiam adiuvantem;* nach der Befestigung im Guten: *posse non peccare et non posse peccare*[4]). Was sie aber

[1]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 66 f. — Man vgl. auch die Sententie divine pagine (ebenda 28).

[2]) Z. B. in den Sententie Anselmi (a. a. O. 67).

[3]) Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 7 (PL 176,1013).

[4]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 16 (PL 176,272 f.). — Man vgl. dazu K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, Leipzig 1907, 27.

fruchtbar machte, war, daß sie den Unterschied der verschiedenen Zustände in das *posse* verlegte. Diese Einteilung, die übrigens von den frühen theol. Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 90 auf Boethius zurückgeführt wird[1]), und die auch als Sentenz z. B. in der Sentenzensammlung des Cod. lat. 115 der Kapitelsbibliothek in Verona[2]) auftritt, ging in die Sentenzen des Lombarden — allerdings mit der Präzision für den Stand der Wiederherstellung: *et possit non peccare ad morten*[3]) — und durch ihn dann ohne wesentliche Änderung in die spätere Scholastik über[4]).

Dies geschah nun allerdings nicht ohne Überwindung von Schwierigkeiten. Die Frühzeit betrachtet vor allem Gott und erwägt, ob Gott dem Menschen durch die Versetzung in eine solche Unmöglichkeit nicht ein Unrecht zufüge. Sie antwortet darauf, daß der Mensch diese Unmöglichkeit selber verursacht habe[5]). Zugleich faßt man auch den Menschen selber ins Auge und fragt sich, wie diese Notwendigkeit zu sündigen sich mit der Willensfreiheit selber vertrage. Hier behalf sich nun wohl als erster Bernhard von Clairvaux damit, daß er die Willensfreiheit als die *libertas a*

---

[1]) Fol. 8ᵛ: *Ex libro Boetii de Trinitate: De tribus statibus humane conditionis. Contra quos respondendum est tres intelligi posse hominum status: unum quidem Ade ante delictum, in quo, tametsi mors ab eo aberat nec adhuc ullo delicto se polluerat, poterat tamen in eo esse voluntas peccandi. II aliter, in quo mutari non potuisset, si firmiter in Dei preceptis manere voluisset. Tunc enim id addendum foret, ut non modo non peccaret aut peccare vellet, sed non posset quidem aut peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario subsecuta est et peccatum ipsum, voluntasque peccandi.*

[2]) Fol. 153. Der Teil dürfte wohl noch dem Ende des 12. Jahrhunderts angehören.

[3]) 2 dist. 25 c. 6 (431).

[4]) Man vgl. Petrus von Poitiers, Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 42); Robert von Melun, Questiones de divina pagina (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 88); die Sentenzen des Cod. British Museum Royal 15 B IV (fol. 137); Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 31). — Magister Martinus gibt die genauere Bestimmung: *Item nota, quod homo ante peccatum ex libero arbitrio peccare et non peccare poterat; in secundo vero statu non poterat non peccare mortaliter; in tertio statu non potest homo non peccare venialiter, sed potest non peccare mortaliter. In IIIIto statu non poterit peccare, quia tunc infirmitas, ex qua est peccatum, omnino absorta erit ex gratia* (Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 296ᵛ). — Im wesentlichen kehrt diese Stelle auch in der Summe des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 201) wieder.

[5]) Z. B. Sententie Anselmi (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sent. 66 f.); Hugo von St. Viktor, De sacramentis lib. 1 p. 7 c. 20 (PL 176,296); Petrus von Poitiers Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116

necessitate definierte, die dem Willen völlig unverlierbar sei[1]). Die Notwendigkeit zur Sünde lasse die *libertas a necessitate* des Willens, da sie sich nicht aus dem Willen, sondern lediglich aus dem Mangel des *sapere*[2]) ergebe, vollständig unberührt. Diese Unverlierbarkeit der *libertas arbitrii* als der *libertas a necessitate*, der wir auch bei Richard von St. Viktor[3]) begegnen, ging ebenfalls in die Sentenzen des Lombarden[4]) über. Unter Beibehaltung dieser Freiheit kann auch nach ihm der Mensch in die Notwendigkeit zur Sünde geraten, von der er nur durch die Gnade wieder frei wird[5]). Dies mit Bezugnahme auf Augustinus[6]): *Ad iustitiam faciendam non erit aliquis liber nisi a peccato liberatus esse iustitiae coeperit servus; et ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti oboedientiam.* Diese Ausführungen[7]) gehen dann auch in die nachlombardische Frühscholastik[8]) über.

---

fol. 43); Nikolaus von Amiens, Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 42ᵛ); Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 39ᵛ). — Hieher gehören auch die sonst auf einem anderen Standpunkt stehenden Sententiae Divinitatis (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII, Heft 2—3], Münster 1909, 33*). Ihre Lehre dürfte letztlich auf Augustinus, De libero arbitrio lib. 3 c. 18 n. 52 (PL 32,1296) zurückzuführen sein.

[1]) Tratatus de gratia et libero arbitrio c. 2 (PL 182,1004). Ebenda c. 4 (PL 182,1006).

[2]) Ebenda c. 6 n. 19 (PL 182,1012) und c. 7 (PL 182,1013).

[3]) De statu interioris hominis tr. 1 c. 13 (PL 196,1125); De prima gratia (Cod. Paris. Arsenal. 364 fol. 88 f.).

[4]) 2 dist. 25 c. 8 (432). Die frühe Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine 758 bringt zur Erläuterung den Vergleich (fol. 76ᵛ): *Etsi malus possit per se velle et facere malum, non tamen habet arbitrium magis liberum ad malum quam bonus ad bonum. Sicut non potes aperire oculum ad videndum, nisi esset aliquid extrinsecus, quod videas, potes autem claudere et non videre sine omni adminiculo extrinsecus adhibito, non tamen habes oculum magis liberum ad claudendum et non videndum, quam ad aperiendum et videndum.*

[5]) A. a. O. (433). Man vgl. auch die Summa Sententiarum tr. 3 c. 9 (PL 176 102 f.).

[6]) Enchiridion c. 30 (PL 40,246).

[7]) Für unseren Zweck sind die weiteren Ausführungen des Lombarden zur Willensfreiheit überflüssig. Man vgl. 2 dist. 25 c. 8 (434), ferner Petrus von Poitiers, Sentenzen, II 23 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q 117 fol. 22ᵛ) und Petrus von Capua, Summe (Clm 14508 fol. 25 f.).

[8]) Martin von León, Sermo XI, In Dominica I Quadragesimae (PL 208,678); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 74; Petrus von Poitiers, Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22); Udo, Summa (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 29ᵛ); Gaufrid von Poi-

Es bestand aber nicht von Anfang an Einigkeit über die Interpretation des *non posse non peccare*, in das der Mensch durch den Sündenfall geriet. *Auctoritates* von der Art, wie sie die Sententiae Divinitatis[1]) für die Unmöglichkeit jeglicher guten Handlung

---

tiers, Summa (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 30: *Item nota, quod liberum arbitrium dicatur liberum, quia est liberum a coactione. Hanc libertatem habet in quolibet homine);* Wilhelm von Auxerre, Summa aurea 2 tr. 11 q. 3 (Paris 1500, fol. 64). — Wir begegnen dieser Lehre auch in der Schule Gilberts de la Porrée. So in den Sententiae Divinitatis (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 27*) und bei Radulphus Ardens, Homiliae in epist. et evang. domin. II 2 (PL 155,1951). — Es dürften lediglich Gründe der bereits bei Petrus Lombardus angedeuteten schwankenden Terminologie sein, die Wilhelm von St. Thierry sagen lassen: *Nec tamen omnino amisit id est iudicium rationis in iudicando et discernendo, quamquam libertatem suam amiserit in volendo et agendo* (Epistola ad fratres de Monte Dei lib. 2 c. 2; PL 184,340). Das Gleiche dürfte für Hugo von Amiens gelten (Tractatus de memoria lib. 3 n. 5; PL 192,1318): *Habent quidem rationis arbitrium, sed minime liberum, quia bona, quae cum Deo agere poterant, sine Deo non possunt, quem transgrediendo reliquerunt. Non habent libertatem arbitrii, quia non sunt liberi, servi facti sub lege peccati.* — Ebenso (Dialogorum lib. 2 n. 5; PL 192,1168): *Liberum, ut sentio, arbitrium est quidam motus intelligentiae rationalis habens possibilitatem, quod iudicat, exequendi. Hoc itaque libero rationalis voluntatis iudicio tam homo quam angelus accepto, dum super omnia creatorem attendit et creaturam inferius respicit, iudicat vere factori omnimodis obsequendum et factis pro voluntate factoris utendum. Sed hoc eius iudicium minime constat liberum, nisi cum efficit quod novit agendum. Efficit autem, dum creatorem diligit et eius voluntatem sua postposita servando cognoscit. Quod si servare detrectat, quod singulariter servandum vere iudicat, suo ipse iudicio contradicit meritoque libertatem iudicandi transgressor amittit.* — Ganz kategorisch tut Robert von Melun die Schwierigkeit ab: *Cum enim dicitur: in secundo statu non potest homo non peccare: ergo ex necessitate peccat; non sequitur, quia ex coactione peccare videretur* (Questiones de divina pagina; Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 88 f.).

[1]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 30* f. Er führt auf: 2 Kor 3,5; Phil 2,13; Röm 9,16; Augustinus Enchiridion c. 32 (PL 40,248); De correptione et gratia c. 1 n. 2 (PL 44,917): *Propter quod dicit apostolus: „Littera occidit, spiritus autem vivificat"* (2 Cor 3,6). *... Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est non habere; sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae serrusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dicit: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis;* De libero arbitrio lib. 3 c. 18 n. 52 (PL 32,1296). Man vgl. auch Sentenzen in der Summa Sententiarum tr. 3 c. 9 (PL 176,102 f.). Die von ihr abhängigen Sentenzen des Clm 7972 bringen den Text (fol. 5v): *Idem in eodem* [Augustinus de correptione et gratia]: *Constat in homine et liberum voluntatis arbitrium ad bene vivendum et recte agendum. Sine gratia tamen nichil agere potest. Quibus enim gratia non datur, aut nolunt, aut non implent quod*

nach dem Sündenfall aufführen, haben ihren Eindruck nicht verfehlt, und man kann den Druck fühlen, den sie auf die Spekulation ausüben. Dies um so mehr als man Güte und Verdienst anfangs nicht konsequent und streng voneinander trennte. Iedenfalls wird man bei Anselm von Kanterbury[1]) wiederholt an den rigorosesten Sinn erinnert. Nicht weniger auch bei Rupert von Deutz[2]) und bei Honorius von Autun[3]). Die Sententie divine pagine erklären, nachdem sie schon im Urzustand für das der Sünde entgegengesetzte Guttun eine Gnade fordern, auch nach dem Fall ein Gutestun ohne Gnade einfachhin als unmöglich[4]). Bernhard von Clairvaux schließt sich einem solchen Rigorismus an. Nach ihm ist der freie Konsens des Willens unverlierbar und immer möglich, da der freie Wille, eben das *velle simpliciter*, unverlierbar ist. In engem Konnex damit steht das unbestechliche und ebenfalls unverlierbare *iudicium*, das sagt, was erlaubt und nicht erlaubt ist. Dazu kommt das *consilium*, das sagt, was zuträglich oder nicht zuträglich ist. Dieses letzte kann verloren gehen. Nach ihm aber richtet sich der Wille. Solange das *consilium* das Erlaubte zuträglich, das Unerlaubte schädlich nennt, ist es unbehindert. Sobald aber hier eine Verwirrung eintritt, ist es um die Bewegungsfreiheit des *consilium* geschehen[5]). Solange das beliebt, was erlaubt ist, ist auch das *consilium* gegeben, das die völlige Hinkehr zum Guten bedeutet und bis

---

volunt. — Unter den im Anhang zu des Honorius von Autun, De libero arbitrio abgedruckten Sententiae Patrum findet sich als Augustinussentenz: *Idem: Primus homo liberum habuit arbitrium et poterat per naturam (!) diligere et vitare vitia; neque enim habebat in se bellum vitiorum. Sed postquam volens peccavit, amisit liberum arbitrium in bono, ita ut iam nihil boni per se velle, nedum facere sine Dei gratia possit; et ut non solum volens, sed etiam nolens peccet: unde malum quidem a nobismetipsis habemus; bonum autem tantummodo a Deo* (PL 172,1228).

[1]) A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff 161—164.

[2]) De vita vere apostolica lib. 2 c. 3 (PL 170,622).

[3]) Elucidarium lib. 2 n. 3 (PL 172,1135): Auf die Frage des Schülers: *Quid est liberum arbitrium?* antwortet der Magister: *Libertas eligendi bonum vel malum. Hoc in paradiso homo habuit liberum; nunc vero habet captivum: quia bonum non vult nisi gratia Dei praereniatur, nec potest agere, nisi eum subsequatur.* — Ferner De libero arbitrio c. 6 (PL 172,1226): *Sed homo per libertatem arbitrii voluntatem iustitiae deseruit moxque beatitudinem amisit, sed voluntatem beatitudinis retinuit. Nam omnis homo naturaliter vult beatus esse, sicut naturaliter vult vivere. Nemo autem vult esse iustus, nisi gratia Dei praeventus; nec potest esse iustus, nisi gratia Dei adiutus.* — Man vgl. auch Inevitabile (PL 172,1212).

[4]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sent. 28.

[5]) Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 4 n. 11 (PL 182,1007).

zum *non posse peccare* gesteigert werden kann[1]). Wohl mit Rücksicht auf Stellen wie *initium sapientiae est timor Domini*[2]) und wohl auch auf 2 Kor 3,4 nennt er als Ausfluß des *liberum consilium* das *sapere*[3]), das eine Gnade und zwar eine *gratia salvans* darstellt[4]). Auch die geringste gute Willensregung kann ohne ein *sapere* nicht statthaben[5]).

Die Sententiae Divinitatis schließen sich gerade in der Lehre vom Verhältnis zwischen Willen und Gnade eng an Bernhard an. Sie bringen, wie bereits bemerkt, eine große Anzahl von Sentenzen, die dem Menschen ohne Gnade eine Fähigkeit zum Guten absprechen, weisen den Lösungsversuch mit der Bestimmung des Guten als des Verdienstlichen zurück und erklären dann ihrerseits: *Nos dicimus, quod post peccatum mansit liberum arbitrium, sed per peccatum sic depressum et depravatum, ut nec bonum velle nec posse habeamus.* Wenn in den *auctoritates* von einer Mitarbeit des *liberum arbitrium* mit Gott gesprochen werde, so sei dies entweder dahin zu verstehen, daß Gott durch uns als seine Diener das Gute wirkt, oder dahin, daß wir, obwohl wir könnten, die Gnade nicht ablehnen — worin sich eben unsere Mitarbeit erschöpfte[6]). — Also eine Erklärung des *non posse non peccare* als *non posse bonum facere.*

In gemilderter Form begegnet man dieser Lehre, allerdings auch unter anderen Voraussetzungen, auch später noch, wo von manchen Autoren der Wille nach dem Fall weniger frei für das Gute als für das Schlechte genannt wird[7]).

---

[1]) Ebenda c. 6 n. 19 (PL 182,1012), c. 7 n. 21 (PL 182,1013).

[2]) Ebenda c. 10 n. 34 (PL 182,1019).

[3]) Ebenda c. 6 n. 20 (PL 182,1012).

[4]) Ebenda c. 6 n. 16 (PL 182,1010); n. 19 (PL 182,1012).

[5]) Ebenda c. 9 n. 31 (PL 182,1017). Hier weist er, um ein *sapere* in der Hölle auszuschließen, nach, daß die Abkehr von der Sünde in den Verdammten nicht einen guten Akt darstelle.

[6]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 32* f. — Welchen Einfluß auf diese Lehre die extatische Betrachtungsweise der Liebe hatte, die keinen guten Akt ohne Liebe zugab, habe ich an anderer Stelle (De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum, Laibach 1924; Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923; Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 368 ff) gezeigt.

[7]) Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30 f.), Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 73) und mit ihm wohl alle, die zwischen einer *libertas libera* und *liberata* unterscheiden. Die zum Bereich der Porretaner gehörige mit „*Quoniam homines a vera sue rationis dignitate degeneres*" beginnende Summe des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 202v) schreibt: *Post peccatum ergo homo liberior fuit ad malum, quia cum libertate arbitrii habuit promitatem peccandi, et ideo liberior ad malum et minus liber ad bonum mansit.* Petrus von Poitiers, Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 42v).

Dagegen treten aber mit Entschiedenheit bereits die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine 758[1]), die Quästionen des Cod. British Museum Harley 3855[2]), Petrus von Capua[3]), Wilhelm von Auxerre[4]) und z. B. noch Hugo von S. Cher[5]) auf.

Der von den Sententiae Divinitatis erwähnte Lösungsversuch, das Gute, zu dem man nach den *auctoritates* ohne Gnade nicht fähig ist, als das Verdienstliche zu deuten, findet sich vor allem in der Summa Sententiarum. Obwohl auch sie den Druck der Väterstellen fühlt, möchte sie doch die Willensfreiheit dem Guten und Bösen gegenüber auch in der gefallenen Natur retten. Sie geht nun genau wie Bernhard von Clairvaux von der Unverlierbarkeit des freien *velle* (des *velle simpliciter*) aus[6]). Ohne die Gnade ist aber der Wille gebunden, so daß er trotz der inneren Fähigkeit zum Guten sich nicht darauf hin bewegen kann. Wenn es nun trotzdem heißt, daß der Wille ohne Gnade das Gute wollen kann, so ist damit ein unwirksames Wollen, d. i. ein Urteil der Vernunft, daß dies gut sei, gemeint. Wie ja auch ein Tyrann sich sagt: ich möchte ein guter Mönch werden, ich möchte die Welt verlassen und ähnliches[7]).

Eine solche Erklärung des Gutwollens ohne Gnade, das man nicht preisgeben möchte, tritt übrigens häufig auf. Sie nahm ihren Ausgang wohl von der Glossa ordinaria zu Röm 7,15: *„quod ego volo": naturaliter quidem vult voluntas bonum. Sed hec voluntas semper caret effectu, nisi gratia Dei suum velle amare dederit, quod ad effectum potest perduci*[8]). Besonders die Stelle des Römerbriefes 7,18: *nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago,* gab Gelegenheit zu einer solchen Erklärung. Nach dem Text ist nämlich hier von einem *velle bonum* die Rede, das ständig in Tätigkeit ist und im Kampf mit dem Wollen des Bösen liegt. Dadurch sah man sich genötigt, ein solches ständiges Gutwollen nachzuweisen, und verlegte dieses denn für gewöhnlich in ein unwirksames Wollen, oder in die bloße Approbation des Guten durch den Verstand, oder in beides zugleich[9]).

---

[1]) Fol. 76v. [2]) Fol. 41v.

[3]) Summa II (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 24v und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 24v).

[4]) Summa aurea, lib. 2 tr. 26 c. 1 (Paris 1500, fol. 83v).

[5]) In 2 dist. 24 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 101).

[6]) Ähnlich redet Richard von St. Viktor, De statu interioris hominis tr. 1 c. 13 (PL 196,1125).

[7]) Tr. 3 c. 9 (PL 176,102—104). Im Wortlaut kehrt die Lehre der Summa Sententiarum in den Sentenzen des Clm 7972 wieder (fol. 5v).

[8]) Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laurenz. Plut. 23 cod. 5 fol. 16v.

[9]) Die Sententie Anselmi (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sent. 65). — Bernhard von Clairvaux, De gratia et libero arbitrio c. 2 n. 4 (PL 182,1002 f.) und c. 4 n. 11 (PL 182,1007). — Die zweiten theol. Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 90 fol. 8. — Robertus Pullus, Sententiae lib. 2 c. 4 (PL 186,720) und lib. 6 c. 49 (PL 186,893). — Petrus

Die Unmöglichkeit zum Guten aber deutet die Summa Sententiarum von einer Unmöglichkeit zum Wollen des verdienstlich Guten. Dieses wird erst durch die Mitteilung des gnadenhaften *delectare* möglich[1]).

Man kann aus diesem Lösungsversuch allein schon ersehen, mit welchen Denkschwierigkeiten man zu kämpfen hatte. Man kann aber trotzdem sagen, daß man dem sich selber überlassenen Willen im allgemeinen eine Fähigkeit zum Gutwollen zuerkannte. Und dies, obwohl man wegen der ursprünglich eindeutigen Fassung der

---

Abaelard, Expositio in epistolam Pauli ad Rom. lib. 3 c. 7 (PL 178,896). — Magister Omnebene, Sentenzen (München, Staatsbibl., Cod. Sim. 168 fol. 80). Petrus Lombardus, Sententiae 2 dist. 26 c. 6 (443). — Petrus von Poitiers, Sentenzen (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). — Die Quaestiones in epistolas Pauli, In ep. ad Rom. q. 184 (PL 175,476), q. 178 (PL 175,475). — Die vom gleichen Verfasser stammenden Allegoriae in Novum Testamentum (PL 175,885). — Die anonyme Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl (fol. 53). — Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 17). — Präpositinus, Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 21). — Die zum Bereich Langtons gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 (fol. 96). — Gaufrid von Poitiers, Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 80v). — Von den Paulinenkommentaren sind noch zu nennen die Collectanea ad epistolas Pauli des Lombarden (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce Plut. XVIII dext. cod. 8 fol. 133v und PL 191,1425); die Glosulae glosularum (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laurenz. Plut. 20 cod. 23 fol. 31; und Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 18v); die Glosse des Petrus Abaelard (Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 7v); der anonyme Kommentar der Bibliothek von Ste Geneviève in Paris Cod. lat. 1370 (fol. 45v); der Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 129 (fol. 36v), der erste Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130 (fol. 6); der Anonymus des Cod. Paris. Arsenal. 534 (fol. 160). — Daß man in dem *velle bonum* die Approbation des Verstandes sah, dürfte zurückzuführen sein auf Sentenzen, wie: *[Origenes] Quod supra dixerat: velle enim bonum adiacet mihi. Hic voluntatem id est legem mentis nominat. Que lex mentis convenit legi Dei.* So Sedulius Scottus (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 27). — Man unterschied in diesem Zusammenhang auch zwischen *homo interior* und *exterior* (Sedulius Scottus: Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 27; Gilbert de la Porrée: Cod. Lips. 427 fol. 16; Radulphus von Laon: Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 16), zwischen *voluntas virtutis* und *concupiscentia carnis* (Nikolaus von Amiens: Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 59v). Später wurde die Unterscheidung zwischen *voluntas rationis* und *voluntas sensualitatis*, sowie die Erkenntnis der *primi motus* für die Erklärung der Stelle nutzbar gemacht (z. B. im Paulinenkommentar des Petrus Cantor: Cod. Paris. Mazarine lat. 176 fol. 169v). Im Paulinenkommentar des Gaufrid von Bleveio tritt auch die Unterscheidung zwischen *voluntas naturalis* und *voluntas liberi arbitrii* auf (Cod. Paris. Mazarine lat. 180 fol. 21v).

[1]) Tr. 3 c. 9 (PL 176,104). — Man vgl. auch die Summe des Clm 7972 fol. 5v.

Gnade als der rechtfertigenden und des Guten als des Verdienstlichen zu Auswegen greifen mußte von der Art des von der Summa Sententiarum eingeschlagenen. Aus dieser gleichen Schwierigkeit heraus ist es auch zu verstehen, daß die Kommentierung von Röm. 2,14: *Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt faciunt* nicht mehr zur Gelegenheit wurde, über die Fähigkeiten der Natur bezüglich dieses Guttuns sich zu äußern.

Während das *naturaliter* im allgemeinen von der Erkenntnis gedeutet wurde[1]), will Gilbert de la Porrée auch diese Erkenntnis nicht ohne Gnade geschehen lassen[2]). Es ist geradezu eine Ausnahme, wenn die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine 758 auf Grund dieser Römerbriefstelle zugeben will, daß wir natürlicherweise Gutes tun. Allerdings hat auch sie nichts dagegen einzuwenden, daß das *naturaliter* für die natürliche durch die Gnade erleuchtete Vernunft genommen werde[3]). Die Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. 325 stellt ausgehend von der Gilbertschen Erklärung der Stelle die Lehre auf: *Item super hunc locum: Quod notum est Dei, manifestum est in illis, dicit glosa Gileberti: nec defuit divinum auxilium, sine quo ratio nichil cognosceret. Sic ergo videtur, quod omnis motus vel cognitio rationis gratie Dei debet attribui. Sed quia sub natura solent comprehendi gratie, que plerumque naturam solent concomitari, ideo potest concedi, quod naturaliter potest cognoscere Deum esse diligendum et naturaliter diligere Deum quasi primis motibus, ut sub natura comprehendantur excitationes nature. Sed perseverare in tali motu non potest nisi ex gratia, ut scilicet exilis et quasi primus motus synderesis per gratiam Deo conglutinetur, ne reverberatis aspectibus mens a contemplatione Dei se reflectat. Preterea etsi philosophi naturaliter quodammodo possunt dili-*

[1]) Man vgl. die Paulinenkommentare des Claudius von Turin (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 7f.), Sedulius Scottus (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 9), des Anonymus des Cod. VII Aa 13 (fol. 7) der Biblioteca Nazionale in Neapel, des Radulph von Laon (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 5v f.). Die Glosulae glosularum (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 7), Robert von Melun (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 99), die Allegoriae in epistolas Pauli (Cod. Paris. Nat. lat. 14589 fol. 200), der Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 129 (fol. 30), der erste Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130 (fol. 2v), Stephan Langton (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 11), Guerricus de S. Quintino (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 45).

[2]) Paulinenkommentar (Cod. Lips. 427 fol. 4). Auch Langton ist dieser Deutung nicht abgeneigt. Man vgl. Cod. a X 19 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg (Seite 142).

[3]) Zu 2 dist. 28 (fol. 80): *Quod autem possumus facere bonum, sive scilicet ita intelligatur, quod hoc verbum „naturaliter" determinat hoc verbum „potest", sive hoc verbum „facere", patet ex verbis apostoli in epistola ad Romanos dicentis: Cum enim gentes, que legem non habent, naturaliter ea faciunt, que legis sunt, cuiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Alii: „naturaliter" id est naturali ratione illuminata per gratiam discernunt facienda et vitanda quod faceret lex; vel faciunt ea que legis sunt, scilicet credere in Deum et in proximum.*

gere Deum, modum tamen diligendi, prout in articulis fidei exprimitur, nullo modo comprehendere possunt. Unde fides dicitur prima gratia, quia oportet, ut naturaliter precedat ad hoc, ut diligamus prout debemus[1]).

Obwohl man nun in Adam für den Urzustand sehr wohl zwischen den Fähigkeiten aus der Natur und denjenigen aus den *gratuita* zu unterscheiden verstand, hat es relativ lange gedauert, bis man die gleiche Unterscheidung sich für die gefallene Natur zu nutze zu machen verstand. Der Lombarde dürfte, wie wir gezeigt haben, hier einer der ersten gewesen sein, die nachdrücklichst dem gefallenen Menschen auch ohne die Gnade die Fähigkeit zu guten Werken zugesprochen haben, obwohl er sich voll und ganz zum *non posse non peccare* desselben bekannte. Dieses kann darum auch bei ihm nur den Sinn haben, daß der gefallene Mensch ohne die Gnade nicht jede Sünde zu vermeiden vermag[2]).

Zudem haben doch einige Theologen die Stelle Röm 7,18: *velle adiacet mihi, perficere autem non invenio* zur gleichen Erklärung benützt. Bereits Claudius von Turin sträubt sich so gegen die Annahme, daß wir ohne Gnade nichts Gutes mehr tun könnten, und weist darauf hin, daß an der Römerbriefstelle Paulus dem gefallenen Menschen ja nicht das *bonum facere*, sondern lediglich das *bonum perficere*, das ist einen dauernden Widerstand gegen die Konkupiszenz abspricht[3]). Es sind aber doch relativ wenige Theologen, die gleich ihm sich diese Exegese aneigneten[4]). Die Mehrzahl spricht bei dieser Gelegenheit, wie wir sahen, lediglich von einem unwirksamen Wollen.

---

[1]) Fol. 131v.

[2]) Interessant ist hier die der Schrift nach ins späte 13. Jahrhundert zu verweisende Glosse des Cod. 4° 108 (fol. 129) der Bibliotheca Amploniana in Erfurt zu 2 dist. 25: ‚*Dampnabiliter*'. *Contra: Si diabolus temptet non renatum, non oportet de necessitate, quod consentiat. Dicitur, quod sicut videre est dupliciter, scilicet habere visum vel uti visu, sic peccare. Unde talis non potest non peccare etiam dampnabiliter, id est non habere peccatum dampnabile. Potest tamen aliquando non facere peccatum. Sed cum omnis motus inordinatus in talibus secundum Augustinum sit dampnabilis, et non [potest] non inordinate moveri, patet, quod non possunt non peccare mortaliter actu. Non tamen oportet, quod semper. Preterea peccat ex omissione, quia tenetur ad iustitiam, quam non procurat; et similiter omnis existens in mortali.*

[3]) Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 25v: *Ideo ergo apostolus non ait facere bonum non sibi adiacere, sed perficere. Multum enim boni facit, qui facit quod scriptum est: ‚Post concupiscentias tuas non eas', sed non perficit, quia non implet quod scriptum est: ‚non concupiscas'.*

[4]) Stephan Langton (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 29); Nikolaus von Amiens (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 45): *Aliud est velle bonum, aliud facere bonum, aliud perficere. Velle enim bonum est velle*

Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß auch der Lombarde in erster Linie von der Gnade spricht, die den wirksamen Willen gibt. Und weil man bei der Gnade faßt ausschließlich an die später als *gratum faciens* charakterisierte dachte, deutete er den wirksamen Willen als denjenigen der die Verdienstmöglichkeit besitzt[1]).

Er gibt damit wiederum der Folgezeit das Gepräge[2]). Unter diesen Voraussetzungen wird es denn verständlich, daß auch noch später Stellen auftreten, die auf den ersten Anblick dem Willen jetzt ohne Gnade jegliche Fähigkeit zum Guten abzusprechen scheinen, die aber so betrachtet durchaus orthodox sind[3]).

---

non concupiscere; facere ipsum est concupiscentie resistere non eundo post eam; perficere est non concupiscere. Volunt igitur bonum boni et faciunt, sed non perficiunt; malum autem faciunt, sed neque volunt neque perficiunt. Velle enim malum est velle concupiscere; facere ipsum est concupiscere; perficere post concupiscentiam ire. — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 fol. 44. — Im Paulinenkommentar des Gilbert de la Porrée wird für diese Lehre auf Augustinus verwiesen (Cod. Lips. lat. 427 fol. 16).

[1]) Sententiae, 2 dist. 29 c. 1 (457): *sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia.*

[2]) Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 17 und 18v); Petrus von Capua, Summa II 39 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35v und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34v); die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 (fol. 29v). So dürfte auch die 2. Frage der Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley 658 (fol. 119v) zu verstehen sein: *Nullus potest bene facere* [darüber *operari*] *nisi per gratiam. Sed nullus habet potentiam bene operandi nisi per gratiam. Quod sic improbatur: Omnis habet libertatem arbitrii, ex qua potest bene operari. Sed libertas arbitrii tantum bonum naturale est. Ergo omnis habet potentiam naturaliter bene operandi. Ergo non tantum per gratiam. — Solutio: Omnis habet naturalem facultatem bene operandi. Sed illa inefficax est, nisi adiuta fuerit per gratiam. Potentiam ergo habet omnis naturaliter, sed quod ea possit bene operari, non habet nisi per gratiam.*

[3]) Petrus Lombardus, Sententiae, 2 dist. 25 c. 9 (436); die Sentenzenabbreviation des Cod. Luxemburg lat. 65 fol. 98v; der Paulinenkommentar des Robert von Melun zu 2 Kor 3,5 (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 122v f., der auch der gefallenen Natur die Möglichkeit zuerkennt, Gutes, das weder zu Lohn noch zur Strafe gereicht, zu tun, sagt dennoch [fol. 123]: *Ex libertate autem arbitrii facultatem bonum operandi habemus, non tamen hac facultate uti possumus nisi gratia adiuvante. Est enim liberum arbitrium per culpam ita depressum, ut potentia sua uti non possit, nisi erigitur (!) a gratia et iuvetur (!). Sicut cum potestatem equitandi habeam, non tamen huius potentie exercitium habere possum absque equo.*) Die sog. Sentenzenglosse des Petrus von Poitiers schreibt zu 2 dist. 25 (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 74): *„Ut non possit velle" efficaciter. Naturaliter quidem homo vult bonum, sed non semper efficaciter et,*

Trotz allem blieb aber immer noch das *non posse non peccare*, in der mildesten Form gedeutet von der Unmöglichkeit, ohne Gnade jegliche Sünde zu vermeiden, mit der Willensfreiheit auszusöhnen. Simon von Tournai, der als Porretaner sein Augenmerk mehr als die anderen Richtungen auf die Notwendigkeit zu sündigen richtete, stellt denn bereits ausdrücklich eine dahin zielende Frage. Er findet die Lösung in der Unterscheidung zwischen der *necessitas circa genus rei et non rem generis* und der *necessitas circa rem generis* und erblickt lediglich in der zweiten einen Gegensatz zur Freiheit. Der Mensch ist genötigt, Akte, die zum *genus* der Sünde gehören, zu begehen; er ist aber frei bezüglich des einzelnen Aktes, deren jeden einzelnen er meiden kann. Diese Nötigung hört im Gerechtfertigten hinsichtlich der Todsünde auf und bleibt nur hinsichtlich der läßlichen Sünde bestehen[1]). Noch die heutige Theologie leistet ihm hier Gefolgschaft.

---

ut etiam faceret, si facultatem haberet, quod est efficaciter velle . . . „Velle bonum adiacet"; quasi per naturam naturaliter volo bonum; sed non efficax illa voluntas . . . — In der ungefähr der gleichen Zeit angehörigen Sermonessammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 (fol. 42ᵛ) liest man: *Sunt enim in homine due bone voluntates, una efficax, altera iners. Efficax per gratiam et inspirationem preralet ad bene agendum. Iners autem ex libero arbitrio est et vult bonum per rationem naturalem. Sed non potest ex se, quia captiva est post peccatum eius libertas.* — Man vgl. auch noch die Summe des Roland von Cremona (Cod. Paris. Mazarine lat. 795 fol. 39ᵛ).

[1]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 64ᵛ und 73); Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 31): *Redditur: Necessitas quandoque vertitur circa genus rei et non rem generis, quandoque circa rem generis. Circa genus rei, ut cum dicitur: necesse est hoc* [fol. 31ᵛ] *esse coloratum nec tamen necessario est album nec necessario nigrum nec necessario medio colore coloratum. Circa rem generis et genus rei, cum dicitur: nix necessario est alba. Tempore ante peccatum homo erat liber a necessitate peccandi, ut necessitas intelligatur, que vertitur circa rem generis et genus rei. Nulla enim necessitate artabatur ad committendum in genere vel hoc vel aliud determinate. Tempore vero post peccatum arbitrium habet liberum a necessitate peccandi; sed necessitas intelligitur, que circa rem generis, non genus rei vertitur. Modo enim necessitate infirmitatis homo astringitur, ut committat aliquod genere; sed nulla necessitate artatur, ut committat hoc vel illud determinate. Vertitur quoque libertas circa rem generis et non circa genus rei., Cum ergo liberum sit homini vitare singula, que fiunt ex conscientia, mortalia autem fiunt ex conscientia, liber est a necessitate peccandi mortaliter. Sed quia venialia ex ignorantia committuntur vel inevitabili impulsu infirmitatis, non est liber a necessitate peccandi venialiter. Libertatem autem a peccato mortali soli iusti habent. Unde Augustinus in Enchiridion: ad iustitiam inquit faciendum non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus esse ceperit iustitie servus. In futuro autem erit hominis arbitrium liberum ab omni miseria et infirmitate, que artat hominem modo necessitate ad peccandum, sed*

non erit liberum a necessitate non peccandi. Non ideo minus liberum, quia illa necessitas non erit voluntati contraria, quando homo prorsus non volet peccare. Man vgl. hier auch die frühe Sententenglosse des Cod. Paris. Mazarine lat. 758 zu 2 dist. 25 (fol. 76^{v}): *Est necessitas coactionis. Sed est coactio absoluta. Ab hac liber fuit Petrus negans Christum. Ab hac etiam liber est omnis bonus et malus. Et est coactio conditionalis. Ab hac non fuit Petrus liber negans Christum. Est et necessitas inevitabilitatis. Ab hac nullus viator liber est. Care tamen, quia est inevitabilitas generis et est inevitabilitas rei singularis. Potest quippe quilibet quodlibet peccatum numero vitare, id est, non est aliquod, quod non possit vitare. De actualibus et omissionibus loquor. Sed non potest quodlibet in genere vitare. Non enim est, qui diu possit virere et nullo genere peccare.*

(Schluß folgt.)

Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?

Von Dr. Otto Lutz—Speyer

In den Jahren 1919, 1920, 1922 und 1925 habe ich in der „Zeitschrift für katholische Theologie" mehrere Artikel veröffentlicht über die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie. Dieselben gipfelten in der These, daß von einer absoluten Notwendigkeit der Eucharistie *(per modum medii)* im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden könne. Auch von einem heilsnotwendigen *votum* der Eucharistie könne im Sinne des hl. Thomas nur insofern die Rede sein, als die in der Taufe grundgelegte Einverleibung in Christus wie von selbst nach ihrer Vollendung oder *consummatio* in der Eucharistie strebt, *„quia nempe ista inchoata incorporatio per baptismum tendit ex se ad incorporationem perfectam et consummatam per eucharistiam tamquam ad finem"*[1]). Die Ausführungen haben, soviel ich sehen kann, eine gute Aufnahme gefunden. Ein Unterschied der Schulen ist hiebei erfreulicherweise nicht zutage getreten.

Schon glaubte ich die Akten über die Kontroverse schließen zu können, da erschien im „Divus Thomas"[2]) ein Gegenartikel von Emil Springer S. J. mit dem sensationellen Titel „Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie". Um nichts zu unterlassen, was vielleicht gewünscht werden könnte, habe ich mich entschlossen auch auf diese Auseinandersetzung einzugehen, so wenig mir auch der Sinn nach Kontroversen steht.

Um jedoch von Anfang an mit klaren Begriffen zu operieren, wird es notwendig sein, zuerst den Status quaestionis genau festzustellen und allseitig abzugrenzen. Wenn die Theologie von der

[1]) Billuart, De Eucharistia diss. VI. a. 1.

[2]) Divus Thomas 8 (Freiburg 1930) 421—31; abgekürzt DTh.

Notwendigkeit eines Sakramentes spricht, dann meint sie damit die für den einzelnen Gläubigen bestehende subjektive Notwendigkeit, das betreffende Sakrament zu empfangen. Wenn sie also von der Notwendigkeit der Eucharistie spricht, dann meint sie damit die für den einzelnen Gläubigen bestehende subjektive Notwendigkeit die Eucharistie zu empfangen. Darüber habe ich mich in den erwähnten Abhandlungen hinreichend ausgesprochen. Um diese Frage ist es S. gegenwärtig auch nicht zu tun. Er geht in seinem jetzigen Artikel vielmehr darauf hinaus, eine objektive Notwendigkeit der Eucharistie zu statuieren oder, genauer gesprochen, die hl. Eucharistie als die Quelle und Wirkursache aller Gnaden, auch der Wirkungen der übrigen Sakramente, zu erweisen. Er sieht sich freilich sofort genötigt eine Unterscheidung zu machen: Nicht von dem *usus sacramenti*, d. h. dem Empfang des Sakramentes oder der hl. Kommunion will er sprechen, sondern von dem *sacramentum extra usum permanens*. In der genaueren Formulierung dieser These bleibt er sich jedoch nicht gleich.

In der Überschrift wird die Taufgnade kurzweg als „Kraftwirkung der Eucharistie" bezeichnet. S. 422 heißt es: „Ich kann, wenn da ein Unterschied zu machen wäre, mit einem gewissen Rechte die Taufgnade eher[1]) von der Eucharistie als von Christus im Himmel herleiten, weil doch (wenn eben ein Unterschied zu machen wäre) eher die Gnade vom gegenwärtigen als vom abwesenden Christus kommen müßte, oder besser gesagt: eher von Christus, insofern er gegenwärtig ist, als von Christus, insofern er abwesend ist." S. 429 wird es als einheitliche Lehre der Hl. Schrift, der Väter, der kirchlichen Dokumente und des hl. Thomas hingestellt, „daß die Taufgnade nicht unabhängig von der Eucharistie als Wirkursache, sondern von dieser herzuleiten ist"[2]) S. 430 faßt S. seine Ansicht dahin zusammen, „daß die Taufgnade, wie Wirkung Christi, so Wirkung der Eucharistie sein muß ... Es ist diese Abhängigkeit von der Eucharistie eine Folge der realen Gegenwart. Eine weitere, über den Zweck dieses Artikels hinausgehende [?] Frage wäre, ob die Taufgnade, wie jede andere Gnade, der Eucharistie vor Christus, insofern er im Himmel ist, vor Christus an sich, zugeschrieben werden könne oder gar müsse, d. h. ob Christus die Gnade wirkt, weil er unter den Gestalten gegenwärtig ist, so daß er sie nicht wirken würde, wenn solche Gegenwart nicht bestünde[2]). Und das ist richtig verstanden ... zu bejahen." Darauf zielen auch in der Tat die meisten Argumentationen ab. Am Schlusse wird dann wieder einschränkend gesagt: „Wir wollten uns in diesem Artikel nicht gegen jemand wenden, der sagen würde: ‚Ich gebe wohl zu, daß die Taufgnade so wie jede andere Gnade eine Wirkung der Eucharistie ist, gebe aber nicht zu, daß jene Gnade *ratione Eucharistiae*, d. h. wegen Christi Gegenwart unter den Gestalten gegeben wird.' Wir wandten uns vielmehr gegen eine Ansicht, nach der

[1]) Von S. unterstrichen.
[2]) Sperrung von mir.

jene Gnade überhaupt der Eucharistie als Wirkursache abgesprochen wird und nach der dann folgerichtig entweder jene Gnade nicht eine Wirkung Christi wäre, oder die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie aufgehoben würde" (S. 431).

Wenn mit diesen und ähnlichen schwankenden Ausdrucksweisen nur das eine gesagt werden soll, daß *Christus, qui est in Eucharistia*, die Wirkursache aller Gnaden ist, so hätte S. seinen ganzen Artikel nicht zu schreiben brauchen. Denn das hat noch nie ein Theologe bestritten; das habe ich sogar ausdrücklich konstatiert[1]). Die wichtigtuende Beweisführung, daß andernfalls die reale Gegenwart Christi geleugnet würde (S. 423 f.) wirkt deshalb fast komisch. Eine andere Frage aber ist es, ob Christus die Quelle und Wirkursache aller Gnaden ist, *quatenus est in Eucharistia* (reduplikativ genommen), oder *mediante Eucharistia*, so daß jede Gnadenspendung an die Eucharistie gebunden ist und nur durch sie erfolgt. S. hält diese Fragen nicht auseinander; seine Ausführungen basieren wenigstens zum größten Teile auf der falschen und irreführenden Gleichsetzung zwischen dem Sakrament der Eucharistie einerseits und dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus andererseits; und so konnte der Artikel nur eine bedauernswerte Konfusion erzeugen, wie sich im Verlaufe ergeben wird. Die eigentliche Kernfrage, um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen, ist also die, ob Christus durch die Eucharistie die bewirkende Ursache aller Gnaden ist oder nicht. Diese Frage muß entschieden verneint werden und dafür sollen die folgenden Zeilen den Beweis erbringen. Sie wollen die Frage zuerst beleuchten vom Standpunkte der Hl. Schrift, der Lehre der hl. Väter und der Kirche sowie der vom Glauben erleuchteten Vernunft. Im zweiten Teile soll dann aus besonderen Gründen die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas eingehender erörtert werden.

I.

1. Als Schriftargument hat S. eigentlich nur eine Stelle beigebracht, die auch schon als Beweis für die absolute Notwendigkeit der Eucharistie herhalten mußte: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (Jo 6,54). Er bringt dieses Argument aber erst am Schlusse seiner Beweisführung, nachdem durch verschiedene dialektische Operationen vorgearbeitet ist. Das läßt von Anfang an vermuten, daß die Beweiskraft nicht so offen zutage liegt und daß weniger eine Exegese der Schriftstelle nach den Grundsätzen der Hermeneutik zu erwarten ist als eine Spekulation des Verfassers. Und so ist es

[1]) Diese Zeitsch. 46 (1922) 57.

in der Tat. S. setzt voraus und betont es gelegentlich, daß die Worte des Herrn von der Eucharistie gelten und im buchstäblichen Sinn zu verstehen sind von einem Genießen des Leibes und Blutes Christi. Er operiert aber fortwährend mit einem geistigen Sinne, nämlich: Fleisch Christi essen und Blut Christi genießen = übernatürliches Leben, heiligmachende Gnade von Christus empfangen, in den mystischen Leib Christi eingegliedert werden. Dieses Doppelspiel ist aber unzulässig. Entweder sind die Worte des Herrn buchstäblich zu nehmen, und dann verlangen sie ein wirkliches Genießen des Leibes und Blutes Christi, also den *usus sacramenti*, die Kommunion; oder sie sind geistig zu nehmen, und dann hängt die ganze Argumentation in der Luft. Keinesfalls aber ist von einer gnadenspendenden Tätigkeit des *sacramentum extra usum* hier die Rede. Daß nun die Worte des Herrn im buchstäblichen Sinne zu nehmen sind, darüber dürfte unter katholischen Exegeten und Dogmatikern heute keine Meinungsverschiedenheit bestehen[1]).

Auf der anderen Seite hat S. vollständig übersehen, was die Hl. Schrift uns lehrt über die gnadenwirkende Tätigkeit des himmlischen Christus. Es kann nicht geleugnet werden, daß diesem Lehrpunkt für die Lösung unserer gegenwärtigen Frage höchste Bedeutung zukommt. Denn man beachte wohl: Wenn die Eucharistie als solche die Wirkursache aller Gnaden ist oder wenn Christus alle Gnaden spendet, insofern er in der Eucharistie ist, dann ist eine gnadenspendende Tätigkeit Christi an sich oder des himmlischen Christus ausgeschlossen. S. betont zu wiederholten Malen, daß Christus alle Gnaden nur spendet, insofern er in der Eucharistie gegenwärtig ist, und sagt ausdrücklich, daß er sie nicht gibt, inwiefern er im Himmel weilt (z. B. S. 430 f.). Der Verfasser möge überlegen, ob dies überhaupt möglich ist, da ja durch die Eucharistie nicht die Substanz Christi, sondern nur seine Gegenwart vervielfältigt wird und mit der einen Substanz auch jede von der Örtlichkeit unabhängige Tätigkeit eine und dieselbe bleibt. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß es Gnaden gibt, welche die Hl. Schrift nicht der Eucharistie, sondern dem himmlischen Christus zuschreibt. Schon gleich die erste große Gnade, die der Kirche in ihrer Geburtsstunde zuteil wurde und die für das religiöse Leben der Gesamtheit wie der einzelnen Gläubigen von unübersehbarer Bedeutung wurde, die Sendung des Heiligen Geistes, ist ohne Vermittlung der

[1]) In welchem Sinn darin von einer Notwendigkeit der Eucharistie die Rede ist, habe ich in dieser Zeitsch. 43 (1919) 236—38 dargelegt.

heiligen Eucharistie erfolgt. Oder will S. etwa behaupten, daß die Apostel schon v o r dem Pfingstfeste das heilige Opfer gefeiert und die heiligen Spezies aufbewahrt hätten? Alles, was wir von der Bedeutung der Pfingststunde für die Kirche, was wir von dem Verhalten der Apostel vor und nach der Geistesmitteilung wissen, spricht dagegen. Überdies bringt der Heiland selbst die Geistesmitteilung in unmittelbaren Zusammenhang mit seiner H i m m e l f a h r t, ja er bezeichnet die Sendung des Heiligen Geistes als einen Zweck der Himmelfahrt: *Sed ego veritatem dico vobis: e x p e d i t v o b i s, u t e g o v a d a m; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* (Jo 16,7). Demgemäß erscheint der Heilige Geist auch als *virtus e x a l t o* (Lk 24,49). Das sieht nicht so aus, als ob die Geistesgnade — um in der Sprache S.s zu reden — „eher vom gegenwärtigen, als vom abwesenden Christus, oder besser gesagt: eher von Christus, insofern er gegenwärtig ist, als von Christus, insofern er abwesend ist"[1] gekommen wäre. Vielmehr sagt der Heiland, daß er die Jünger verlasse und gerade deshalb verlasse, um ihnen den Heiligen Geist senden zu können: *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.*

Aber auch in der Folgezeit war und bleibt Christus vom Himmel aus *(sedens ad dexteram Patris)* für seine Kirche und seine Gläubigen unablässig tätig. Er ist ihr Beschützer, ihr Sachwalter, ihr Hoherpriester, der immerdar Fürbitte einlegt für sie. Feierlich ruft der hl. Paulus aus: *Quis est qui condemnet? Christus Jesus, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis?* (Röm 8,34.) Tröstend versichert der Jünger der Liebe: *Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem ...* (1 Jo 2,1). Besonders ergreifend aber ist, was uns der Hebräerbrief über die Tätigkeit des himmlischen Hohenpriesters, über sein Gebet und seinen Dienst im himmlischen Heiligtum mitteilt: *Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis* (7,25). Weiter: *Capitulum autem super ea, quae dicuntur: Talem habemus Pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in coelis, sanctorum minister et tabernaculi veri ...* (8,1—4). Und wiederum: *Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit ... sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis* (9,24). Vgl. Eph 1,20—23; 4,7—10. — Bei dieser ganz eindeutigen Schriftlehre ist es unmöglich zu behaupten, daß alle und jede Gnade von der Eucharistie käme.

2. Nicht anders steht es mit der L e h r e d e r V ä t e r. S. hat sich hier kurz gefaßt. Er bezieht sich auf die schon bekannten

[1]) Vgl. DTh 422.

wenigen Väter, welche auch für die Behauptung der Notwendigkeit der Eucharistie in Anspruch genommen wurden. Ich darf diesbezüglich auf meine früheren Darlegungen[1]) verweisen und sage hier nur das eine: Der Verfasser möge statt der wenigen Väterstellen, welche Jo 6,54 im geistigen Sinn auslegen und demgemäß auch auf die unmündigen Kinder beziehen, klare, eindeutige Stellen beibringen, in denen unzweifelhaft zwischen dem *sacramentum in usu* und dem *sacramentum extra usum permanens* unterschieden und ausdrücklich diesem letzteren die Wirkursächlichkeit in Hinsicht auf alle Gnaden zugeschrieben wird, bzw. Stellen, in denen Christus als die Quelle aller Gnaden bezeichnet wird, gerade insofern er *extra usum* im Sakramente gegenwärtig ist. Solange dies nicht geschieht, muß ich alles Reden über Väterlehre in diesem Punkte als aprioristische Konstruktion bezeichnen. Wie sehr eine solche Forderung berechtigt ist, mag man auch daraus ersehen, daß im ganzen ersten Jahrtausend dem *sacramentum extra usum* keine besondere Aufmerksamkeit und Verehrung von der Kirche erwiesen wurde. So selbstverständlich eine solche Verehrung an sich ist, so sehr die eucharistischen Andachten, Prozessionen, Besuchungen usw. seit den Tagen des Mittelalters den Glauben an die wahre Gegenwart Christi gefördert und das Frömmigkeitsleben der Gläubigen befruchtet haben: man hat diese praktische Konsequenz aus der wahren Gegenwart Christi im Sakrament nicht sofort gezogen.

Nach den Darlegungen von J. Kramp S. J.[2]) wurde „im ersten christlichen Jahrtausend die Eucharistie vorwiegend als Sache (Opfer und Opferspeise) betrachtet; selbständige, von der Opferliturgie unabhängig dastehende Verehrungsformen fehlen, und die Art der Verehrung ist eine mehr negative" (S. 163). „Wir betrachten es heute als selbstverständlich, in der Eucharistie Christus den Herrn um seiner persönlichen Gegenwart willen anzubeten und das Sakrament zu diesem Zweck auch aufzubewahren — die Kirche ist uns das Haus und die Wohnung Gottes —, und doch ist diese Anschauungsweise und diese Gewohnheit dem ersten christlichen Jahrtausend fremd" (S. 162). Das Sanctissimum wurde überhaupt nicht in der Kirche aufbewahrt, sondern in Nebenräumen, sogar in Privathäusern (in der ersten Zeit war dies auch gar nicht anders möglich), und auch da nicht zum Zwecke der Verehrung, sondern zum Zwecke der Krankenkommunion (vgl. S. 165).

Bei diesem Stande der Dinge, wo alle Aufmerksamkeit auf den *usus sacramenti* gerichtet war und das *sacramentum extra usum* ganz im Hintergrunde stand, erscheint es ausgeschlossen, daß eine

[1]) Diese Zeitsch. 43 (1919) 238—52.

[2]) Die eucharistische Huldigung in Geschichte und Gegenwart: Stimmen der Zeit 105 (1923) 161—76.

Theologie über die eminente Bedeutung, ja universale Gnadenwirkung gerade des *sacramentum extra usum* sich gebildet hätte. Wer nur ein wenig dogmenhistorisch denkt, wird das empfinden. Um so mehr sind wir berechtigt, klare, unzweideutige, nur von dem *sacramentum permanens* sprechende Zeugnisse zu verlangen.

3. Nach solchen Auspizien wird von der Lehre der Kirche für die neue Theorie nicht viel zu erwarten sein. Das kirchliche Lehramt hat zwei große Kundgebungen über die heilige Eucharistie und ihre Wirkungen herausgegeben. Das erste Dokument ist das Decretum pro Armenis, das ganz auf dem Opusculum des hl. Thomas über die sieben Sakramente beruht. Irgendwelche Äußerung darüber, daß die Taufgnade eine Kraftwirkung der Eucharistie sei oder daß die Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden sei, ist aber darin nicht zu finden. Dagegen heißt es: *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae* (Denz. n. 696). Als Wirkung der Eucharistie aber wird bezeichnet: *Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur; omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem . . ., sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem* (ebd. 698). Das Ganze handelt also von der *sumptio sacramenti* oder der hl. Kommunion; von dem *sacramentum extra usum* ist überhaupt nicht die Rede. — Das zweite, noch bedeutungsvollere Dokument sind die Dekrete des Konzils von Trient. Sie sprechen viel von der Rechtfertigung, von den Sakramenten im allgemeinen und von der Taufe im besonderen, sie sprechen sehr ausführlich von der wahren Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, von ihrem Zwecke, ihren Wirkungen, ihrer Verehrung und ihrem Genuß usw., aber kein Wort von der angeblichen *causalitas universalis* der Eucharistie. In der klassischen Beschreibung der *causae iustificationis* (s. 6 cap. 7) wird deshalb die Eucharistie auch gar nicht erwähnt[1]). Dabei ist noch zu beachten, daß das Decretum pro Armenis wie das Konzil von Trient absichtlich alles darlegen wollten, was zum gültigen (also wirk-

[1]) *Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem: gloria Dei et Christi ac vita aeterna, efficiens: misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat . . . meritoria autem: dilectissimus Unigenitus suus D. N. J. Ch., qui sua sanctissima passione nobis justificationem meruit . . .; instrumentalis item sacramentum baptismi . . ., demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.* (Denz. n. 799).

samen) Vollzug der Sakramente gehört. Wenn nun die Taufgnade und alle anderen Sakramentsgnaden Kraftwirkungen der Eucharistie wären, dann wäre das Allerwichtigste, die unersetzliche Voraussetzung und Kraftquelle jeder Sakramentenwirkung unerwähnt geblieben: das Vorhandensein der *eucharistia permanens*, d. h. wenigstens einer konsekrierten Hostie. Aber nicht nur dies! Im Decretum pro Armenis werden positiv alle Requisite zum gültigen Vollzug der Sakramente erschöpfend aufgezählt: *Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum* (Denz. n. 695). Das Vorausbestehen der Eucharistie wird nicht gefordert.

Seltsamerweise kommt S. dazu, aus ähnlichen Prämissen einen Schluß für sich selbst zu ziehen. Er sagt: „Würde durch solche Stellen [gemeint sind die von mir zitierten Stellen über die Eigenwirkung der Taufe] die Eucharistie ausgeschaltet, so wäre auch Christus als Verursacher der Taufgnade ausgeschlossen. Denn zur Taufe gehören nur diese vier: Spender, Empfänger, Materie und Form. Da ist Christus nicht dabei. Tut es die Taufe an sich mit Ausschluß von andern Faktoren, so ist Christus ausgeschaltet" (DTh 422). — Aber weiß denn nicht jedes Kind, daß der *minister* eines Sakramentes in der Person Christi handelt und daß das Sakrament selbst ein *instrumentum Christi* ist? Und ist nicht überdies durch die Forderung der *intentio faciendi, quod facit ecclesia* die Beziehung auf Christus in den Worten des Dekretes selbst genugsam zum Ausdruck gebracht? Aber auch davon abgesehen, das Dekret stellt in Hinsicht auf die genannten Erfordernisse alle sieben Sakramente — die Eucharistie nicht ausgenommen — völlig gleich *(„Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur . . .")*. Wenn nun die Eucharistie als Wirkursache beim Vollzug aller Sakramente vorausgesetzt werden muß, wie ist dann überhaupt die erste Konsekration in der Kirche zustandegekommen? Durch die noch nicht vorhandene Eucharistie? Welche Absonderlichkeiten muß man doch in Kauf nehmen, wenn man solche Voraussetzungen macht!

Einen Aufschluß über die unentbehrliche Wirkkraft der Eucharistie bei der Taufe und den übrigen Sakramenten müßte man auch erwarten in der kirchlichen Liturgie, in dem Ritus der Sakramentenspendung, da ja die Kirche die Spendung der Sakramente ausgesprochenermaßen gerade deshalb mit einem so reichen Kranz von Gebeten und Zeremonien umgeben hat, um ihren tiefen Gehalt vor den Augen der Gläubigen auseinanderzulegen und sie dadurch zu größerer Andacht anzuregen. Von der Eucharistie aber findet sich nirgends auch nur eine Erwähnung, nicht einmal bei der Taufe. — Dagegen weist die Liturgie immer wieder auf die gnadenspendende Tätigkeit des himmlischen Christus hin. Ich erinnere hier beispielsweise nur an die stän-

dig wiederkehrende Anrufung: *Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis* (im Gloria der heiligen Messe und in der Prim) sowie an die ergreifenden Verse des Te Deum: *Tu rex gloriae, Christe... Tu ad dexteram Dei sedes. Judex crederis esse venturus. Te ergo quaesumus tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti. Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari.*[1]).

Aber auch der Catechismus Romanus legt der Himmelfahrt und der Tätigkeit Christi im Himmel große Bedeutung bei. Er sagt ausdrücklich, der Heiland sei nicht bloß in den Himmel aufgefahren, um Besitz zu nehmen von der Herrlichkeit, die ihm gebührte und die er durch sein Leiden und Sterben verdient hatte, sondern auch, *ut ea, quae ad salutem nostrum pertinebant, curaret* (I c. 7 n. 5). Er preist die Fülle und Größe der Wohltaten, mit denen er uns in göttlicher Freigebigkeit vom Himmel aus überschüttet:

Jam vero vim et magnitudinem inexplicabilium bonorum, quae in nos Dei benignitas effundit [Präsensform!], *divinus David, Apostolo interprete, multo ante cecinerat illis verbis: ‚Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus'. Nam decimo die Spiritum S. dedit... et vere tum magnifica illa promissa persolvit: ‚Expedit vobis, ut ego vadam...' Ascendit etiam in coelum ex Apostoli sententia, ‚ut appareat nunc vultui Dei pro nobis,* (Hebr 9,24) *et apud Patrem advocati officio fungatur* (1 Jo 2,1). *Nec vero quidquam est, unde fideles maiorem laetitiam et animi iucunditatem capere debeant, quam Jesum Christum patronum causae ac deprecatorem salutis nostrae constitutum esse* (ebd. n. 6). Schließlich gedenkt der Catechismus Romanus (n. 9) noch der Tätigkeit des himmlischen Christus für seine Kirche: *Accedit, quod in terris domum suam i. e. ecclesiam amplificavit, quae Spiritus Sancti virtute et ductu gubernatur... Tum vero ‚dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores' atque ita ad dexteram Patris sedens aliis atque aliis diversa dona semper impertitur* (vgl. Eph 4,7).

Das klingt anders als die These von der allgemeinen Gnadenverursachung der Eucharistie.

4. Vom Standpunkt der *ratio theologica* aus betrachtet, fällt sofort der eigentümliche Begriff in die Augen, den S. von dem geistigen Genuß der Eucharistie sich gebildet hat. Er unterscheidet peinlich genau zwischen der geistigen Kommunion *(votum communionis)* und dem geistigen

[1]) Vgl. auch das Offizium von Ascensio Domini und überhaupt die ganze Einstellung der Liturgie zum verherrlichten Christus. Näheres darüber bei J. A. Jungmann S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, bes. S. 184 ff. 225 ff.

Genuß der Eucharistie. Was ist „geistiger Genuß der Eucharistie"? Lassen wir den Verfasser selbst sprechen: „Er ist geistiger Genuß, also muß der Geist, die Seele, etwas genießen, essen, trinken, aufnehmen, und zwar (nur darum kann es sich handeln) übernatürliches Leben, Gnade, Licht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Vereinigung mit Christus, erste Einverleibung in ihn oder weitere Einverleibung in einem Zuwachs von Gnade. Er ist geistiger Genuß der Eucharistie[1]), also muß der Empfang von übernatürlichem Leben, Gnade, Heiligkeit aus der Eucharistie, kraft derselben geschehen, so daß er ohne Eucharistie nicht erfolgen würde. Da erhellt nun, daß ein *votum communionis* an sich noch nicht geistiger Genuß der Eucharistie ist, denn durch ein solches *votum*, sei es nun Ersatz*votum* oder aufs Ziel gerichtet, verlangt man nur nach Empfang von Gnade aus der Eucharistie; nach Empfang verlangen ist aber noch nicht Empfangen"[2]). — Durch diese Unterscheidung gelingt es dem Verfasser, obwohl er selbst eine absolute Notwendigkeit der „Kommunion" ablehnen muß, dennoch die absolute Notwendigkeit der „Eucharistie" zu behaupten und aus ihr alles Leben, alle Gnade und Heiligkeit abzuleiten, „so daß ohne Eucharistie kein Empfang von übernatürlichem Leben, Gnade, Heiligkeit erfolgen würde." — Diese Begriffsbestimmung ist dem Verfasser so wichtig, daß er sie ein „Ding von grundlegender Bedeutung" nennt und sagt: „Gehört zum Begriff der *manducatio spiritualis Eucharistiae*, daß die Einverleibung in Christus *ex efficientia huius sacramenti* ist, so ist die Taufgnade nach dem hl. Thomas und den Vätern eine Kraftwirkung der Eucharistie; ist jener Begriff nicht so zu fassen, dann könnte freilich vieles so sein, wie man es sich in der Innsbrucker Zeitschrift vorstellt."[3]).

Ist nun diese „grundlegende" Begriffsbestimmung richtig? Nein! Sie steht im Widerspruch mit der einschlägigen Erklärung des Konzils von Trient, auf das S. merkwürdigerweise selbst sich beruft. Um nicht dem Vorwurf ausgesetzt zu sein, etwas Wichtiges zu unterlassen, müssen auch altbekannte Dinge noch einmal zur Sprache gebracht werden.

Im 8. Kapitel der 13. Sitzung, das die Überschrift trägt: *De sumptione sacramentali et spirituali*, sagt das Konzil: *Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sacramentum accipiendi distinxerunt: Quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere ut pecca-*

[1]) Sperrungen vom Verf.

[2]) E. Springer, Über das in der Taufe eingeschlossene *votum* der Eucharistie: Theol.-prakt. Quartalschrift 74 (Linz 1921) 525—40 (abgekürzt LQu); obiger Text S. 529.

[3]) DTh 426 A.

tores; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum eius et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter, hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hanc mensam accedant (Denz. n. 881).

Wo ist hier zwischen *votum communionis* und „geistigem Genuß der Eucharistie" unterschieden? Die ganze Darlegung handelt — darüber kann nichts hinwegtäuschen — nur von dem *usus* oder dem Empfang des Sakramentes, von der Kommunion *(Quoad usum autem ...);* von der Eucharistie als *sacramentum extra usum permanens* ist gar nicht die Rede. Von dem Empfang des Sakramentes nun werden drei Arten unterschieden: Die einen empfangen *(sumunt)* es nur *sacramentaliter;* das sind die Sünder. Die anderen empfangen es nur *spiritualiter.* Wer sind diese? Das sind jene, die dem Verlangen nach *(voto)* mit lebendigem Glauben das Himmelsbrot essen und dadurch seine Früchte an sich erfahren. Die Dritten endlich sind jene, die das Sakrament wirklich empfangen wie die Ersten, aber mit der Disposition der Zweiten. Das Konzil kennt sonach nur einen geistigen Genuß der Eucharistie, der ein *sumere,* ein Empfangen des Sakramentes dem Verlangen nach — also geistige „Kommunion" ist. Geistiger Genuß der Eucharistie ohne *votum* ist dem Konzil fremd.

So hat auch der Catechismus Romanus das Konzil verstanden. Er beschreibt unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Synode den geistigen Genuß der Eucharistie folgendermaßen: *Alii vero spiritu tantummodo Eucharistiam sumere dicuntur; ii sunt, qui desiderio et voto propositum coelestem illum panem comedunt, fide viva incensi, quae per dilectionem operatur; ex quo, si non omnes, maximos certe utilitatis fructus consequuntur* (II c. 4 n. 55). Geistiger Genuß der Eucharistie und geistige Kommunion *(votum communionis)* sind also ein und dasselbe.

Aber auch in sich betrachtet ist die Begriffsbestimmung S.s unhaltbar. Man lasse doch den Worten ihre Bedeutung! Bei jedem Sakrament muß man unterscheiden zwischen dem Sakrament selbst und seiner Gnade. Die beiden verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung; das Sakrament ist die Ursache, die Gnade ist die Wirkung. Wenn man nun von einem „Genießen der Eucharistie" spricht, so kann das nur heißen, daß das Sakrament oder (adäquat) der Leib Christi unter den sakramentalen Gestalten genossen wird. Denn die sakramentalen Gestalten gehören wesentlich zum Sakrament; sie sind ja das sichtbare Zeichen und gerade sie sind es, die überhaupt den Begriff des Genießens be-

gründen (Brot und Wein — Speise und Trank). Erst durch sie wird der Leib Christi überhaupt „genießbar". Wer deshalb nicht wenigstens dem Verlangen nach die sakramentalen Gestalten genießt, der genießt die Eucharistie überhaupt nicht. Einen Genuß der Eucharistie ohne die Gestalten gibt es nicht. Die Unterscheidung zwischen geistiger Kommunion *(votum communionis)* und geistigem Genuß der Eucharistie ist daher unzulässig.

Andererseits, wenn nach der Vorstellung S.s das Genießen der „Eucharistie" nicht im Genießen oder Empfangen des Sakramentes besteht, sondern einfach im Empfangen von Gnade, die (aus anderen Gründen) auf Christus zurückgeführt werden muß, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Empfangen von aktuellen Gnaden ein Genießen der Eucharistie genannt werden könnte. Besteht das Genießen im Empfangen von Gnade aus Christus, dann ist auch der Empfang von aktuellen Gnaden ein Genießen der Eucharistie, wenn er auch ein noch unvollkommenes genannt werden mag. Wir hätten dann die interessante Folgerung, daß beispielsweise schon die allererste Gnade, mit der das Heilsgeschäft anhebt *(initium fidei)* und bei der der Sünder noch weit von der vollkommenen Liebe und Reue und dem Verlangen nach dem Sakrament entfernt ist, ein „geistiger Genuß der Eucharistie" wäre. Wann hat man je so etwas in der Theologie gehört?

Die grundlegende Begriffsbestimmung ist aber auch, um diesen Punkt des Zusammenhanges wegen schon hier vorwegzunehmen, gegen die ganz klare Lehre des hl. Thomas. Der englische Lehrer sagt über den geistigen Genuß der Eucharistie folgendes:

Dicendum, quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo, prout in sua specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta ... Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus huius sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam manducare spiritualiter hoc sacramentum, quod non competit angelis (IIIª q. 80 a. 2).

Wie ganz anders klingt doch diese Sprache als die S.s! Der Aquinate unterscheidet also nicht zwischen geistiger Kommunion und geistigem Genuß der Eucharistie, sondern zwischen dem geistigen Genuß Christi an sich und dem geistigen Genuß des Sakramentes. Der geistige Genuß Christi bezieht sich auf Christus *in specie propria*, der geistige Genuß des Sakramentes auf Christus, insofern er *sub speciebus sacramenti* ist. Der geistige Genuß Christi kommt auch den Engeln zu, obwohl sie das Sakrament nicht empfangen können; der geistige Genuß des Sakramentes aber kommt nur den Menschen zu, weil sie allein das

Sakrament empfangen können. Wie wird nun — darauf kommt es uns hier besonders an — dieses geistige Genießen des Sakramentes definiert? Nicht als ein Gnadenempfangen von Christus, sondern als ein aus dem Glauben hervorgehendes Verlangen, das Sakrament zu empfangen *(in quantum quis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum)*. Also ein Verlangen und dieses Verlangen bezieht sich nicht auf Christus an sich, sondern, *prout est sub speciebus huius sacramenti. — Unde arguitur,* wie treffend die Salmantizenser sagen: *ille manducat spiritualiter sacramentum Eucharistiae, qui habet propositum, votum aut desiderium illud suscipiendi*[1]). Das ist genau das, was jedermann, auch S., *votum communionis* nennt. Daher sagt der hl. Thomas noch ganz ausdrücklich: *Unde non quicumque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter .... sed solum ille, qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiamsi sacramentaliter* [i. e. *realiter*] *non manducat*[2]).

Wie weit war doch der Verfasser vom Verständnis des heiligen Thomas entfernt, als er zwischen Kommunion und Eucharistie, also zwischen Sakrament und Sakrament unterschied, aber kein Bedenken trug, Christus und Eucharistie schlankweg zu identifizieren! Christus und Eucharistie sind nicht einfach dasselbe; wie könnten wir sonst auch sagen: „Christus ist in der Eucharistie"? Zum Sakrament gehören, wie schon bemerkt, wesentlich auch die Gestalten und Christus *in specie propria* ist nicht dasselbe wie Christus *in specie aliena* oder *in specie sacramenti.* Daraus ist mit dem hl. Thomas zu folgern, daß Christus im Sakrament überhaupt nur mittels der *species* genossen werden kann, und weiterhin, daß die dem Sakrament eigentümliche Wirksamkeit nur mittels der *species* sich vollziehen kann. Jede Tätigkeit Christi, die nicht mittels der sakramentalen *species* sich vollzieht, ist überhaupt nicht sakramental. (Vgl. III 79 a. 2.)

Daraus folgt weiter, daß es nicht gestattet ist, alle und jede Tätigkeit Christi einfach dem Sakramente oder gar dem Sakramente als solchem zuzuschreiben, was auch aus folgendem hervorgeht: Christus teilt nicht bloß Gnaden aus, er ist auch der Richter über die Lebendigen und die Toten; der Vater hat ja alles Gericht dem Sohne übergeben. Jeden Tag sterben schätzungsweise 120.000—140.000 Menschen und werden (im besonderen Gericht) von Christus gerichtet. Wenn man statt Christus einfach „die Eucharistie" setzen kann, „da ja Christus in der Eucharistie zu-

[1]) De Eucharistiae sacramento, Disp. 11, 1,5.

[2]) In IV. d. q. 1 a. 2,4.

gegen ist" (D Th 422), dann muß man auch sagen können, daß die Eucharistie richtet oder Richter über die Lebendigen und die Toten ist, ja daß die Eucharistie die Gottlosen endgültig und *efficaciter* zur Hölle verdammt. Wer wagt so zu sprechen? Man sagt mit Recht: „Christus, der in der Eucharistie ist, richtet die Menschen, verdammt die Gottlosen", aber nicht: „die Eucharistie richtet oder verdammt", oder „Christus richtet, insofern er in der Eucharistie ist". Es ist daher unbedingt an dem Satz festzuhalten, daß nur jene Tätigkeit Christi sakramental und der Eucharistie eigentümlich ist, die sich mittels der sakramentalen Gestalten vollzieht.

Die vorausgehenden Folgerungen und Feststellungen ergeben sich klar und notwendig aus S.s Begriffsbestimmung der *manducatio spiritualis eucharistiae* und der Identifizierung Christi mit der Eucharistie. Der Begriff S.s von der *manducatio spiritualis* ist somit theologisch ganz unbegründet, willkürlich und unmöglich und kann kein solides, sondern nur ein morsches und hinfälliges Fundament für die Allwirksamkeit der Eucharistie bieten. Ein anderes speziell auf die Taufgnade sich beziehendes Argument S.s ist folgendes: „Die Taufgnade muß nicht nur von Christus, sondern auch von der Kirche sein, die durch die Taufe Mutter des Täuflings wird, also ihm das Leben vermitteln muß, auch in dem Falle, daß jemand nicht vom Priester, nicht von einem Mitglied der Kirche, sondern von einem Nichtchristen, ja von einem Heiden gültig getauft wurde. Da sieht man klar [sic], daß nicht Christus an sich, Christus im Himmel, die Gnade gibt; denn im Himmel ist er ohne Vermittlung der Kirche. Nur im Sakrament ist er durch solche Vermittlung. Also wird er die Gnaden geben als eucharistischer Heiland; denn so kommt die Vermittlung der Kirche zustande"[1]). — Ein kurioses Argument! Das sieht fast so aus, als ob die Kirche bei der Spendung der Taufe das Primäre und Christus das Sekundäre wäre, oder als ob der eucharistische Heiland ein Werkzeug in der Hand der Kirche wäre. Nein, so ist es doch nicht! Die Taufgnade kommt gewiß *suo modo* auch von der Kirche her[2]); aber das geschieht nicht so, daß die Kirche erst konsekrieren und dadurch die Eucharistie als die Wirkursache der Taufgnade setzen müßte — wer hat dies je gehört? —, sondern einfach dadurch, daß Christus die Verwaltung und Spendung seiner Sakramente der Kirche anvertraut hat, dergestalt, daß selbst bei der Taufe durch einen Ungläubigen

[1]) DTh 430. Sperrungen von mir.
[2]) Vgl. darüber diese Zeitsch. 46 (1922) 43—48.

wenigstens die *intentio faciendi, quod facit ecclesia* vorhanden sein muß. Das „ganz klare" Argument beweist also nichts.

Im Vorausgehenden wurde schon mehrmals auf die praktischen Konsequenzen hingewiesen, die sich aus der Theorie S.s ergeben. Es verlohnt sich, diese Fährte noch etwas weiter zu verfolgen. Wenn es wahr wäre, daß alle Gnaden nur von der Eucharistie herkommen bzw., daß Christus alle Gnaden wirkt, insofern er in der Eucharistie ist, „so daß er sie nicht wirken würde, wenn solche Gegenwart nicht bestünde" (D Th 430), dann müßte doch ganz offenkundig an allererster Stelle und unter allen Umständen dafür gesorgt werden, daß irgendwo auf der Welt immerdar wenigstens eine gültig konsekrierte Hostie vorhanden wäre. Sonst wären ja alle Sakramente wirkungslos und jeglicher Zustrom von Gnade an die Menschheit wäre unterbunden. Dann müßte in allen Lehrbüchern der Dogmatik und Moral, welche die Erfordernisse zur gültigen und wirksamen Spendung der Sakramente darstellen, als allererstes Postulat das Vorhandensein einer gültig konsekrierten Hostie aufgestellt werden. In welchem Lehrbuch steht das? Mehr noch, es müßte notwendig auch in der Gesetzgebung der Kirche festgelegt sein. Wer könnte sich beispielsweise den Codex I. C. mit den vielen, auf das sorgfältigste abgewogenen Bestimmungen über die erlaubte und gültige Spendung der Sakramente denken, ohne eine Bestimmung über das „Ursakrament"[1]) als die unentbehrliche Voraussetzung und Wirkursache aller übrigen Sakramente und aller und jeglicher Gnadenspendung? Wo ist sie? Und wiederum über eine Sache von so „grundlegender Bedeutung" hätte der Heiland die Apostel ausdrücklich belehren und unbedingt dafür sorgen müssen, daß diese Belehrung von den Aposteln auf die Kirche weitergeleitet würde. Aber wo in den neutestamentlichen Schriften und der Überlieferung der Väter findet sich auch nur eine Spur davon? Weiter eine Sache von solcher Bedeutung durfte auf keinen Fall sich selbst bzw. den Verhältnissen und dem vorausgesetzten mehr oder minder großen Eifer der Diener der Kirche überlassen bleiben. Die Kirche mußte durch ganz bestimmte konkrete Maßnahmen dafür sorgen, daß, wie einst im heidnischen Rom ständig das heilige Feuer im Tempel der Vesta unterhalten wurde, so im christlichen Rom oder an einem anderen zweckentsprechenden Ort der ganz lückenlose Fortbestand wenigstens einer konsekrierten Hostie garantiert bliebe. Diese Sorge mußte schon vor der Geistesmitteilung beginnen, da ja der Heilige Geist nach des Erlösers eigenen Worten auch von diesem gespendet wird; sie mußte sich in der Zeit der Verfolgung ver-

[1]) Vgl. LQu 529.

doppeln und verdreifachen und müßte durch alle Stürme hindurch dauern bis zum Jüngsten Tage, so daß die Eucharistie als das Letzte auf der untergehenden Welt der Auflösung anheim fiele, da ja der letzte Seufzer der letzten Seele nach Gott noch Gnade finden soll und diese nur finden könnte aus der Eucharistie. Wo finden sich solche Vorsichtsmaßregeln und Garantien? — Doch der Verfasser weiß sich zu helfen und allen Eventualitäten im voraus zu begegnen.

Er sagt: „Wenn es auch nicht als absolut notwendig erwiesen werden kann, daß die Eucharistie immer in der Kirche vorhanden sein müsse, so steht doch fest, daß die Kirche stets den Willen haben muß, das eucharistische Opfer immer und immer wieder darzubringen und so den Heiland gegenwärtig zu haben. Ohne diesen Willen könnte die Kirche nicht mehr Vermittlerin der Gnaden sein und könnte es keine Gnade geben, wie auch Christus nur durch seinen Opferwillen Urheber der Gnade wurde und als Lamm diese verursacht (Hebr 10,10). Dieser Wille ist es, durch den wir weiterhin erlöst werden. Und so würde uns auch Christus, wenn er einmal nicht unter den Gestalten auf Erden wäre, die Gnade geben, nicht insofern er im Himmel weilt, sondern wegen jener Beziehung zu den Gestalten als *praesens in actu primo proximo*, in dieser Weise als eucharistischer Heiland"[1]).

Da wäre nun glücklich wieder ein Votum der Eucharistie gefunden, von dem bisher niemand etwas wußte. Es ist dieses Mal löblicher Weise wenigstens ein Willensakt, ein Verlangen; aber das hilft dem Verfasser nichts. Der noch so intensive Wille der Kirche, das eucharistische Opfer darzubringen und so den Heiland gegenwärtig zu haben, macht den Heiland in der Eucharistie nicht gegenwärtig. Zur wirklichen Gegenwärtigsetzung des Heilandes in der Eucharistie, d. h. zum Vollzug der Eucharistie gehören, wie wir aus dem Decretum pro Armenis hörten, drei Stücke: *materia, forma, persona ministri cum intentione faciendi, quod facit ecclesia* (Denz. n. 695). Wenn eines von diesen drei Stücken fehlt, kommt die Eucharistie nicht zustande. Eine Gegenwart Christi *in actu primo proximo* ist eine Fiktion. Wenn aber der Heiland in der Eucharistie nicht zugegen ist, kann er auch nicht als eucharistischer Heiland wirken, dann kann die nicht vorhandene Eucharistie auch nicht die Wirkursache und Quelle aller Gnaden sein.

Damit dürften auch die theologischen Gründe S.s genügend beleuchtet sein.

II.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung dürfte von der Art sein, daß man ruhig die Beweisaufnahme schließen könnte.

[1]) DTh 431. Sperrungen von mir.

Da jedoch S. wiederholt die Autorität des hl. Thomas für sich in Anspruch nimmt (freilich mehr mit allgemeinen Redensarten und aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten als mit schlüssigen Beweisen), so soll die Lehre des *Doctor communis* noch besonders behandelt werden.

1. In der Kontroverse über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie spielte die Frage, ob die erste Eingliederung in Christus eine spezifische Wirkung der Taufe oder der Eucharistie sei, eine große Rolle. Ich habe in dieser Zeitschrift 46 (1922) 25—35 aus dem englischen Lehrer den Nachweis geführt, daß die Eingliederung in Christus nicht der Eucharistie, sondern der Taufe zugeschrieben werden muß. Diesem Beweis sucht S. die Spitze abzubrechen durch folgendes Ratiozinium:

„Lutz will die Ansicht, daß die Taufgnade nicht Wirkung der Eucharistie sei, immer und immer dadurch beweisen, daß er aus Thomas und anderswoher Stellen zusammensucht, in denen die *gratia prima* und erste Eingliederung in Christus der Taufe zugeschrieben wird. Das ist nun aber verlorene Mühe. Denn das leugnet niemand, auch nicht einschlußweise [?] . . . Jedoch dadurch, daß die Taufe dies tut, wird die Eucharistie als Wirkursache nicht im geringsten ausgeschaltet, denn solche Wirkung kann ja ganz gut von der Taufe und[1]) der Eucharistie herrühren, ähnlich wie die Wirkungen der Geschöpfe auch Wirkungen Gottes sind. In der Ontologie beweist man, daß sie tatsächlich Wirkungen der Geschöpfe sind, braucht aber nicht zu sagen und zu beweisen, daß sie auch Wrkungen Gottes sind. Damit leugnet man dies nicht; im Gegenteil, man sagt und beweist es später in der Theodizee" (DTh 421 f.). Einige Seiten später heißt es wieder: „Man sieht hier recht klar, wie wenig es, um unsere These zu Fall zu bringen, genügt, noch so viele Stellen anzuhäufen, in denen die *gratia prima* und die erste Eingliederung in Christus der Taufe zugeschrieben wird"[2]).

Dazu habe ich folgendes zu sagen: Wer meine diesbezüglichen Ausführungen aufmerksam gelesen hat, dem dürfte es nicht entgangen sein, daß ich im bewußten Gegensatz zu meinen Gegnern von dem „Zusammensuchen" und dem aus dem Zusammenhangreißen von Stellen gänzlich abgesehen habe. Ich habe vielmehr die Lehre des Aquinaten organisch darzustellen versucht. Zu diesem Zwecke habe ich im engsten Anschluß an den Gedankenaufbau des Heiligen zuerst den Organismus des Sakramentenwesens überhaupt und die Stellung, die Aufgabe der einzelnen Sakramente innerhalb dieses Organismus dargelegt. Von hier aus weiterschreitend habe ich den Zweck, die Wirkungen und die Notwendigkeit der Taufe sowie deren Verhältnis zur Eucharistie entwickelt. Damit war der

[1]) Von S. hervorgehoben.

[2]) Ebd. 425 f. Sperrungen von mir.

Zugang zum Verständnis der speziellen Eucharistielehre, die nun folgte, von selbst gegeben. Auf keiner Stufe der Entwicklung begegnete uns die These S.s. Sie findet sich weder in der allgemeinen Sakramentenlehre des Heiligen, noch in der Lehre von der Taufe, noch in der Lehre von der Eucharistie. Der Vergleich mit dem *concursus divinus*, der in der Ontologie unberücksichtigt bleibt, in der Theodizee aber bewiesen wird, ist daher unzutreffend. Aber noch mehr, der hl. Thomas weist unter Berufung auf den Lehrer von Hippo sogar ausdrücklich den Satz zurück, daß die Einverleibung in Christus eine Wirkung der Eucharistie sei: *Sed contra est, quod Augustinus dicit ad Bonifacium, quod in baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed hoc est Christo incorporari. Ergo incorporatio est effectus baptismi* (In IV d. 4 q. 2 a. 2,5). Und wieder: *Sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem poenae et culpae, non autem Eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo* (III q. 79 a. 5 ad 1). — Diese und ähnliche Zeugnisse waren schon in dieser Zeitschr. 46 (1922) 29—33 zu lesen. S. hat sie auch gekannt; denn er schreibt einige Seiten später: „Es genügt nicht einmal Stellen anzuführen, in denen diese Wirkung der Taufe zugeschrieben und der Eucharistie abgesprochen wird" (D Th 426). Warum tut er dann aber, als ob sie der Eucharistie nicht abgesprochen würde, sondern nur am einen Ort unerwähnt geblieben sei, um an einem anderen Ort expresse bewiesen zu werden, wie der *concursus divinus* in der Theodizee? Ich verstehe solche Argumentationen nicht.

2. Der Grund nun, warum auch solche Stellen, in denen die Einverleibung in Christus der Eucharistie abgesprochen wird, S. „nicht genügen", liegt in der schon bekannten Unterscheidung zwischen Eucharistie und Kommunion, derzufolge man eine Wirkung der Kommunion absprechen, der Eucharistie aber zusprechen kann. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung wurde schon oben an Hand des hl. Thomas dargetan. Damit haben wir aus dessen Lehre eine weitere Instanz gegen die These S.s gewonnen. Thomas kennt die „grundlegende" Unterscheidung zwischen Kommunion und Eucharistie, zwischen *votum communionis* und geistigem Genuß der Eucharistie nicht; er unterscheidet aber sorglich — was S. nicht getan hat — zwischen Christus an sich *(in specie propria)* und Christus in der Eucharistie *(in specie sacramenti)*, zwischen dem geistigen Genuß Christi an sich und dem geistigen Genuß des Sakramentes.

3. Der englische Lehrer hat denn auch die These, daß die Eucharistie als „Ursakrament" die Wirkursache aller Gnaden

sei bzw. daß alle Gnadenspendung an die Eucharistie gebunden und von ihr abhängig sei, oder daß Christus alle Gnaden wirke, insofern er in der Eucharistie sei u. dgl., nirgendwo aufgestellt und behandelt. Das sei hier ausdrücklich festgestellt.

4. Ich gehe noch einen Schritt weiter: Der hl. Thomas hat die in Rede stehende These auch nicht gelegentlich behandelt. In dem systematischen Aufbau der Sakramentenlehre, wie er namentlich in der theologischen Summa uns entgegentritt, hätte es verschiedene Gelegenheiten gegeben, wo eine Aussprache darüber sich förmlich auf die Zunge gelegt hätte und auch hätte erwartet werden müssen, wenn er die Ansicht gehabt hätte. Eine solche Gelegenheit wäre z. B. gegeben gewesen in III q. 65 a. 1—4, wo ausführlich von dem Organismus und dem Zweck des Sakramentenwesens, von dem *ordo sacramentorum ad invicem*, von der *praestantia sacramenti eucharistiae* gehandelt wird; aber kein Wort vom Thema S.s. Eine Aussprache über die „Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie" mußte erwartet werden in der Lehre über die Taufe; aber man sucht sie hier vergebens. Nicht einmal in der Lehre über die Wirkungen der Eucharistie findet sie sich; denn die ganze Quästio 79 handelt in der üblichen Weise von dem *usus*, dem Empfang des Sakramentes. Nochmals mußte sich ein „erlösendes" Wort auf die Zunge legen bei der Frage: *Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus* (III q. 79 a. 7). Das wäre ja gerade der Fall S.s gewesen; denn nach ihm wirkt das Sakrament nicht bloß beim Empfang *(sumptio)*, sondern auch *extra sumptionem*. Aber nein, Thomas unterscheidet nicht zwischen *usus* und *extra usum*, sondern nur zwischen *sacrificium* und *sacramentum* und sagt: *Sumentibus quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii ... Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum offertur.* Denen, die es nicht empfangen, kann es also nur nützen *per modum sacrificii*. Eine allgemeine Gnadenvermittlung gerade des *sacramentum extra usum* kommt für den *Doctor angelicus* nicht in Frage. Es ist daher nicht zu verwundern, daß hervorragende Erklärer des hl. Thomas wie Billuart, Billot u. a. diese Frage nicht einmal erwähnt haben. Darum ist es auch, um dies nebenbei zu bemerken, durchaus abwegig, wenn S. (D Th 429) vor allem Suarez für die vermeintliche Abkehr der Theologie von dieser Lehre verantwortlich macht. Diese Lehre hat eben nie bestanden[1]).

[1]) S. läßt übrigens auch sonst in der Zitation die nötige Sorgfalt des öfteren vermissen. So schreibt er z. B. mit überlegenem Gestus: „Daß Lutz nicht einmal den Begriff ‚Einverleibung in Christus' richtig faßt, wenn er meint, eine solche habe schon vor der Menschwerdung stattgefunden, sei hier nur nebenbei

5. Daß der hl. Thomas die These nicht gekannt hat, ergibt sich auch daraus, daß nach seiner Ansicht das Sakrament der Taufe schon bei der Taufe Jesu im Jordan, also lange vor der heiligen Eucharistie eingesetzt wurde. *Sacramenta ex sui institutione habent, quod conferant gratiam. Unde tum videtur aliquod sacramentum institui, quando accepit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum* (III q. 66 a. 2)[1]. Wenn nun das Sakrament der Taufe nach der Ansicht des Heiligen schon vor der Einsetzung der Eucharistie gespendet wurde, in wessen Kraft hat es dann gewirkt? Etwa in der Kraft der noch nicht eingesetzten Eucharistie? Oder ist die Wirkkraft der Taufe durch die spätere Einsetzung und Konsekration der Eucharistie geändert, etwa von Christus *in specie propria* auf Christus *in specie sacramenti* abgelenkt worden?

6. Während sonach die Theorie S.s beim hl. Thomas nicht zu finden und auch mit wichtigen Grundsätzen desselben nicht zu vereinbaren ist, wird auf der anderen Seite die gnadenspendende Tätigkeit des himmlischen Christus ausdrücklich und nachdrücklich gelehrt. In III q. 57 a. 6 wird sogar die These aufgestellt, daß die Himmelfahrt Christi Ursache unseres Heiles sei und dies nicht *per modum meriti*, sondern *per modum efficientiae* (ad 1). Die These wird begründet mit dem, was Christus *ascendens propter nostram salutem* für uns getan hat: *Primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in coelum, secundum quod dicit: Vado parare vobis locum* (Jo 14,2) ... *Secundo, quia sicut Pontifex in V. T. intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit coelum ad interpellandum pro nobis, ut dicitur* (Hebr 7,25) ... *Tertio, ut in coelorum sede Deus et Dominus constitutus,*

erwähnt" (DTh 426, A.). In Wirklichkeit habe ich nur die Ansicht des hl. Thomas dargelegt und zwar unter ausdrücklicher Beifügung der Belegstelle III q. 68 a. 1 ad 1: *Numquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia ut dicitur* (Act 4,12) *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio.* Vgl. diese Zeitsch. 46 [1922] 29 f. Der Vorwurf, nicht einmal den Begriff der Einverleibung in Christus richtig gefaßt zu haben, fällt also zurück auf den hl. Thomas.

[1]) Die Jüngertaufe (Jo 4,1 f.) wird demgemäß auch tatsächlich als sakramentale Taufe betrachtet: *Secundum Augustinum dicendum est et verius, quod discipuli baptizabant baptismo Christi, aqua scilicet et Spiritu Sancto, qui in ipso baptismo dabatur.* In Jo 4,1 n. 2.

exinde divina dona hominibus mitteret secundum illud (Eph 4,10): *Ascendit super omnes coelos, ut adimpleret omnia sc. donis suis secundum Glossam.* Als *pontifex, qui consedit ad dexteram sedis magnitudinis in excelsis* ist daher Christus auch der *minister sanctorum, quia ministrat sacramenta gratiae in praesenti et gloriae in futuro* (In Hebr 8,1—3). Das sieht nicht so aus, als ob Christus von der Eucharistie oder doch eher von der Eucharistie als vom Himmel aus seine Gnaden spende, oder als ob die Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden sei.

Der gleiche Gedanke kehrt in den verschiedensten Variationen wieder in den exegetischen Schriften des Heiligen. Es ist im Rahmen dieses Artikels nicht möglich und auch nicht nötig, dieselben alle wiederzugeben. Ich verweise nur auf die Erklärung der Abschiedsrede des Herrn und die Erklärung der Stellen, die oben schon als Schriftbeweis angeführt worden sind. Vgl. besonders: In Jo 14,3; In Rom 8,34; In Eph 1,20—23; 4,7—10; In Hebr 6,20; 7,25; 8, 1—3; 9,24.

7. Aber — so wendet man ein — der hl. Thomas sagt doch ausdrücklich: *Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo, quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus* (III q. 79 a. 1); und wieder: *Hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius vel per seipsum sicut adulti vel voto Ecclesiae sicut parvuli, sicut supra dictum est* (q. 73 a. 3). *Unde ex efficacia virtutis ipsius est, quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificatur* (ebd., ad 1).

Was unter dem hier erwähnten *aliquod votum* zu verstehen ist, ist nach des Heiligen eigener Anweisung aus seinen früheren ausführlichen Darlegungen zu entnehmen. Vor allem kommt in Betracht q. 73 a. 3. Ich habe darüber unter Beibringung aller einschlägigen Belege in dieser Zeitsch. 46 (1922) 35—50 so eingehend gehandelt, daß ich hier darauf verweisen kann. Es ist nur ein *votum improprie dictum* und ist mit dem Empfange der Taufe von selbst gegeben, insofern alle Sakramente auf die Eucharistie als ihr Ziel und ihre Vollendung hingeordnet sind und die Taufe speziell als *inchoatio* der Einverleibung in Christus *naturali quasi pondere*[1]) nach ihrer *consummatio* oder Erfüllung strebt. Die Tätigkeit der Kirche bei der Hinordnung der Kinder auf die Eucharistie besteht demgemäß einfach darin, daß sie als die gottbestellte Ausspenderin der heiligen Geheimnisse den Kindern das Sakrament der Taufe spendet: *Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam et ideo ex hoc ipso, quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam* (III q. 73 a. 3).

[1]) Billot, De sacramentis I, th. 37.

Auf jeden Fall hat S. am wenigsten Grund sich auf diese Stelle zu berufen. Denn sie leitet die Mitteilung der ersten Gnade irgendwie aus einem *votum*, einem Verlangen nach der Eucharistie her. Ein solches Verlangen aber, und schon gar ein Verlangen der Kirche, kann S. hier nicht brauchen. Er unterscheidet ja, wie wir wiederholt gehört haben, zwischen Kommunion und Eucharistie, zwischen *votum communionis* und geistigem Genuß der Eucharistie. Und diese Unterscheidung ist ihm von „grundlegender Bedeutung". Der Kommunion *in re* oder *in voto* spricht auch er „jene Wirkung ganz und gar ab" (DTh 426), aber für die Eucharistie nimmt er sie in Anspruch. Ist es Zufall, daß S. in dem ganzen Artikel die Stelle konstant ohne die auf das *votum* bezüglichen Worte zitiert? Er bringt den ersten oben erwähnten Satz: *Effectus huius sacramenti ...*, und sagt dann nur: „(Der hl. Thomas) bezeichnet darum auch die gratia prima als Kraftwirkung der Eucharistie (ad 1)." Später kommt er noch einige Male auf die Stelle zurück und gibt sie in folgender Fassung: „Die gratia prima ist ex *efficientia* virtutis huius sacramenti" (vgl. DTh 425). Er setzt also an Stelle von *efficacia* das Wort *efficientia* (in Kursivdruck!), offensichtlich um den Begriff einer *causa physice efficiens*, den er herauslesen will, leichter zu gewinnen. Aber der hl. Thomas hat nicht „*efficientia*" geschrieben, sondern „*efficacia*" und das Wort „*efficacia*" (Wirksamkeit) hat wie das Wort *virtus* u. a. eine weitere Bedeutung als das Wort *efficientia*. Es kann deshalb auch nicht auffallen, daß Th. auch von einer *virtus* oder *efficacia* der *causa finalis* spricht. *Ea, quae sunt ad finem, derivantur a fine* (III q. 80 a. 2 ad 1). Die Eucharistie wird damit nicht als *causa efficiens* der ersten Gnade hingestellt, sondern als *causa finalis*.

Um auf den Kern der Sache selbst einzugehen, sei zuerst festgestellt, daß in den beiden zitierten Stellen überhaupt nicht vom *sacramentum extra usum* die Rede ist, wie S. es haben will. Die ganze Quästio 79 handelt von den *effectus sacramenti eucharistiae* in derselben Weise, wie sonst die Wirkungen der Sakramente behandelt werden; alles dreht sich hier wie dort um den Empfang des Sakramentes. Der erste Artikel der Quästio: *Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia*, hat denn auch gar nicht den Sinn und die Tendenz eine allgemeine Gnadenverleihung durch die Eucharistie zu erweisen, sondern nur grundsätzlich zu zeigen, daß das Sakrament überhaupt Gnade wirke. Dementsprechend wird in den folgenden Artikeln mehr *in specie* gefragt, ob das Sakrament die Erlangung der ewigen Glorie bewirke, die Nachlassung der Todsünde, die Nachlassung läßlicher Sünden, die Nachlassung aller Sündenstrafen, ob es vor künftigen Sünden bewahre, ob es anderen nütze als den Empfängern (!), ob seine Wirkung durch eine läßliche Sünde behindert würde. Damit entfallen alle Voraussetzungen S.s.

Der Satz: *Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo, quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus*, hat denn auch einen ganz anderen Sinn, als S. ihm geben will. Der englische Lehrer erklärt ihn selbst, indem er

das Kommen des Erlösers zu den einzelnen Menschen in der heiligen Kommunion vergleicht mit dem Kommen des Erlösers in die Welt. Er sagt: *Qui (Christus) sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae ..., ita in hominem sacramentaliter* (!) *veniens vitam gratiae operatur secundum illud: ‚Qui manducat me, vivit propter me'* (Jo 6,58). *Unde et Cyrillus dicit: Vivicativum Dei Verbum uniens seipsum carni propriae, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim cum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictionem vivificativam in pane et in vino* (III q. 79 a. 1). Das ist doch evident von der Kommunion gesagt, nicht vom *sacramentum extra usum.* Thomas ist es gar nicht in den Sinn gekommen vom nicht empfangenen Sakrament eine *universalis causalitas* in Hinsicht auf alle und jede Gnade auszusprechen; er will nur den *titulus gratiae* angeben, d. h. den Titel, um dessen willen der Empfang der heiligen Eucharistie gnadenbringend ist. Die sakramentale Gegenwart des Heilandes in den Herzen der Menschen, die verglichen wird mit der sichtbaren Gegenwart in dieser Welt, die gewissermaßen körperliche Vereinigung mit ihm durch den sakramentalen Empfang kann nicht ohne Gnade, ja reiche Gnade sein. Wer hat das nicht schon gepredigt? Wer hat aber dabei an die These gedacht, daß die Eucharistie die Wirkursache aller und jeder Gnade ist?

Der angegebene *titulus gratiae* ist aber nicht der einzige; er ist nur der erste und hauptsächlichste; Thomas gibt noch drei andere an: Der zweite ist das Leiden Christi, das durch dieses Sakrament wieder dargestellt wird. Der dritte ist die Art und Weise, wie dieses Sakrament gegeben wird *(traditur),* nämlich *per modum cibi et potus.* Dieses *tradere* kann nur von der Kommunion verstanden werden; darum heißt es auch im Anschluß daran: *Et ideo omnem effectum, quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod sc. sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem.* Will S. leugnen, daß dies von der Kommunion gilt? Der vierte Titel sind die *species in quibus traditur hoc sacramentum;* sie bilden nämlich eine aus einer Vielheit entstandene Einheit und sind deshalb *signum unitatis* und *vinculum caritatis.* Auch das bezieht sich nur auf die Kommunion. Bezeichnend wird dann das Ergebnis der ganzen Beweisführung in die Worte zusammengefaßt: *Et quia Christus et eius passio est causa gratiae, et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, ex omnibus praemissis manifestum est, quod hoc sacramentum gratiam* [nicht: *gratias* oder gar *omnes gratias*!] *confert.*

Darin liegt nun auch die Erklärung für die Antwort ad 1: *Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi.* Der unausgesprochene Unterschied von den übrigen Sakramenten ist nicht darin zu suchen, daß die übrigen Sakramente ihre Wirkkraft aus der Eucharistie schöpfen, sondern ist, wie das *ergo* uns anweist, aus dem *corpus articuli* zu entnehmen, das ja immer die Grundlage für die Lösung der Einwände bildet. Die Eucharistie, so will der englische Lehrer sagen, schöpft ihre Kraft aus sich selbst, sc. *ex Christo contento;* die übrigen Sakramente schöpfen sie nicht aus sich selbst, da sie ja Christus nicht enthalten; sie schöpfen sie nur aus dem Leiden Christi. M. a. W., der erste im *corpus articuli* angeführte *titulus gratiae* trifft bei ihnen nicht zu, sondern nur der zweite. Damit kommen wir wieder auf einen Grundsatz, der wie ein roter Faden die ganze Sakramentenlehre des Heiligen durchzieht und alle Augenblicke von neuem ausgesprochen wird, daß nämlich die Sakramente ihre Kraft aus dem Leiden Christi haben oder in der Kraft des Leidens Christi wirken. Dadurch nun, daß die Eucharistie nicht bloß *ex passione Christi,* sondern *ex ipso Christo contento* ihre Kraft schöpft, hat sie einen Vorzug, den kein anderes Sakrament für sich in Anspruch nehmen kann, und es muß schon bei der ersten Rechtfertigung oder Eingliederung in Christus irgendwie ein Verlangen *(aliquod votum)* nach diesem Sakrament, das Christus selbst enthält, vorhanden sein.

Eine unfreiwillige Bekräftigung dieser Auffassung liefert S. selbst durch eine Stelle, die er irrtümlicherweise für sich zitiert. Sie lautet: *Oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod Verbum incarnatum contineret, caeteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus* (In IV. d. 8 q. 1 a. 3,1). In der Anmerkung sagt S. dazu noch: „Dieses ‚*ipsius*' bezieht sich natürlich [!], wie das ‚*caeteris sacramentis*' zeigt, auf ‚*sacramentum Eucharistiae*', nicht auf ‚*Verbum incarnatum*'; denn sonst wäre, was unmöglich ist, gesagt, daß das *Verbum incarnatum,* Christus an sich, eines der sieben Sakramente sei" (DTh 425). — Da zeigt sich wieder die unzulängliche Methode und Zitationsweise des Verfassers. Hätte er nur noch den unmittelbar vorausgehenden Satz dazu gelesen, dann hätte er gesehen, daß das „*ipsius*" doch auf „*Verbum incarnatum*", also auf Christus an sich, und nicht auf „*sacramentum Eucharistiae*" sich bezieht. Der Aquinate will nämlich die Einsetzung der heiligen Eucharistie als kongruent erweisen. Zu diesem Ende führt er auch den Gedanken aus: Nachdem die verschiedenen Sakramente alle in der Kraft des *Verbum incarnatum* tätig sind, sei es zur Vollendung dieser Art von Tätigkeit angebracht, daß es ein Sakrament gäbe, das nicht bloß die Kraft des *Verbum incarnatum,* sondern das *Verbum* selbst enthalte: *Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem huius generis esse aliquam actionem, quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum. Et ideo oportuit esse*

sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, caeteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus. Der Unterschied der Eucharistie von den übrigen Sakramenten besteht also nicht darin, daß diese in der Kraft der Eucharistie wirken, sondern darin, daß die Eucharistie das *Verbum incarnatum* selbst enthält, während die übrigen Sakramente nur in der Kraft des *Verbum incarnatum* wirken[1]).

Für das Verständnis des oben (S. 461) erwähnten Satzes *(Hoc sacramentum ex seipso virtutem habet)* ist auch sehr aufschlußreich der unmittelbar folgende Artikel 2 derselben Quästio 79: *In hoc sacramento potest considerari et id, ex quo habet effectum, sc. ipse Christus contentus et passio eius repraesentata, et id, per quod habet effectum, sc. usus sacramenti et species eius.* Man muß also bei der Eucharistie zwei Dinge unterscheiden: 1) *id, ex quo habet effectum;* damit wird der *titulus gratiae* angegeben: der im Sakramente gegenwärtige Christus und die *passio repraesentata;* 2) *id, per quod habet effectum;* damit wird das *medium* angegeben, durch das die Eucharistie wirkt, und das ist der *usus sacramenti* und seine *species.* Die Wirkung der Eucharistie ist also an den *usus sacramenti* geknüpft und dieser *usus* vollzieht sich mittels der *species.* Eine andere Wirkungsweise der Eucharistie kennt der hl. Thomas nicht. Damit werden wir zurückgeführt auf einen Punkt, der schon oben bei der Behandlung der *rationes theologicae* besprochen wurde: Es gibt nur eine sakramentale Wirkungsweise der Eucharistie mittels der Spezies; eine Wirkung, die nicht durch die Applikation der Spezies erfolgt, ist nicht sakramental und kann infolgedessen auch nicht dem Sakramente als solchem zugeschrieben werden.

Zu bemerken ist noch, daß Cajetan das Sätzchen: *Hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi,* minder zutreffend dahin aufgefaßt hat, daß die übrigen Sakramente ihre Kraft nicht *ex seipso,* sondern *ex alio, hoc est ex hoc sacramento* schöpfen und daß demgemäß die Eucharistie sich zu jenen verhält *ut fons gratiae ad rivos gratiarum.* Das gilt aber nur *secundum rem in ipso contentam,* nämlich Christus, dessen Werkzeuge die übrigen Sakramente sind. — Damit bezeichnet C. nicht das Sakrament als solches als die Quelle der Gnaden, sondern Christus, der im Sakrament enthalten ist. Es ist dem energischen Bekämpfer der Theorie einer absoluten Notwendigkeit der Eucharistie nicht entfernt in den Sinn gekommen, den Ausdruck *fons gratiae*

[1]) Denselben Gedanken spricht der Aquinate übrigens auch sonst aus. So heißt es C. Gent. 4,61: *Mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum; in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri.* Vgl. auch In IV. d. 10 q. 1 a. 1; In 1 Cor. 11, lect. 5.

von der Eucharistie *in sensu reduplicativo* zu verstehen oder die Tätigkeit Christi im Himmel nur irgendwie herabzusetzen oder gar auszuschalten; noch weniger ist es ihm in den Sinn gekommen aus dieser gelegentlichen Bemerkung irgendwelche Folgerungen zu ziehen in Hinsicht auf die Kausalität der Sakramente überhaupt. Er spricht den Satz nicht *simpliciter* aus, sondern mit der Einschränkung *„secundum rem contentam et significatam"*; denn er wußte wohl, daß zum Sakrament der Eucharistie auch die *res continens et significans* gehört. Wenn nun aber, so muß daraus gefolgt werden, ein Prädikat, das an sich nur der *res contenta* zukommt, auf das ganze Subjekt mit Einschluß der *res continens* übertragen wird, so ist das eben eine Übertragung, eine *accommodatio, adaptatio*, oder, wenn man will, eine Art *communicatio idiomatum*, bei der immer die Grundregel der *communicatio idiomatum* zu beachten bleibt, daß nämlich die Aussagen nie in reduplikativem Sinn genommen werden dürfen.

Von Cajetan ist der Vergleich *(fons-riruli)* allem Anschein nach übergegangen auf den Catechismus Romanus, der in schwungvollen Worten die Seelenhirten auffordert, den Gläubigen die herrlichen Wirkungen der Eucharistie zu erklären und ans Herz zu legen. Dies werden sie einigermaßen dadurch erreichen, daß sie nach Darstellung der eigentümlichen Kraft und des Wesens der einzelnen Sakramente die heilige Eucharistie mit einer Quelle, die übrigen Sakramente aber mit Bächlein *(riruli)* vergleichen. *Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, quum fontem ipsum caelestium charismatum et donorum omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo [sc. Christo] tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid boni et perfectionis habent, derivatur* (II c. 4 n. 47). Man sieht sofort, der Catechismus gebraucht den Ausdruck *fons gratiarum* in keinem anderen Sinn als Cajetan. Die eigentliche Quelle *(fons ipse)* aller übernatürlichen Gnaden und Gaben ist Christus der Herr; von ihm *(a quo tamquam a fonte)* strömt alles aus, was die übrigen Sakramente an Wert und Vollkommenheit besitzen. Da aber diese Quelle (Christus) in der Eucharistie enthalten ist, so ist auch sie *secundum rem contentam* Quelle aller Gnaden zu nennen. Von irgend einer reduplikativen Auffassung, von irgendwelchen Nachwirkungen dieser einmaligen Äußerung in anderen Teilen der Sakramentenlehre, von einer Herabsetzung der himmlischen Tätigkeit Christi, die wir ja oben in glänzenden Farben gezeichnet sahen, ist nichts zu merken. Von solchen gelegentlichen Äußerungen gilt das Wort, das Cajetan von ähnlichen Aussprüchen über die Notwendigkeit der Eucharistie gebraucht hat: *Huiusmodi sententia, cum in sacris invenitur doctoribus, venerabiliter suscipienda est, in suo tamen ordine h. e. ut adaptatio quaedam et non, ut inde argumentum sumatur efficax ad firmandam veritatem eorum, quae in quaestione fidei versantur* (Com. in III q. 80 a. 12 q. 1). Es muß darum dabei bleiben: Christus, der in der Eucharistie zugegen ist, ist die Quelle aller Gnaden; aber er ist es nicht, insofern er in der Eucharistie ist.

7. Endlich schließt der hl. Thomas die Theorie von der *causalitas universalis* der Eucharistie positiv aus, indem er ausdrücklich lehrt, daß die Eucharistie nicht alle Wirkungen des Leidens Christi enthält. In IV q. 1 a. 2,1 wird gegen die Siebenzahl der Sakramente der für unsere Frage

hochwichtige Einwand erhoben, daß sieben Sakramente überflüssig seien und daß die Eucharistie allein genüge. Dies wird damit begründet, daß ja doch alle Sakramente ihre Wirksamkeit vom Leiden Christi hätten, die Eucharistie aber unmittelbar das Leiden Christi repräsentiere und überdies den ganzen Christus selbst enthalte *(sed unum est sacramentum, quod directe est repraesentativum passionis Christi et ipsum totum Christum continet, sc. eucharistia. Ergo illud sacramentum sufficeret.* Was antwortet der Heilige darauf? Gibt er vielleicht mit S. zu, daß die Eucharistie alle Wirkungen des Leidens Christi enthalte, daß man aber zwischen dem Empfang des Sakramentes und dem geistigen Genuß desselben unterscheiden müsse? Nein; er sagt ganz ausdrücklich, daß das Sakrament nicht alle Wirkungen des Leidens enthalte: *Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale ipsius dominicae passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus eius. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem Eucharistia ordinetur ad ultimum effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens.* — Ein ähnlicher Einwand kehrt wieder bei Behandlung der Taufe. „Die Eucharistie, so wird hier (gegen die Lehre von der Nachlassung aller Sündenstrafen durch die Taufe) eingewendet, ist ein vollkommeneres Sakrament als die Taufe, weil sie in besonderer Weise das Leiden Christi repräsentiert, von dem ja alle Sakramente ihre Wirksamkeit haben. Die Eucharistie läßt aber nicht alle Strafen nach. Folglich noch weniger die Taufe." Die Antwort schränkt wiederum die Wirkungen der Eucharistie ein: *Ad tertium dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale passionis Christi, non ordinatur tamen ad hoc, quod per ipsam homo regeneretur in membrum Christi crucifixi sed ut iam regeneratus ei adhaereat et in ipso perficiatur* (In IV q. 2 a. 1,2 ad 3).

Merkwürdigerweise hat S. eine Stelle gefunden, die das Gegenteil zu besagen scheint: *Quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti* (In Joh. 6, lect. 6). Schade nur, daß er das „*Notandum autem*" übersehen hat, das Thomas in dem unmittelbar folgenden Abschnitt beifügt: *Notandum autem est, quod aliter est in isto sacramento et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi, pro quibus orat, et Ecclesia tota tam vivorum qam mortuorum* (ebd.). Die Stelle handelt also nicht von der Eucharistie als Sakrament, sondern vom Opfer der Eucharistie und die Kausalität des Opfers ist von einer anderen Art als die des Sakramentes. Das Meßopfer ist anders als die Sakramente *causa moralis (propitiatoria, impetratoria)* und in Hinsicht auf die Rechtfertigung nicht *causa proxima*, sondern *remota*, inso-

ferne es den durch die Sünde beleidigten Gott versöhnt und Bekehrungsgnaden vermittelt; vgl. In IV. d. 12 q. 2 a. 2,2 ad 4; Trid. XXII, cap. 2 (Denz. n. 940). Doch kann das hier nicht mehr näher ausgeführt werden. Eventuell wird bei anderer Gelegenheit auf die Wirksamkeit des Meßopfers zurückzukommen sein.

Noch einmal kommt Thomas auf die Sache zu sprechen, wenn er den Einwand widerlegt, daß das Manna kein Vorbild der Eucharistie sei; denn diese enthalte ja nicht wie das Manna *omnem saporem suavitatis*, weil sie sonst die Wirkungen aller Sakramente haben müßte. — Wie naheliegend wäre es gewesen, den Einwand zu widerlegen durch die Behauptung, daß die Eucharistie die Wirkungen aller Sakramente enthalte und demgemäß das Manna erst recht als Vorbild der Eucharistie zu gelten habe, wenn Thomas ähnlichen Anschauungen gehuldigt hätte. Aber er bejaht die Voraussetzung nicht, sondern geht nicht ohne Schwierigkeit nur darauf aus, den Ausdruck *omnem saporem suavitatis* in seiner Übertragung auf die Eucharistie abzuschwächen: *Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, in quantum continet fontem omnis gratiae* [sc. *Christum*], *quamvis non ordinetur eius usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. Vel dicendum secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt adscribi, in quantum perfectio est omnis sacramenti habens quasi in capitulo et summa omnia, quae alia sacramenta continent singillatim* (In IV d. 8 q. 1 a. 2,2 ad 4).

Also drei Erklärungen zur Wahl und — keine, wie S. sie braucht; jede eine Abschwächung. Die Idee, daß die Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden sei und daß auch das nichtgebrauchte Sakrament eine Wirkung haben könne, ist dem englischen Lehrer vollständig fremd.

Unsere Untersuchung ist zu Ende. Fassen wir nun das Ergebnis zusammen, so dürfte wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß die Theorie, die Eucharistie sei die Wirkursache aller Gnaden oder Christus spende alle Gnaden, insoferne er in der Eucharistie ist, sowohl in den Quellen des Glaubens als in der Lehre und Praxis der Kirche keine genügende Stütze findet und der Lehre des hl. Thomas wie der vom Glauben erleuchteten Vernunft widerspricht. Es versteht sich von selbst und wird von niemand geleugnet, daß durch die Eucharistie nicht die Substanz Christi vervielfältigt wird, sondern nur die Gegenwart, und daß infolgedessen jede von der Örtlichkeit unabhängige Tätigkeit, welche Christus an sich zu-

kommt, *in sensu specificativo* auch dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus zugeschrieben werden kann. Insoferne kann man, wenn und solange Christus im Sakramente gegenwärtig ist, mit Recht sagen, daß der in der Eucharistie gegenwärtige Christus die Wirkursache aller Gnaden ist. Aber die gnadenspendende Tätigkeit Christi, die über den *usus sacramenti* hinausgeht, ist nicht vom Sakramente abhängig und wird von Christus auch nicht vollzogen, insoferne er im Sakramente ist *(in sensu reduplicativo)*. — Weiterhin muß festgehalten werden, daß Christus und die Eucharistie nicht einfach identifiziert werden dürfen, da ja zum Sakramente auch die Gestalten gehören und da, wie wir vom hl. Thomas hörten, das Sakrament gerade durch die Gestalten wirkt. Will deshalb jemand die Tätigkeiten, die *proprie loquendo* Christus an sich zukommen, wegen der Gegenwart Christi in der Eucharistie *stylo oratorio* auch auf die Eucharistie selbst übertragen, so möge er sich bewußt bleiben, daß dies eben eine Übertragung, eine *accommodatio*, d. h. eine figürliche Redeweise ist und zwar die *figura metonymiae*, in der das *signum pro signato*, bzw. das *continens pro contento* gesetzt ist; er vermeide daher alle reduplikativen Redewendungen, die in diesem Falle falsch und irreführend sind, und hüte sich, aus jener figürlichen Redeweise dogmatische Folgerungen zu ziehen in Hinsicht auf die Kausalität der Sakramente und ihren *ordo ad invicem*. Hiefür muß die ebenso treffende wie bündige Darstellung des Doctor communis in seiner Summa theologica (III q. 65 a. 1—4) maßgebend bleiben[1]).

[1]) Vorstehende Abhandlung war schon gesetzt und fertig korrigiert, als das Juniheft des „Divus Thomas" erschien, in dem E. Springer in etwas veränderter Aufmachung, aber mit der gleichen Methode das alte Thema neuerdings behandelt („Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie": DTh 9 [1931] 203—222). Nach Durchsicht des Artikels kann ich mit Befriedigung feststellen, daß S. keine Momente beigebracht hat, die in meinen Ausführungen nicht schon berücksichtigt wären. Es besteht daher keine Veranlassung, auf die neue Arbeit weiter einzugehen.

Kleinere Beiträge

Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi

Von Johann Stufler S. J.—Innsbruck

P. R. Martin O. P. hat uns in seiner unlängst erschienenen Schrift *La Controverse sur le Péché originel au début du XIV. siècle* den Kampf geschildert, den die streng thomistische Schule, an ihrer Spitze Herveus Natalis, gegen die falschen Ansichten des Heinrich von Gent und des Durandus von Saint Pourçain über die Fortpflanzung, bzw. das Wesen der Erbsünde führte. Der Verfasser hat in dankenswerter Weise den bisher unedierten Text mehrerer auf diese Kontroverse bezüglichen Quästionen verschiedener Autoren veröffentlicht und uns so in den Stand gesetzt, den Ablauf des Kampfes bis ins Kleine zu verfolgen. Indessen bleibt es doch zu bedauern, daß er den Rahmen seines Themas nicht etwas weiter gesteckt und nicht sämtliche von den Theologen jener Zeit über die Natur der Erbsünde vertretenen Ansichten berücksichtigt hat. Dadurch hätte sein Buch sicherlich viel gewonnen.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, diese Lücke in etwas auszufüllen, indem wir die Erbsündelehre des Petrus Olivi darstellen. Wer die Eigenart dieses Scholastikers kennt, der es liebte, die breite Heerstraße zu verlassen und eigene Pfade einzuschlagen, der selbst jene Fragen, in denen er mit der Mehrheit zusammenging, in durchaus origineller Weise behandelte, wird von vornherein erwarten, bei ihm vieles zu finden, was man bei anderen Autoren vergeblich sucht. In der Tat nimmt bei Olivi der Traktat über das *peccatum originale* in den von B. Jansen S. J. herausgegebenen *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* einen sehr breiten Raum ein. Er handelt von ihr in den Quästionen 110—115 und nochmals in der Quästion 117 mit einer Ausführlichkeit, wie man sie wohl bei keinem mittelalterlichen Theologen antrifft. Manche Fragen, die von andern Autoren jener Zeit kaum gestreift werden, sind von ihm mit einer Gründlichkeit und Genauigkeit erörtert, über die man staunt. Dazu gehört z. B. der Schriftbeweis für die Erbsünde aus dem Alten und Neuen Testament in q. 115, wo er unter anderm den historischen Charakter der biblischen Erzählung vom Sündenfall der Stammeltern gegen eine allegorische Deutung verteidigt. Noch mehr Beachtung verdienen die qq. 112 und 117, in denen er das Dogma der

Erbsünde mit der göttlichen Gerechtigkeit und Vorsehung in Einklang bringen will. Darüber schreibt der Herausgeber B. Jansen: *Totum ingenium speculativum auctoris tam penetrans, acutum, profundum quasi armatum videtur esse summa in maiestatem divinam, sanctitatem, sapientiam reverentia, subiectione, ardore, pietate, ut contra pervicaciam creaturae ius divinum tueatur*[1]). Diese 32 Seiten einnehmende Apologie des Dogmas der Erbsünde verdient wahrhaftig ernstliche Beachtung vonseiten der Theologen, wenn auch zugegeben werden muß, daß nicht alle vorgebrachten Gründe von gleicher Stärke und gleicher Güte sind.

Doch mit dieser Apologie wollen wir uns im folgenden nicht beschäftigen, sondern vielmehr seine Anschauung über das Wesen und den Schuldcharakter der Erbsünde etwas näher betrachten. Denn auch in dieser Frage geht er bei aller Anlehnung an den Augustinismus seine eigenen Wege und kommt zu einer Auffassung, die, wenn ich mich nicht täusche, in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie einzig dasteht. Indem er nämlich das Wesen der Erbsünde ausschließlich in der inneren Verkehrtheit des Erbsünders sieht, die derartig ist, daß Gott sie hassen muß, und indem er in keiner Weise zur Erklärung ihrer Schuldbarkeit auf den Willen Adams zurückgreift, der seinen Nachkommen angerechnet werden muß, ja, indem er sogar ausdrücklich erklärt, daß durch die Berufung auf den schuldbaren Willen Adams die Anrechenbarkeit der Sünde nicht begründet werden kann, nähert er sich, wenn auch nicht in allem, in so bedenklicher Weise der irrigen Auffassung des Baius, daß man sein System mit Recht als eine Antizipation des Baianismus bezeichnen kann. Um dies näher zu begründen, müssen zuerst die Grundzüge der baianischen Lehre kurz dargestellt werden.

Nach Michael Baius besteht die Erbsünde nicht im Mangel eines Gutes, das dasein sollte, sondern in etwas Positivem, das nicht dasein sollte, nämlich in der bösen Begierlichkeit, mit der alle Nachkommen Adams vom ersten Augenblick ihres Daseins an behaftet sind. Das *voluntarium* gehört in keiner Weise zum Wesen der Sünde. „Wenn man," so sagt er, „bezüglich einer Fehlgeburt die Frage stellt, ob sie ein Mensch sei oder nicht, so fragt man nicht darnach, ob sie von Gott sei, sondern ob sie eine vernünftige Seele habe. Auf gleiche Weise darf man, wenn man wissen will, ob ein Akt seiner Natur nach eine Sünde sei, nicht darnach fragen, ob er vom Willen komme, sondern ob er seiner Natur nach eine Übertretung des göttlichen Gesetzes sei; denn dies gehört zur Definition der Sünde. Ist eine solche Übertretung gegeben, dann ist der Akt eine Sünde, gleichviel woher er stamme"[2]). Das kirchliche Lehramt hat zwei hierauf bezügliche Sätze des Baius verurteilt: Prop. 46: *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* Prop. 47: *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit*[3]). Die Erbsünde ist nach Baius die Konkupiszenz. Diese gilt ihm als eine Übertretung des göttlichen Gesetzes: *Non concupisces.* Damit diese Übertretung zur Sünde angerechnet wird, ist nur erforderlich, daß die

[1]) Proleg. in vol. III. p. L.

[2]) De peccato originali c. 7.

[3]) Denz. n. 1046 s.

Begierlichkeit im Menschen herrsche, entweder aktuell oder wenigstens habituell. Solange aber herrscht die böse Begierlichkeit, bis sie nicht durch die *caritas dominans* verdrängt wird. Da eine solche *caritas* im ungetauften Kinde nicht vorhanden ist, wird ihm die Begierlichkeit mit Recht zur Sünde angerechnet. So lautet der 48. Satz des Baius: *Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium*[1]). Es ist klar, daß ein solches rein negatives *voluntarium* nur mißbräuchlich ein *voluntarium* genannt werden kann.

Gleich Baius setzt auch Olivi das Wesen der Erbsünde in etwas Positives. Er unterscheidet aber zwischen dem, was primär ihr Wesen ausmacht, und dem, was sekundär mit ihr verbunden ist. Primär affiziert die Erbsünde das höhere Strebevermögen. Sie ist eine habituelle ungeordnete Selbstliebe, vermöge welcher der Mensch an Stelle Gottes sich selbst zum letzten Ziele macht. Die negative Kehrseite ist die Abwendung des Menschen von Gott als seinem letzten Ziele. Seine Definition der Erbsünde lautet:

Sciendum, quod quidditas peccati originalis, quantum ad id, quod dicit positive et principaliter, est amor sui propter se in appetitu superiori naturaliter ingenitus et in potentias rationali voluntati subiectas efficaci redundantia diffusus et in Deum tanquam in finem ultimum non relatus, immo contrarians ei et rebellans ordini illi. — Quantum autem ad id, quod dicit negative, est aversio mentis a Deo, ita quod habitualiter non innititur ei sicut fini ultimo nec sicut principali amico sive dilecto nec sicut primae regulae agendorum et appetendorum nec sicut primo principio vel motori ac praeceptori omnium agendorum. Includit etiam in se privationem virtutis et rectitudinis sibi contrariae (q. 110; p. 261 s.).

Sekundär schließt die Erbsünde alle jene Unordnungen in sich ein, welche sie in den dem Willen unterworfenen Potenzen anrichtet. Dazu gehört in erster Linie das Widerstreben und die Auflehnung des sinnlichen Strebevermögens gegen die Herrschaft des Willens. Im Intellekt entsteht eine Geneigtheit, den Eingebungen der Sinne, der Phantasie und der sinnlichen Urteilskraft *(vis aestimativa)* zu folgen und das für wahr zu halten, was den verkehrten Neigungen entspricht und schmeichelt; außerdem bewirkt sie, daß der Mensch Gott, sein heiliges Gesetz, seine Pflichten und die für sein Seelenheil notwendigen Wahrheiten nicht oder nur sehr schwer erkennen kann. Die sinnliche Urteilskraft bekommt eine Hinneigung zur fehlerhaften Einschätzung ihrer Objekte. Alles dieses faßt Olivi schließlich in die Worte zusammen:

Ex his igitur patet, quod peccatum originale dicit naturalem infectionem appetitus intellectivi et sensitivi et intellectus speculativi et practici et aestimativae sensualis subservientis utrique intellectui. Infectionem dico contrariam virtuti et rectae rationi ac divinae legi. Ex hoc autem sequitur, quod in se quantum ad omnes partes praedictas includit pronitatem ad malum et difficultatem ad bonum et intestinum bellum contra seminaria virtutum (ibid. p. 263).

Die gegebene Definition verteidigt Olivi gegen verschiedene Ansichten, die nach seiner Meinung den Begriff der Erbsünde zu eng fassen und nicht alle erwähnten Elemente als zu ihr gehörig betrachten wollen. Da jedoch diese Ausführungen sachlich nichts Neues bringen, können wir sie über-

[1]) Denz. n. 1048.

gehen. Die darauffolgende 111. Quästion stellt die Frage: *quae sit causa eius effectiva.* Gemeint mit dieser Ursache ist nicht etwa Adam, sondern das, was die Ansteckung der Seele durch den von ihr informierten Leib bewirkt. Dies ist für Olivi natürlich ein überaus schwieriges Problem, da weder der Leib auf die Seele einen aktiven Einfluß ausüben kann, noch auch die Seele durch ihre eigene Tätigkeit sich selbst infiziert. Er bietet allen Scharfsinn auf, um eine annehmbare Erklärung zu geben; aber der Leser wird am Ende den Eindruck nicht los, daß alle seine Bemühungen an der Unlösbarkeit des Problems scheitern. Für unsere Zwecke hat jedoch die Quästion keine weitere Bedeutung, ebenso wenig die folgende 112., die eine Apologie des katholischen Dogmas von der Erbsünde enthält. Um so mehr müssen wir uns mit q. 113 befassen, welche die Frage an der Spitze trägt: *qua iustitia vel ratione praedicta infectio imputetur animae vel personae prolis ad culpam et ad reatum damnationis aeternae.* Hier zeigt sich die Verwandtschaft der Auffassung Olivis mit jener des Baius in klarstem Lichte: das mit der Erbsünde behaftete Kind ist schuldbar und der ewigen Verdammnis würdig dadurch allein, daß es Subjekt und Träger der oben geschilderten Verderbnis ist; ein Rekurs auf den freien Willen Adams, der als Stammvater das ganze Menschengeschlecht durch seinen Ungehorsam angesteckt hat, ist nicht notwendig und reicht auch nicht hin, um die Imputabilität der Erbschuld zu erklären.

Die Anrechenbarkeit der Erbsünde zur Schuld und zur Verdammnis läßt sich, so meint Olivi leicht *(de facili)* einsehen, wenn man sie betrachtet in sich, in ihrem Verhältnis zu Gott, zu ihrem Subjekt, zu ihrem ersten Prinzip, zum Akte, zu dem sie eine habituelle Hinneigung gibt, und zur Verpflichtung des natürlichen Rechtes und des göttlichen Gebotes.

1) In sich betrachtet ist sie eine *pravitas contraria virtuti, quam impossibile est Deum non odire.* Würde Gott sie nicht verabscheuen, dann wäre in ihm nicht der höchste Haß des Bösen, die höchste Tugend, die höchste Liebe zur Tugend.

2) In bezug auf Gott ist sie eine *pura dehonoratio Dei; est enim adhaesio ad aliud quasi ad summum bonum et aversio a Deo acsi Deus esset malus et non summe bonus.* Daher muß Gott die Erbsünde betrachten als etwas ihm Entgegengesetztes und ihn Entehrendes.

3) Betrachtet man sie in bezug auf ihr Subjekt, so muß man sagen: *per ipsam est tota anima, quae est eius subiectum, aversa a Deo et adhaerens sibi ipsi tanquam Deo et pro beatitudine sua aliud quam Deum appetens.* Durch sie wird die Seele gleichsam zu einem stolzen, dem wahren Gotte feindlichen Gott gemacht. Es ist daher unmöglich, daß Gott sie nicht hasse.

4) Betrachtet man sie in bezug auf ihr erstes Prinzip, so ist sie *effectus et filia principii iniquitatis Deo contrarii.* Folglich muß sich Gott zu ihr so verhalten, als wäre sie die Ausgeburt und der verruchte Sprößling eines bösen Gottes.

5) Betrachtet man sie in bezug auf den Akt, zu dem sie eine Hinneigung oder Nötigung gibt, *constat, quod facit totum suum subiectum esse*

principium mali Deo et suae legi rebellans, ita quod nunquam inclinat nec movet nisi ad illud, quod displicet Deo. Ein mit solcher Bosheit behaftetes Subjekt muß Gott notwendig hassen.

6) Betrachtet man sie endlich in bezug auf die Verpflichtung des natürlichen Rechtes und des göttlichen Gesetzes, *patet, quod haec infectio est culpabilis, quia habet illud, quod iure naturali et divino praecepto est prohibitum habere, et quia non habet illud, quod tenetur habere, scilicet amorem Dei et iustitiam eius.*

Die Erbsünde ist also nach Olivi eine wahre und eigentliche Schuld, etwas, was den Haß Gottes verdient und einer ewigen Strafe würdig macht. Diese Schuld ist in den von Adam Geborenen einzig dadurch vorhanden, daß die Natur, die sie durch Zeugung empfingen, vom ersten Augenblick an innerlich schlecht und Gott entfremdet ist. Sie werden dafür verantwortlich gemacht nicht wegen eines freien Willens, der diesen Zustand verursachte, sondern nur deswegen, weil sie Subjekt einer solchen verkehrten Beschaffenheit sind: *Non enim imputatur sibi tanquam causae eius, sed solum tanquam subiecto per eam depravato a pravo principio iuxta modum praedictum. Unde ipsam esse culpabilem non est hic aliud quam ipsam, inquantum perversam, esse dignam odio haberi a Deo ac per consequens et dignam persecutione Dei* (p. 306).

Schon der hl. Thomas hatte nachdrücklich darauf hingewiesen, daß eine solche Erklärung der Erbsünde ungenügend sei, weil dabei ein wesentliches Moment unberücksichtigt bleibt, ohne welches eine wahre Schuld gar nicht gedacht werden kann, nämlich das *voluntarium:*

Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt, quia dato, quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur, tamen hoc ipsum, quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est, quod sit voluntaria. Unde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso, quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam, quia, ut Philosophus dicit (Eth. l. III c. 5), *nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur*[1]).

Olivi kennt die Sentenz des hl. Thomas sehr wohl; aber er bleibt bei seiner Meinung bestehen und bekämpft sogar die Ansicht des englischen Lehrers, ohne ihn jedoch zu nennen. Er fährt nämlich fort:

Advertendum tamen, quod in assignando rationem culpae originalis et poenae sibi debitae dicunt, quod, sicut malitia nostrorum actuum exteriorum manantium a diversis membris et viribus inferioribus habet rationem culpae propter principalem voluntatem malam, a cuius imperio destinantur et moventur ad malum, et ideo totum in simul punitur: sic voluntas Adae mala spolians naturam sua rectitudine et secundum hanc corruptionem naturam speciei propagans, ad quam se habet quilibet homo sicut membrum particulare ad totum hominem, est causa, propter quam tota corruptio naturae habet rationem culpae, et ideo tota in simul est damnata quasi una persona habens varia membra (p. 306 s.).

Die hier von Olivi angeführte Erklärung, wie die Nachkommen Adams an seiner Schuld teilnehmen, und die Erläuterung dieser Teilnahme durch das Beispiel der Glieder des Körpers, die vom Willen bewegt und so in seine

[1]) S. th. 1,2 q. 81 a. 1.

Schuld miteinbezogen werden, stammt bekanntlich vom hl. Thomas[1]). Olivi urteilt darüber also: *Iste enim modus non videtur stare posse* (p. 307). Er bringt sieben Gründe gegen sie vor:

1) Den äußeren Bewegungen der Glieder kommt, wenn sie für sich betrachtet werden, kein Schuldcharakter zu, wohl aber trägt einen solchen die Infektion der Natur in jedem einzelnen Menschen.

2) Im angeführten Beispiel ist die Schuld, formell genommen, nur eine einzige und inhäriert wesentlich dem Willen; dagegen wird bei der Erbsünde die Schuld je nach der Anzahl der Menschen vervielfältigt.

3) Werden die äußeren Akte verhindert, obschon der Wille dazu da ist, dann ist die Schuld trotzdem die gleiche, als ob sie gesetzt worden wären; werden dagegen die Nachkommen Adams nicht erzeugt, dann trifft sie auch keine Schuld.

4) Wird Schuld und Strafe des Willens nachgelassen, dann ist auch alles nachgelassen, was sich auf die äußeren Akte bezieht; dagegen ist mit der Verzeihung der Schuld Adams keineswegs die seiner Nachkommen verziehen.

5) Würden bei der Zeugung nur die Körper, ohne von der vernünftigen Seele informiert zu sein, fortgepflanzt, dann müßten dieser Ansicht zufolge auch sie zugleich mit Adam gestraft werden, was absurd ist.

6) Nach dem hl. Anselm werden im eigentlichen Sinne nicht die Glieder, sondern nur der Wille in ihnen bestraft; bei der Erbsünde aber empfängt jeder einzelne Mensch seine Strafe.

7) Würde ich böswilliger Weise die Glieder eines andern Menschen zum Totschlag oder zum Diebstahl bewegen, so wäre dieser andere von jeder Schuld und Strafe frei. Nun geht aber die Erbsünde auf das Kind erst über, wenn es mit den Eltern nicht mehr verbunden, sondern von ihnen persönlich unterschieden ist. Läge daher der Grund der Schuld im Willen Adams, dann würden wir alle wegen der Schuld eines andern bestraft.

Olivi kennt und bekämpft noch einen zweiten Versuch, das Schuldmoment in der Erbsünde auf die freie Willenstat Adams zurückzuführen. Von der Existenz dieser von der thomistischen wesentlich verschiedenen Theorie zu jener Zeit hat man, soviel mir bekannt ist, bis jetzt keine Kenntnis gehabt; später, im 17. Jahrhundert, ist sie von mehreren Autoren, allerdings bedeutend modifiziert, wieder aufgenommen worden. Olivi gibt sie also wieder:

Alii dixerunt, quod Adam gessit personam procuratoris pro nobis, ita quod potuit pro nobis mereri confirmationem iustitiae originalis, per quam nunquam possemus peccare, et ideo consimiliter potuit nobis demereri (p. 308).

Gegen diese Ansicht werden vier Gründe geltend gemacht:

1) Ein Prokurator hat an und für sich und direkt nur die Befugnis, die Sache eines andern zu dessen Gunsten zu vertreten, niemals aber zu dessen Nachteil.

2) Nach dieser Ansicht würden wir nur für die Schuld unseres Sachwalters bestraft, nicht für unsere eigene Sünde. Infolgedessen müßte auch uns die Schuld erlassen werden, da sie Adam verziehen wurde.

[1]) S. th. 1,2 q. 81 a. 1; De malo q. 4 a. 1; C. g. 4,52; Comp. theol. c. 196.

3) Die Befugnis eines Prokurators muß ihren Grund haben entweder in der Einwilligung jener, deren Stelle er vertritt, oder im Naturrecht. Keines von beiden trifft bei der Erbsünde zu.

4) Es ist unglaublich, daß die Gnade eines so geringen Geschöpfes, wie es Adam war, die Kraft habe, dem ganzen Menschengeschlechte die Befestigung in der Gnade zu verdienen. Noch viel weniger aber läßt sich begreifen, daß die Schuld des einen die Schuld des andern verdiene.

Olivi konnte, wie man sieht, nicht begreifen, wie der freie Wille im *peccatum originale originatum* einen Platz haben könne, da einerseits die Kinder keinen Vernunftgebrauch und darum auch keine Freiheit haben, anderseits aber die freie Willenstat Adams nach seiner Meinung ihnen nicht angerechnet werden kann. Da blieb ihm nur die Wahl, entweder mit Abälard der Erbsünde die Eigenschaft einer wahren und eigentlichen Schuld abzusprechen, oder gegen die einstimmige Lehre Augustins und der Theologen zu behaupten, das *voluntarium* sei nicht zu jeder Sünde, sondern nur zur persönlichen erforderlich. Er wählte das letztere. Um aber der von Adam auf uns fortgepflanzten Begierlichkeit wenigstens mit einem Scheine das Merkmal einer wahren Schuld aufdrücken zu können, sah er sich veranlaßt, die durch die Sünde Adams in uns bewirkte Unordnung so stark zu übertreiben, daß man fast glauben möchte, die menschliche Natur sei durch und durch schlecht und zu jedem guten Werke unfähig. Zwar leugnet er nicht wie Baius die Freiheit des Willens; im Gegenteil, er betont sie sogar in einer Weise, wie kaum ein Theologe seiner Zeit[1]), aber die Fähigkeit des gefallenen Menschen zu sittlich guten Handlungen scheint bei ihm doch fast ausgeschlossen. Jedenfalls konnte Gott den Menschen ursprünglicht nicht so erschaffen, wie ihn Olivi schildert. Dies gibt er selbst zu, wenn er schreibt: *Cum tanta naturae humanae depravatio nullo modo potuerit esse a Deo, oportet quod provenerit ab aliquo primo patre totius humani generis, qui naturam rectam sibi absque aliquo vitio datam in se ipso depravaverit* (q. 111; p. 283). Auch hierin stimmt er mit Baius überein, dessen 55. prop. damn. lautet: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*[2]). Deshalb ist auch die Existenz eines Sündenfalles und einer Erbsünde nach Olivi eine Wahrheit, welche die Vernunft auch ohne eine Offenbarung mit Gewißheit erkennen kann:

Cum igitur damnatio primi hominis et totius humani generis spectet ad universalissimum et altissimum iudicium Dei, de quo quidem non solum per fidem, sed etiam per indubitabilem experientiam totius depravationis ac miseriae humani generis et per infallibilem rationem ex huiusmodi experimento collectam constet, quia est etc. (q. 112; p. 286).

Doch die Ähnlichkeit zwischen Olivi und Baius erstreckt sich noch weiter. Nach letzterem mußte Gott dem sündelosen Menschen das *donum integritatis* verleihen; auch die Unsterblichkeit des ersten Menschen war kein Geschenk der freigebigen Liebe Gottes, sondern ein natürlicher Zustand[3]).

[1]) Vgl. B. Jansen S. J., Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrhundert, Petrus Olivi: Philos. Jahrb. 31 (1918) 230—238 382—402.

[2]) Denz. n. 1055.

[3]) Prop. 78 s.; Denz. n. 1078 s.

Beide Irrtümer verficht auch Olivi. Vom Tode sagt er: *De morte dicendum, quod mors est dicenda simpliciter innaturalis homini, quia est contra naturalem exigentiam non solum sui appetitus naturalis, sed etiam suae formae substantialis et principalis, scilicet animae rationalis* (q. 115; p. 320). Ebenso ist die Konkupiszenz nicht etwas, was dem Menschen von Natur aus zukommt, sondern etwas Widernatürliches, dessen Existenz nur durch die Sünde erklärt werden kann:

De concupiscentia dicendum, quod pro tanto est innaturalis, quia contrarium exigit rectus ordo naturae rationalis, sive sumatur rationale per essentiam sive per participationem. Unde quod pars inferior sibi quoad hoc relinquatur, est contra rectum ordinem naturae humanae, nisi pro quanto propter culpam praeviam homo ex iustitia sibi relinquitur (q. 115; p. 325).

Er macht sich den Einwand: Was übernatürlich ist, gehört nicht zur natürlichen Ordnung. Jene Kraft aber, die Adam vor dem Tode und der Rebellion des niederen Teiles gegen den höheren bewahrte, war übernatürlich. Folglich ist der Mangel dieser Kraft nicht gegen die rechte Ordnung der Natur und muß die Natur, sich selbst überlassen, notwendig sterben und die Auflehnung des niederen Teiles erleiden (ibid.; p. 321). Darauf antwortet er:

Dicendum, quod ordo, quem natura sic exigit, quod non potest recte et ordinate stare sine illo, dicitur pro tanto naturalis pro quanto natura sic exigit eum et pro quanto natura per ipsum ordinatur secundum exigentiam ipsius naturae. Et hoc modo aliqua supernaturalia spectant ad naturalem ordinem naturae humanae, quamvis sumendo ordinem naturalem pro solis gradibus naturalium vel pro naturalibus habitudinibus non sint de ordine naturali (ibid.; p. 323).

Mit anderen Worten: Die Ausstattung der Seele mit dem *donum integritatis et immortalitatis* gehört nicht zum physischen Bestand der Seele, sondern ist ein *donum superadditum;* aber sie wird von der Seele derart gefordert, daß Gott sie ihr nicht entziehen kann, wenn nicht eine sündhafte Verschuldung vorausgegangen ist.

Zur Steuer der Wahrheit muß aber noch beigefügt werden, daß Olivi in seinen Äußerungen sich nicht immer konstant bleibt, sondern manchmal dort, wo er apologetisch vorgeht, so redet, als wäre durch die Sünde Adams nichts verloren gegangen, was unserer Natur gebührt. So antwortet er z. B. auf den Einwand, daß Gott ohne Ungerechtigkeit unsere Ansteckung durch die Sünde Adams nicht zulassen konnte, folgendermaßen:

Nulli Deus praeiudicat, quando dat sibi bonum naturae suae, quamvis ex rationabilibus causis intermittat sibi dare aliqua, quae secundum magnificentiam divinae bonitatis alias essent danda. Sed Deus in creando animas et in tota propagatione humani generis cum tota punitione Adae non facit nisi bonum naturae nostrae, ex causis rationabilibus infra tangendis intermittens dare iustitiam originalem. Ergo nullum praeiudicium facit aut fecit nobis in toto opere praedicto (q. 112; p. 295).

Stellen wir nun zum Schlusse noch die Frage, ob Olivis Ansicht vom Wesen der Erbsünde irgendeinen Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat. So viel bis jetzt bekannt ist, hat sie weder Anhänger und Verteidiger noch Gegner gefunden. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß wenigstens ein wesentlicher Punkt derselben, die Leugnung des *voluntarium*, für Durandus und Jakob von Metz Anlaß eines schweren Irrtums gewor-

den ist. Denn auch diese beiden Theologen können nicht begreifen, wie der sündhafte Wille Adams seinen Nachkommen zur Schuld angerechnet werden kann; auch sie üben gleich Olivi Kritik an dem Versuch des hl. Thomas, die Teilnahme der Nachkommen Adams an seiner Schuld zu vergleichen mit der Teilnahme der vom Willen bewegten Glieder an der Schuld des Willens selbst[1]). Ob nun beide zu ihrer Stellungnahme durch Olivi veranlaßt wurden, läßt sich aus ihren Schriften nicht feststellen und bleibt daher fraglich. Sicher ist, daß sie in der Bestimmung des Wesens der Erbsünde eine entgegengesetzte Ansicht vertreten. Olivi hält trotz der Leugnung des *voluntariums* daran fest, daß die Erbsünde eine wahre und eigentliche Schuld sei, und kommt so zur Behauptung, daß das *voluntarium* nicht zu jeder, sondern nur zur persönlichen Sünde notwendig sei. Durandus und Jakob aber gehen vom Grundsatz aus, daß es ohne *voluntarium* keine wahre und eigentliche Schuld geben könne und gelangen so zur Behauptung: die Erbsünde ist keine eigentliche Schuld, sondern nur ein Zustand der Straffälligkeit, und nehmen so den bereits auf dem Konzil von Sens 1121 verurteilten Irrtum Abälards wieder auf: *Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum*[2]).

[1]) Siehe die Belege hiefür bei R. Martin, S. 159 ff. 196 f. 330 f. 352 f.

[2]) Denz. n. 376.

Rezensionen

1. **Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina.** Inquisitio historica auctore Herm. Schwamm (Analecta Gregoriana I). 8° (XII u. 227 S.) Rom 1931, Pontif. Universitas Gregoriana.

2. **Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen.** Von Herm. Schwamm (Philosophie u. Grenzwissenschaften III, 5). 8° (67 S.) Innsbruck 1931, Fel. Rauch. M 2.—.

1. Nach einer kurzen Einleitung über die Person, den handschriftlich erhaltenen Nachlaß und die wissenschaftliche Eigenart des um die Mitte des 14. Jahrh.s in Paris als Magister wirkenden Franziskaners Joannes de Ripa (auch de Marchia genannt) wird im ersten Teil dessen Lehre über das göttliche Vorherwissen alles kontingenten Seins sehr ausführlich und größtenteils mit seinen eigenen Worten dargelegt. Diese Lehre ist insofern äußerst interessant und verdient die eingehendste Beachtung vonseiten der Theologen, als sie, wenn man von einigen Sondermeinungen Ripas absieht, in ihren Hauptzügen eine ganz frappante Ähnlichkeit mit jener hat, die seit Bañez in der streng thomistischen Schule sich ausschließlich durchgesetzt hat und nun allgemein als die Lehre des hl. Thomas ausgegeben wird.

Schon gleich zu Beginn fällt jedem Kenner diese Ähnlichkeit auf. Der hl. Thomas findet bekanntlich den Grund der Erkennbarkeit des zukünftigen Kontingenten durch den göttlichen Intellekt darin, daß dieser die kontingenten Dinge nicht erkennt, insofern sie zukünftig und in ihren Ursachen enthalten sind, sondern insofern sie ihm von Ewigkeit her als gegenwärtig ihrem bestimmten Sein nach koexistieren. Ripa verwirft zwar im Gegensatz zu den Schülern des englischen Lehrers diese ewige Koexistenz, aber er stimmt darin mit den Bannesianern überein, daß durch sie das göttliche Vorherwissen nicht erklärt werden kann, weil die kontingenten Dinge den göttlichen Intellekt weder effektiv noch formell determinieren können; das Erkenntnismittel muß demnach in Gottes Wesen selbst liegen. Er führt dann aus, daß nichts, was Gottes Wesenheit notwendig zukommt, als Erkenntnisgrund in Betracht kommen kann, sondern nur eine *ratio intrinseca contingens*. Alle Wahrheiten, die von den kontingenten Dingen ausgesagt werden können, haben ihren letzten und adäquaten Grund in der göttlichen Wesenheit, und zwar in solchen inneren, aber kontingenten Bestimmungen derselben, aus denen diese Wahrheiten mit Notwendigkeit folgen. Die erste und höchste Kontingenz ist also in Gott zu suchen. Diese *rationes intrinsecae contingentes*, deren es in Gott unendlich viele gibt, sind zwar mit seiner Wesenheit real identisch, aber von ihr *formaliter* verschieden. Sie sind nichts anderes als die freien Willensakte, welche Gott bezüglich der Existenz

oder Nichtexistenz alles Kontingenten hat. Durch diese Willensakte determiniert der göttliche Wille sich selbst zum Handeln oder Nichthandeln nach außen; sie sind ihrer Natur nach wirksam. Zwischen ihnen und den äußeren Wirkungen besteht ein unfehlbarer Kausalnexus. So kann also Gott aus seinen prädeterminierenden Willensdekreten unfehlbar alles zukünftige Kontingente erkennen, die freien Akte der Geschöpfe nicht ausgenommen. Zwar werden auch sie von Gott vorausgehend und kausal prädeterminiert und folgen aus seinen Willensdekreten mit Notwendigkeit; aber diese Notwendigkeit ist keine *necessitas antecedens*, sondern nur eine *necessitas consequentiae causalis*. Denn im Willen bleibt auch unter der göttlichen Determination das *posse ad oppositum*. Gott determiniert alle Geschöpfe ihrer Natur entsprechend: die unfreien zu naturnotwendigen Tätigkeiten, die freien zu freien Handlungen. Die göttliche Determination ist von der Natur aller geschöpflichen Dinge gefordert. Daher kann sie auch nicht im Gegensatz zur Natur stehen und deren Handlungsweise, sei sie frei oder unfrei, beeinträchtigen.

Aber wie erkennt Gott die zukünftigen sündhaften Handlungen? Ripa unterscheidet bei ihnen das, was formell die *difformitas* ausmacht oder die *culpa* und ein *praevium peccati*. Der *culpa* entspricht keine *ratio causalis* in Gott; sie ist darum für Gott direkt und unmittelbar unerkennbar; aber er erkennt sie aus dem *praevium peccati*, das nichts anderes ist als der positive Willensakt des Geschöpfes. Dieser Willensakt wird von Gott kausal und unfehlbar prädeterminiert, und daher aus seinem Willensdekret unfehlbar erkannt. Aus dem also prädeterminierten *praevium* oder Akte folgt notwendig die *culpa* und so erkennt Gott auch diese, wenngleich nur indirekt. Da Gott nur das Positive im sündhaften Akte verursacht, die Schuld aber ein Defekt ist, kann diese nicht Gott als Ursache zugeschrieben werden, sondern nur dem defektiven kreatürlichen Willen.

Wie jedermann sieht, erstreckt sich die Ähnlichkeit der Ansicht Ripas mit dem bannesianischen System nicht bloß auf die Hauptthese, daß Gott alles Kontingente, auch die freien Willensakte unfehlbar kausal prädeterminiere, sondern sogar auf die hauptsächlichsten Distinktionen. Woher hat aber der Franziskanertheolog die Ideen oder Prämissen zu seinen Aufstellungen geschöpft? Die Antwort darauf gibt Sch. im zweiten Teile seiner Schrift, wo einwandfrei durch rein historische Beweise gezeigt wird, daß die Ansicht Ripas nichts anderes ist als die bis in die äußersten Konsequenzen durchgeführte Entwicklung jener Grundsätze, die Scotus über das göttliche Vorherwissen aufgestellt hatte.

Dies bezeugt erstens Ripa selbst, weil er an einer Stelle Einwände Occams gegen Scotus als gegen seine eigene Lehre gerichtet betrachtet; und diese Einwände kehren sich gerade gegen seine Hauptthese, daß Gott die *futura contingentia* aus seinen Willensdekreten erkenne. Eine weitere Bestätigung entnimmt Sch. den Sentenzenkommentaren des Petrus von Candia O. F. M. und des Johann von Basel O. Erem. S. Aug. Ersterer schreibt: *Unde si quis bene advertit, positio magistri Joannis de Ripa nihil aliud est, quam positio Doctoris Subtilis diffusius declarata.* Der letztere führt bei Beantwortung der Frage: *Qualiter stare poterit Dei infallibilis presciencia et rerum futurarum contingencia*, acht Sentenzen an. Die dritte ist jene des hl. Thomas. Dann fährt er fort: *Quartus modus fuit Doctor Subtilis in eadem quaestione et sequitur ipsum Haston et Johannes de Marchia (i. e. Ripa) et alii plures.* Sch. hätte hier auch noch das Zeugnis des Petrus de Aquila O. F. M. (Scotellus) anführen können, der in seinem Sentenzenkommentar (I. d. 38 q. 2 a. 2) vier Ansichten über die Art des göttlichen Vorherwissens aufzählt. Die erste ist jene des hl. Thomas: *Una est Thomae 1. parte q. 14 a. 13 . . .*, wo das Vorherwissen aus der ewigen Koexistenz des zukünftigen Kontingenten mit Gott abgeleitet wird. An vierter Stelle wird Scotus angeführt: *Quarta est opinio Scoti, quod intellectus divinus ab aeterno cognoscit futura contingentia cognoscendo determinationem suae voluntatis, ubi primo supponitur, quod prima causa totius contingentiae est voluntas divina . . .*

Ex quo arguitur sic: Intellectus divinus ab aeterno cognovit determinationem voluntatis divinae ut non impedibilem; sed voluntas divina cum sit prima causa totius contingentiae, ab aeterno determinat omnia futura contingentia; ergo ab aeterno intellectus divinus cognovit futura contingentia cognoscendo determinationem voluntatis suae (Fr. Petri de Aquila O. F. M. Commentaria in 4 libros Sententiarum, Levanti 1907, t. I. 385 ff.). Die hier Scotus zugeschriebene Ansicht stimmt im Wesentlichen mit jener Ripas überein, da die das zukünftige Kontingente zum Objekt habende *determinatio* des göttlichen Willens als *non impedibilis* und daher als unfehlbar wirksam betrachtet wird.

Sch. war es hauptsächlich darum zu tun, den scotistischen Ursprung der Ansicht Ripas nachzuweisen; nur nebenbei berührt er ihren Unterschied von der Lehre des hl. Thomas. So verweist er in einer Anmerkung S. 153 f. auf die Abhandlung von Fr. Pelster S. J., Thomas von Sutton O. Pr. ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre (diese Zeitschrift 46 [1922] 383–386), wo gezeigt wird, daß Thomas Anglicus O. Pr. (nach Pelster identisch mit Thomas von Sutton) die Lehre des Scotus über die *cognitio futurorum contingentium* aus den göttlichen Willensdekreten bekämpft und ihr jene des hl. Thomas entgegenstellt. Ich möchte der Wichtigkeit der Sache wegen aber noch beifügen, daß ich in meinem Werke: De Deo operante 262–272 nachgewiesen habe, der hl. Thomas lehre 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 ausdrücklich, daß Gott die *futura contingentia* aus seiner Kausalität nicht mit unfehlbarer Gewißheit erkennen könne.

Im göttlichen Wissen, so führt er dort aus, kann man einen doppelten *ordo* unterscheiden: den *ordo causae ad causatum* und den *ordo scientiae ad scitum*. Verbunden mit dem Willen Gottes ist sein Wissen zwar eine *causa immutabilis rerum*, aber nur *causa prima*, nicht zugleich *proxima*. Die Kontingenz des Effektes hängt jedoch nicht von der Kontingenz der ersten Ursache, sondern von jener der zweiten Ursachen ab, welche den Effekt der ersten Ursache vereiteln können. Darum kann Gott aus der Kausalität, die er als erste Ursache auf die kontingent geschehenden Dinge ausübt, keine unfehlbare Erkenntnis derselben haben. Deshalb muß man, um die Möglichkeit einer solchen unfehlbaren Erkenntnis nachzuweisen, auf den *ordo scientiae ad scitum* rekurrieren und zeigen, daß für Gott das *contingens scitum* eine derartige Notwendigkeit und Bestimmtheit habe, daß es Gegenstand eines unfehlbar gewissen Erkennens sein kann. Thomas faßt dies kurz in die Worte zusammen: *Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.* Diese *certitudo in scito* ist nach Thomas dadurch gegeben, daß alle zukünftigen Dinge für Gott ewig gegenwärtig sind und er sie schaut, wie sie in sich bestimmt sind. Es steht demnach unzweifelhaft fest, daß der Aquinate jedes unfehlbare Vorherwissen Gottes bezüglich der *futura contingentia* aus der unfehlbaren Wirksamkeit seiner Willensdekrete als unmöglich erklärt.

Damit haben wir aus dem Munde des englischen Lehrers selbst die Bestätigung des Resultates, zu dem Sch. auf rein historischem Wege gelangt ist: die *decreta praedeterminantia* des göttlichen Willens sind nicht thomistisches, sondern scotistisches Lehrgut; sie sind aufgestellt im bewußten Gegensatz zu Thomas zuerst von dessen großem Gegner Scotus und weiterhin durch andere Scotisten zu einem großangelegten System ausgebaut worden. Es ist eine wahre Ironie das Schick-

sals, daß heutzutage gerade jene, welche die unverbrüchliche Anhänglichkeit an den *Doctor communis* auf ihre Fahne geschrieben haben, die Ansicht seines Gegners mit aller Zähigkeit festhalten und als einen Grundpfeiler des wahren Thomismus verteidigen. Sch. aber gebührt das hervorragende Verdienst, auf historischer Grundlage zuerst überzeugend diese verhängnisvolle Verwechselung aufgezeigt und den wahren Ursprung der prädeterminierenden göttlichen Willensdekrete klargelegt zu haben.

2. Robert Cowton, ein englischer Franziskaner der Oxforder Schule und Zeitgenosse des Scotus, ist kein Scotist. Seine Lehre vom göttlichen Vorherwissen ist ein sonderbares Gemisch von Bestandteilen, die teils dem hl. Thomas, teils Scotus entnommen sind, so daß er sich den Angriffen von beiden Schulen ausgesetzt sah. Mit Scotus verwirft er die von Thomas oftmals betonte Lehre, daß die Notwendigkeit oder Kontingenz einer Wirkung nur von der Notwendigkeit oder Kontingenz der nächsten, nicht aber der ersten Ursache abhänge. Folglich sieht er den letzten Grund aller geschöpflichen Kontingenz in der höchsten Kontingenz des göttlichen Willens: *oportet primam contingenciam causae ad effectum esse in Deo et hoc ex parte voluntatis divinae libere et contingenter determinantis se ad ponendum effectum vel non ponendum in tempore.* Gleichfalls mit Scotus vertritt er die Ansicht, daß Gott alles Kontingente erkenne *ex contingenti determinacione voluntatis determinantis se libere ad volendum alteram partem contradiccionis in eventu.* Mit Thomas hingegen behauptet er, daß Gottes Erkenntnis, weil sie ewig ist und alle Zeiten in sich einschließt, alles Zeitliche nicht als zukünftig erfaßt, sondern als sich real gegenwärtig schaut, und verteidigt diese Lehre energisch gegen die Einwendungen des Scotus und Wilhelm von Ware.

Im zweiten Teil seiner Arbeit teilt Sch. die Kritik mit, die Jakob von Ascoli O. F. M., ein Zeitgenosse Cowtons, an dessen Lehre geübt hat. Jakob bekämpft zuerst die Lehre des hl. Thomas, daß alles, was in der Zeit geschieht, von Ewigkeit her Gott gegenwärtig ist und so von ihm erkannt wird. Auch er weiß nichts davon, daß der Aquinate das göttliche Vorherwissen durch *decreta praedeterminantia* erklärt. Die Gründe, mit denen er ihn bekämpft, sind sämtlich Scotus entnommen. Dann folgen die Antworten Cowtons gegen die Argumente des Scotus; jeder Antwort läßt Jakob sofort seine Kritik folgen. Bemerkenswert an dieser Kritik ist, daß er einmal Cowton vorwirft, er weiche in seiner Antwort von Thomas ab.

Dieser hatte nämlich erklärt, daß Gott sein Wissen nicht von den Dingen empfange, sondern aus sich selbst habe, und zwar *a medio in re (se?) et voluntate sua libere determinante.* Dazu bemerkt Jakob: *in ista responsione patet plane, quod recedit ab opinione Thome; dicit enim ipse Thomas, quod pro tanto norit Deus futura contingencia determinate et clare, quia sunt sibi presencia secundum omnem differenciam temporis eternitati . . . Quando ergo dicit in responsione, quod norit futura per medium representans, planum est quod dat aliam causam quam det Thomas, immo videtur sibi ipsi contradicere.* Nach dieser Bemerkung gibt also Cowton durch Einbeziehung des *medium repraesentans* und der *determinatio voluntatis divinae* einen andern Erkenntnisgrund an als Thomas. Den Abschnitt schließt Jakob mit der Bemerkung: *Argumenta (Scoti) videntur stare adhuc contra Thomam.*

Nach der Überzeugung des Jakob von Ascoli war also die thomistische Lehre von der *aeternitas* durch den *Doctor subtilis* stichhaltig widerlegt und

unvereinbar mit der scotistischen Auffassung von der *determinatio voluntatis divinae*. Damit sind wir wieder zu demselben Resultat gelangt, wie oben: die Erklärung des göttlichen Vorherwissens durch *decreta praedeterminantia* galt im 14. Jahrh. als eine Eigentümlichkeit der scotistischen Schule und als im Gegensatz stehend zur Lehre des hl. Thomas. Möge Sch. sein Versprechen, eine noch eingehendere Arbeit über dieses Thema zu liefern, recht bald einlösen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

1. **Grundlegung der Erkenntnistheorie.** Von C. Nink S. J. 8° (XII u. 292 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 10.50, geb. M 12.—.

2. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.** Eine kritische Einführung in Kants Erkenntnistheorie. Von C. Nink S. J. 8° (XVI u. 294 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 10.50, geb. M 12.—.

Die „Grundlegung" behandelt nach einer Einleitung über den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie im ersten Teil: „Die obersten Prinzipien des Seins und Denkens", im zweiten Teil die „Nähere Kennzeichnung der Natur der intellektuellen Erkenntnis". Der dritte Teil soll Antwort geben auf die Frage: „Welches Sein haben die Gegenstände der Wesenserkenntnis?" Ein Anhang kennzeichnet „Die obersten Prinzipien des Seins in ihrer Bedeutung für unsere Gotteserkenntnis". Eine Einheit mit der „Grundlegung" bildet der Kantkommentar schon insofern, als im ersten Teil desselben „Die aristotelisch-scholastische Lehre von der intellektuellen Erkenntnis" in ihren Hauptpunkten wiederum dargelegt und begründet wird. Fünf Kapitel sind hier wieder den obersten Prinzipien des Seins und Denkens gewidmet. Dieser Auszug aus der „Grundlegung" bietet dann den Maßstab für die kritische Würdigung der entscheidenden Abschnitte der KrV, die sich fortlaufend an die Darlegung derselben anschließt. Solange es vorwiegend darum geht, Kants Lehre Satz für Satz auf wahr und falsch zu prüfen, leistet diese Methode ihre guten Dienste; weniger empfehlenswert erscheint sie für eine eigentliche Einführung in die Gedankenwelt Kants. Die vorausgeschickte Begründung des Kausalprinzips ist m. E. nicht imstande, Kant zu überwinden. Was N. hier und ausführlicher in der „Grundlegung" bringt, ist die etwas erweiterte deutsche Bearbeitung seines entsprechenden lateinischen Aufsatzes in der spanischen Zeitschrift Estudios Ecclesiasticos 7 (1928) 24—41 und 102—122. Geyser hat diesen Aufsatz einer eingehenden sachlichen Kritik unterzogen (Das Prinzip vom zureichenden Grunde, Regensburg 1929, 57—62). Auffallenderweise macht N. den Leser in der „Grundlegung" auf diese Kritik Geysers überhaupt nicht aufmerksam. Im Kommentar zu Kant erwähnt er sie einmal in einer kurzen Fußnote S. 45, ohne sich auf die Gegengründe Geysers irgendwie einzulassen, was er unbedingt hätte tun sollen. Meine eigenen Bedenken (Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, 38—42) konnten N. noch nicht vorliegen. Sie treffen ebenso auch die deutsche Bearbeitung wie den lateinischen Aufsatz.

Neben den Prinzipien behandelt N. die Hauptpunkte der scholastischen Erkenntnislehre in engem Anschluß an den hl. Thomas. Wie weit dieser geht, sagt N. im Nachwort: „Wenn ein Kenner der Werke des hl. Thomas sich nach der Lesung dieser Ausführungen sagen sollte, jeder Satz dieses

Buches lasse sich mit den Worten des hl. Thomas schreiben und liege dem Inhalte nach bei ihm vor, dann stimme ich ihm vollkommen zu" (281). Ein besonderes Gewicht legt N. auf die intellektuelle Erkenntnis als Wesenserkenntnis. Hier sind wiederum mehrere Aufsätze (vgl. Philos. Jahrb. 41 [1928] 267—283; 449—466; Scholastik 2 [1927] 541—561; 3 [1928] 65—86) z. T. ergänzt und neubearbeitet aufgenommen. In der Bedeutung, welche der Wesenserkenntnis beizumessen ist, ist man sich der Hauptsache nach wohl eins. Die Erklärung derselben *ad mentem S. Thomae* will freilich nicht allen genügen. Auf jeden Fall bietet N. eine klare, übersichtlich und leicht faßlich geschriebene Einführung in die Hauptpunkte der scholastischen Erkenntnistheorie, wenn sie auch nicht wesentlich über das in den Lehrbüchern enthaltene hinausgeht. Sie könnte aber manches Lehrbuch zum Vorteil ersetzen.

Nach Abfassung dieser Besprechung geht mir N.s Rezension meines oben erwähnten Buches zu (Philos. Jahrb. 44 [1931] 248—51), deren zuversichtlicher Ton mit den vorgebrachten sachlichen Gründen nicht recht im Einklang steht. Ich habe nicht vor, mich im einzelnen näher darauf einzulassen. Manches, wie z. B. die Frage nach dem *intellectus agens* bei Thomas und Suarez, gehört ja auch nicht unmittelbar hieher. Es sei im folgenden nur auf die hauptsächlichsten Differenzpunkte hingewiesen, welche die Auffassung der in Frage stehenden Prinzipien betreffen. N. sieht nicht, daß überall da, wo ich vom absoluten formal-kontradiktorischen Gegensatz spreche, die *impossibilitas simultaneitatis* vorliegt, auch wenn ich diesen lateinischen Ausdruck nur einmal verwende. N. ist sich ferner auch des Unterschiedes zwischen dem nur *a posteriori* feststellbaren tatsächlichen dynamischen Verhalt — ob etwas existiert anstatt nicht zu existieren — und dem *a priori* einsichtigen formalen Wesensverhalt des Identitäts- bzw. Widerspruchsprinzips — daß etwas, insoferne es existiert, eben existiert und nicht nicht existiert — nicht hinreichend bewußt. Denn nur so kann er mir vorwerfen, daß ich dort, wo ich ausdrücklich nur vom dynamischen Verhalt — der als solcher durchaus nicht das Bündel von Sätzen umfaßt, das N. S. 249 f. anführt — spreche im Unterschied vom formalen Wesensverhalt des Widerspruchsprinzips, die *impossibilitas simultaneitatis* nicht beachtet hätte. Wenn jemand ausdrücklich erklärt, er bestimme jetzt den Sinn von A, so kann ich es ihm doch nicht zum Vorwurf machen, daß er nicht von B spricht! So bestimme ich eigens den Sinn des dynamischen Gegensatzes von Sein und Nichtsein als Tatsächlichkeit; dann wiederum eigens den Sinn des formalen Gegensatzes von Sein und Nichtsein als absolute Notwendigkeit; endlich betrachte ich beide in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Obwohl sie sich in jedem kontingent Daseienden vereint finden, wird doch die Tatsächlichkeit des einen Gegensatzes von der Absolutheit des anderen nicht beeinträchtigt und umgekehrt.

Ich bin ferner auch der Ansicht, daß man eine „Entwicklung des Kausalitätsprinzips aus dem Widerspruchsprinzip", die N. ausdrücklich als eine „Ableitung des Kausalitätsprinzips aus dem Kontradiktionsprinzip" versteht (vgl. Kommentar 93), nur insoferne versuchen kann, als man nicht sieht, worum es sich eigentlich handelt. Diese „Entwicklung", die N. in der „Grundlegung" S. 56 und 58 vornimmt, besteht in nichts anderem als in der Zurückführung des material-kontradiktorischen Gegensatzes von „Mensch" und „Nichtexistenz" auf eine Ursache anstatt auf den formal-kontradiktorischen Gegensatz von „Existenz" und „Nichtexistenz". Aus seinen Prämissen folgt nur, daß die „Existenz" das zum Sosein „Mensch" synthetisch hinzukommende „Andere" ist, „durch" (*in sensu formali!*) das der „Mensch" nun „existiert" und damit auch (und zwar eben auf Grund des formal-kontradiktorischen Gegensatzes von „Existenz" und „Nichtexistenz"!) „die Unvereinbarkeit mit seiner gleichzeitigen Nichtexistenz hat". Ob nun diese „Existenz" dem „Menschen" durch absoluten Zufall zukommt oder nur in Abhängigkeit von einer Ursache (= „durch" ein anderes *in sensu causali!*), ist eine *toto coelo* verschiedene Frage,

was N. offenbar nicht beachtet. Darum enthält seine „Entwicklung des Kausalitätsprinzips aus dem Widerspruchsprinzip" eine Verkennung beider Prinzipien. Wer sich die Mühe nimmt, mein Buch (bes. S. 31—42) oder die oben erwähnte Kritik Geysers mit dieser Begründung des Kausalprinzips durch N. in Vergleich zu bringen, wird sofort erkennen, daß N. uns beiden die Antwort schuldig geblieben ist.

Aus derselben Vernachlässigung der Unterscheidung des formalen und kausalen Sinnes des „durch", die N. in seiner Begründung des Kausalprinzips begeht, erfließt auch sein Vorwurf einer *petitio principii* gegen meine Begründung. Dieser soll der von mir nicht erhärtete und infolge meiner Auffassung vom „dynamischen Gegensatz" auch nicht erhärtbare Gedanke zugrunde liegen: „Das Kontingente kann nur durch etwas (entweder durch sich selbst oder durch ein anderes) da sein" (250). *In sensu formali* kann das Kontingente gewiß nur „durch" ein „Anderes" dasein — z. B. der „Mensch" „durch" das „Dasein". Damit ist aber, wie ich bei der Besprechung des Widerspruchsprinzips und des Prinzips vom Formalgrund ausführe, für die Begründung des Kausalprinzips noch nichts gewonnen und läßt sich auch nichts gewinnen. *In sensu causali* kann weder das Kontingente noch das Notwendige „durch" sich selbst dasein; es wäre ja *causa sui*. Daß nun das Kontingente *in sensu causali* nur „durch" ein „Anderes" dasein kann, liegt meinen Überlegungen nicht „zugrunde", sondern bildet das Ergebnis derselben, da es nichts anderes ist als das zu erweisende Kausalprinzip.

N. kann sich mit seinem Vorwurf der *petitio principii* auch nicht auf Straubinger als Bundesgenossen berufen (vgl. Philos. Jahrb. 44 [1931] 34—36). Str. führt dort meinen Gedankengang richtig in der Form vor: Was ursachelos entsteht[1]), ist unbegreiflich; was unbegreiflich ist, ist unmöglich; also ist ursacheloses Entstehen unmöglich.

Hier wird mir der Obersatz von Hessen, Sawicki u. a. „zugestanden". Um nicht bloß ein *argumentum ad hominem* zu haben, suche ich dann Kap. VIII, § 5 noch eigens darzutun, daß dieses „Zugeständnis" mit Recht gemacht wird.

Der Untersatz enthält den in Frage gestellten Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit, dessen Aufweis Kap. VIII, § 4 gewidmet ist.

Auf S. 36 („Die Sachlage ist also so . . .") bringt nun Str. eine dreigliederige Disjunktion, in der das zweite Glied behauptet: das Kontingente verlangt eine Ursache als Erklärungsgrund; das ist die Unbegreifbarkeit des ursachlosen Kontingenten; dabei bleibt es noch offen, ob das Kontingente auch eine Ursache braucht, um zu sein und mithin ursachloses Kontingentes unmöglich sei. Dies behauptet das dritte Glied der Disjunktion. Es ist klar, daß das dritte Glied zum Erweis des Kausalprinzips unbedingt erfordert ist. Wenn nun jemand dieses dritte Glied — die dynamische Unmöglichkeit — einfachhin in das zweite Glied — die dynamische Unbegreifbarkeit — „mit aufnimmt" — wie das Str. mir beilegt — so ist das auch nach meiner Logik eine offenkundige *petitio principii*, weil man genau das behauptet, was gerade in Frage steht: den Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit! Nun ist aber dieser Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit, welcher in der ersteren Formulierung den Untersatz bildet, von mir nicht als bloße Behauptung hingestellt, sondern ausdrücklich als die von der anderen Seite in Frage gestellte und von mir zu erweisende These bezeichnet. Somit liegt hier der logische Fehler nicht auf meiner Seite

[1]) Str. sagt zwar: „Was ursachelos ist." Ich spreche jedoch nicht von ursachlosem Sein, das als solches unbegreiflich und unmöglich ist (dann müßte ich das ja auch von Gott behaupten), sondern nur von ursachlosem Entstehen und Kontingentem. Soweit muß ich bereits in der Formulierung die obige Korrektur vornehmen. Dasselbe gilt dann für die anderen Formulierungen.

Nicht besser steht es mit dem Vorwurf einer „ganz unzweifelhaften *petitio principii*" auf S. 36. Hier formuliert Str. (ich setze wiederum „Entstehen" statt „Sein" ein): „Was ursachelos entsteht, verlangt eine Ursache und hat sie nicht; was eine Ursache verlangt und sie nicht hat, ist unmöglich; ergo." Diese Formulierung soll der auf S. 34 gegebenen gleichwertig sein und die *petitio principii* sichtbar machen. Allein Str. begeht hier den Fehler, daß er die dynamische Unmöglichkeit, welche die Bedingung bzw. Voraussetzung der Unbegreifbarkeit bildet, einfachhin für die letztere einsetzt und mit ihr formell identifiziert. Das ist logisch nicht berechtigt. Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit sind nicht formell identisch, sondern nur materiell, d. h. ein Unbegreifliches ist auch ein Unmögliches. M. a. W. zwischen „Unbegreifbarkeit" und „Unmöglichkeit" besteht keine formelle Identität, sondern eine notwendige Synthesis, die ich zu erweisen suche und damit erweise ich *eo ipso*, daß ein unbegreifliches Entstehen notwendig auch ein unmögliches ist.

Daß die beiden Formulierungen Str.s auf S. 34 und 35 nicht äquivalent sind, erhellt ohne weiteres auch aus der ganz verschiedenen Stellungnahme derjenigen, welche mir ein „Zugeständnis" gemacht haben. Haben Hessen, Sawicki u. a. bei der ersteren Formulierung S. 34 den Obersatz zugestanden und den Untersatz in Frage gestellt, so würden sie bei der Formulierung auf S. 35 ohne Zweifel den Untersatz zugestehen und den Obersatz in Frage stellen. Und das mit Recht. Denn der Untersatz — was eine Ursache verlangt und sie nicht hat, ist unmöglich — ist evident. Der Obersatz dagegen enthält offenkundig jene Formulierung des Kausalprinzips: das Entstehen bzw. Kontingente verlangt eine Ursache, die ich wiederholt als die ursprünglichere bezeichne gegenüber der anderen: das Entstehen und Kontingente muß eine Ursache haben. Diese letztere ergibt sich notwendig aus der ersteren als ihrer notwendigen Voraussetzung. Wie nun Str. Hessen und Sawicki den oben erwähnten „Stellungswechsel" gegenüber beiden Formulierungen nicht verweigern darf ohne ihnen Unrecht zu tun, so auch mir nicht. D. h. wie ich früher mit Hessen und Sawicki den Untersatz als eines Erweises bedürftig betrachtet habe, so erblicke ich auch jetzt mit ihnen auf S. 35 nicht mehr in dem Untersatz, sondern in dem Obersatz die ausdrücklich in Frage gestellte und zu erweisende Thesis. So entspringt auch hier der Vorwurf der *petitio principii* daraus, daß mich Str. jene These einfach behaupten läßt, die ich selber ausdrücklich in Frage stelle und für deren Nachweis ich mein ganzes Buch geschrieben habe.

Kehren wir nach dieser Abschweifung nochmals zu N. zurück. Nach seiner Meinung entspringt meine Auffassung von den Prinzipien, deren wesentliches Element die Selbständigkeit des Prinzips vom dynamischen Grund bzw. des Kausalprinzips gegenüber dem Widerspruchsprinzip darstellt, aus Unkenntnis der Scholastik und der Wert meines Buches läge nach ihm darin, daß es durch neu auftretende Verwechslungen Anlaß gibt, den eigentlichen Fragepunkt in der kritischen Erörterung noch schärfer herauszuheben. Vielleicht urteilt aber N. doch etwas zurückhaltender, wenn er sich die Mühe nimmt, den Gedankengängen etwas nachzugehen, die J. de Vries in seinem dankenswerten Aufsatz: „Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien" (Scholastik 6 [1931] 196—221) angedeutet hat. Vielleicht findet er dann, daß seine Auffassung dieser metaphysischen Prinzipien nicht auf Thomas und Suarez zurückgeht, sondern auf die am Rationalismus orientierte Scholastik des 18. Jahrhunderts. N.s mißglückte Begründung des Kausalprinzips und die treffenden historischen Randglossen von de Vries sind mir ein neuer Beweis für meine These (vgl. dazu auch diese Zeitschrift 54 [1930] 493—517): Die Meinung, das Kausalprinzip müsse um jeden Preis aus dem Widerspruchsprinzip „abgeleitet" werden, ist nichts anderes als ein rationalistisches Vorurteil; wäre es begründet, dann müßten — weil diese „Ableitung" prinzipiell unmöglich ist — Thomas und Suarez ihren Platz an Kant abtreten.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus. Disquisitio dogmatica auctore Francisco Salesio Müller S. J. 8° (196 S.) Oeniponte (Innsbruck) 1930, Fel. Rauch. M 6.—.

Zur Frage der Definibilität der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel liegt bereits eine stattliche Zahl von mehr oder weniger umfassenden Arbeiten vor. M. betritt diesen gegenüber einen ganz neuen Weg und gelangt zu einem bejahenden Ergebnis. Er verlangt mit der Mehrheit der Theologen zur Definibilität einer Lehre, daß sie *formaliter implicite* in der Offenbarung enthalten sei. Dafür scheint es ihm zu genügen, wenn der Satz als Konklusion eines Syllogismus auftritt, dessen beide Prämissen *formaliter* geoffenbart sind (75 Anm. 1).

In der Kontroverse bot schon die Formulierung des Lehrsatzes von der *assumptio* Schwierigkeiten; nach M. ist dessen Inhalt: Der Leib der seligsten Jungfrau ist mit der verklärten Seele vereinigt. Von den historischen Tatsachen des Todes und der Auferstehung will er abstrahieren. Auch wenn die Umstände des Todes in der nachapostolischen Zeit in Vergessenheit geraten wären, ja auch, wenn die Auferstehung sogar den Aposteln verborgen geblieben wäre, so daß alle Grundlagen für einen historischen Beweis fehlen, könnte der Lehrsatz definibel sein, da er nur über den Zustand des Leibes der Jungfrau aus rein theologischen Quellen etwas aussagt. Und diese Aussage braucht von den Aposteln noch nicht *explicite* gelehrt worden zu sein, sondern kann in der obigen Form auf dem Weg legitimer Dogmenentwicklung entstanden sein. Auch den Glauben der heutigen Kirche an die Aufnahme der Gottesmutter, den neuestens K. Wiederkehr (vgl. diese Zeitsch. 53 [1929] 448) so stark betont hat, nimmt M. nicht zur Basis seiner Argumentation für die Definierbarkeit. Nach ihm ist vielmehr die glorreiche Vereinigung der Seele und des Leibes Mariens in anderen dogmatischen Prinzipien *formaliter*, wenn auch *implicite* geoffenbart.

Diese Auffassung hat für den Dogmatiker ohne Zweifel viel Gewinnendes. Damit erledigen sich die Bedenken, die man aus dem „leeren Raum" (J. Pohle, Dogmatik II⁷, 263) der ersten fünf bis sechs Jahrhunderte herleitete. Denn die Prinzipien, die nach M. das Dogma der leiblichen Unversehrtheit enthalten, sind auch den Vätern des Altertums nicht unbekannt. Dafür muß M. freilich auf eine andere wichtige Beweisquelle verzichten: die allgemeine Feier des Festes. Der Gegenstand dieses Festes war von Anfang an der glorreiche Heimgang der Mutter des Herrn, also gerade dasjenige, von dessen Beweisbarkeit M. abstrahiert. M. gibt diese Konsequenz auch offen zu (126), beschäftigt sich aber trotzdem in zwei Appendices mit dem Fest der *Dormitio*.

M. bringt für die Definierbarkeit drei Argumente.

1. Der Sieg Christi über Satan und Tod ist mit dem Sieg Mariens über beide identisch. Der Sieg Christi enthält aber die Freiheit von der „Knechtschaft" des Todes, d. h. von der Verwesung im Grabe. Also mußte diese auch der Mutter des Herrn erspart bleiben. — Der Obersatz läßt sich unschwer aus den z. T. sehr frühen Vätertexten über die Maria-Eva-Parallele beweisen, die wieder ein Bestandteil des der frühchristlichen Zeit geläufigen Rekapitulationsgedankens ist. Auch Gen 3,14. 15 wird dafür von M. herangezogen, m. E. ganz mit Recht. Die *minor* ist zweifellos Dogma.

Trotzdem hege ich Zweifel an der Tragfähigkeit des Beweises. Die im Obersatz ausgesprochene Identität besteht im Sinn der Schrift und Tradition darin, daß der Sieg Christi zugleich auch Mariens Sieg ist wegen ihrer positiven Mitwirkung zum Erlösungswerk. Dies gilt von allen Phasen des Erlösersieges: soweit also der Herr durch seine Auferstehung über Satan und Tod gesiegt hat, war dieser Sieg auch ein solcher der Gottesmutter. Sie selbst braucht deshalb geradesowenig dem Leib nach verklärt zu werden, wie sie etwa selbst gekreuzigt wurde. Daher scheinen mir Stellen, in denen Maria als *causa vitae* bezeichnet wird, wie sie sich z. B. bei Irenäus und Ephrem finden, für den in Frage stehenden Gegenstand nicht beweisend. Und die dramatische Vorstellung vom angreifenden Tod, der von Maria wie von einer Festungsmauer oder Schlachtreihe abprallt — vgl. z. B. Proclus (43), Theodorus Studita (45), Gregor von Nyssa (131), läßt sich genügend im gleichen Sinn interpretieren, wie das Augustinische: *„Per feminam mors, per feminam vita . . . ut de utraque natura, id est de feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur"* (47), d. h. vom Anteil Mariens am Erlösungswerk. Ob daraus nicht etwa die leibliche Verklärung der Gottesmutter folgt, wäre freilich eine weitere Frage; aber wer ihr nachgeht, verläßt bereits das Gebiet des Beweises, insoweit dieser eine formale Offenbarung dieses Satzes dartun soll.

2. Der zweite Beweis M.s gründet sich auf die Freiheit der Gottesmutter von der Erbsünde. Daraus folgt zunächst die Freiheit von jenen Übeln, die nur Strafen der Ursünde sind. Dazu gehört aber die Auflösung des Leibes. Also mußte Maria davor bewahrt bleiben. — M. betrachtet alle Sätze dieses Argumentes als *formaliter* geoffenbart. Doch scheint mir dies von dem Satz, der die Freiheit Mariens von den Folgen der Erbsünde schlechthin ausspricht, nicht erwiesen. Maria ist nicht ohneweiters den Stammeltern vor dem Sündenfall gleichzusetzen. Für die Gottesmutter bestand wenigstens, um mit Scheeben (Dogmatik III, 538) zu reden, ein *debitum materiale*, der Erbschuld zu verfallen. Wenn Gott die Mutter des ewigen Wortes um ihrer substantiellen Heiligkeit willen vor der Erbschuld bewahrt, so brauchte er sie nicht auch allen Folgen zu entziehen, selbst abgesehen von solchen Übeln, die durch die Konformität mit dem Erlöser gefordert sind. Daher scheint der Satz M.s nicht genügend belegt: *Profecto Deus potuisset Immaculatam Conceptionem non concedere Virgini, at non potuit concedere immunitatem a labe naturae et simul Virginem subicere illi, quod statutum est in poenam huius peccati naturae* (78). Ich möchte eher umgekehrt sagen: Gott konnte derjenigen die Unbefleckte Empfängnis nicht weigern, die Er zur Mutter des Sohnes bestimmt hatte; ob Er ihr aber die Unversehrtheit des Leibes nicht versagen konnte, müßte erst von anderer Seite bewiesen werden. Findet man auch dies unvereinbar mit der Muttergotteswürde, so werden wir zu einem neuen Beweis geführt, — sagt man aber mit M. (78): wie Christus Satan und Tod überwunden hat, so müsse auch Maria Sünde und Tod besiegen, jene durch die Unbefleckte Empfängnis, diesen durch die Unversehrtheit des Leibes, so stehen wir wieder beim ersten Argument M.s. — Die Texte, die M. zu diesem Teil seiner Schrift anführt, liegen nicht vor dem 6. Jahrhundert.

3. An letzter Stelle sucht M. zu zeigen, daß die leibliche Unversehrtheit aus der Jungfräulichkeit, genauer: aus dem *partus virginalis* folge. Und dieser Zusammenhang selbst wird als geoffenbart aus der Tradition bewiesen. Dafür kann er an erster Stelle einen schönen Text des hl. Ephrem bringen. Mir will allerdings scheinen, daß hier die *assumptio* geradeso oder noch mehr mit der *maternitas* verbunden wird als mit der *virginitas*. Vom darauffolgenden Text aus Gregor von Nyssa war bereits die Rede. Auch von den anderen Texten, soweit sie klar von der leiblichen Unversehrtheit sprechen, gilt, was über Ephrem gesagt wurde. M. hat daher recht, wenn er im Argument nicht den Ausdruck *virginitas*, sondern *partus virginalis* setzt. Tatsächlich dürfte jene theologische Beweisführung am aussichtsreichen sein, die von der ontologischen Heiligkeit ausgeht, wie sie mit der *maternitas* gegeben ist. Der Satz: *Maria est Mater Dei* ist das oberste gemeinsame Prinzip der Mariologie, wie jüngst wieder J. Bover S. J. gezeigt hat (Sintesis orgánanica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo, Madrid 1929). Es scheint nicht notwendig, mit J. Bittremieux (Eph. theol. Lov. 8 [1931] 249—251) ein zweites oberstes Prinzip aufzustellen, den Satz: *Maria est consors Redemptoris*, da diese Wahrheit in der Mutterschaft, wie sie tatsächlich geoffenbart ist, mit ausgesprochen wird, aber *ratione posterius*.

Das in sorgfältigem Stil geschriebene Werk behält auch dann einen hohen Wert, wenn die vorgebrachten Bedenken berechtigt sind. Es legt mit großer Vollständigkeit die einschlägigen Texte vor; mehr als bei anderen Autoren wird die Liturgie herangezogen. Die klare Formulierung der in Frage stehenden Lehre mit der vorhergehenden scharfsinnigen Kritik früherer Auffassungen ist entschieden ein Schritt vorwärts. Und wenn in der Besprechung der Meinung Ausdruck gegeben wurde, die Argumente M.s erwiesen keine formale Offenbarung, so ist jedem Theologen klar, daß sie damit nicht für wertlos erklärt werden.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe, Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Hrsg. von F. J. v. Rintelen. 2 Bde. 4° (XXVIII u. 1244 S.) Regensburg 1930, Habbel. Geb. M 37.—. Diese glänzend ausgestattete Festschrift zu Ehren Geysers dürfte in mehr als einer Hinsicht ihresgleichen weit überragen. Schon die große Anzahl von 68 Mitarbeitern aus 16 verschiedenen Staaten und Nationen gibt ihr ein vollkommen internationales Gepräge. Es ist nicht bloß eine Ehrung, die ein dankbarer Schülerkreis seinem Lehrer darbringt, sondern ein Ausdruck der aufrichtigen Anerkennung weitester Kreise für das ebenso unermüdliche wie erfolgreiche Arbeiten eines Gelehrten, das nur im Dienste der Wahrheit stand. Auf dieses Ziel weist G. zu verschiedenen Malen in der Einleitung zu seinen Büchern hin, *veritati veritatisque amicis* ist sein zuletzt erschienenes Werk über das Prinzip vom zureichenden Grund gewidmet. Dieses Ziel bildet den Einigungspunkt der größtenteils katholischen Philosophen mit jenen anderen Mitarbeitern, die auf einem anderen weltanschaulichen Standpunkt stehen. — Die Festgabe ist der Ehrung eines katholischen Philosophen gewidmet. Das bekundet die Festschrift nicht nur durch den internationalen Kreis katholischer Mitarbeiter, sondern insbesondere auch durch ihre glückliche Verbindung von Einheit und Weitherzigkeit. Die Einheit kommt in jenen Fragen zur Geltung, die den Grundbestand der *philosophia perennis* bilden. Damit ist nicht gesagt, daß diese prinzipiellen Anschauungen rein überlieferungsmäßig weitergegeben werden. Jeder muß sich dieselben in eigener Arbeit zum geistigen Besitz machen. An dieses Programm hat sich auch G. stets treu gehalten. Der katholische Philosoph, dem die Grundpfeiler seiner Weltanschauung durch solche eigene kritische Untersuchung feststehen, ist dennoch oder vielleicht gerade deshalb weitherzig genug, um mit jedem zusammenzuarbeiten und Anregungen auszutauschen, der mit ihm in aller Aufrichtigkeit nach immer größerer Erkenntnis der Wahrheit strebt. Er ist auch abgeklärt genug, um innerhalb der katholischen Philosophie das Wesentliche vom Unwesentlichen sorgfältig zu unterscheiden und er sieht in den verschiedenen Lehrmeinungen und Schulen, die innerhalb der Scholastik stets vorhanden waren und auch bleiben werden,

nur ein Kennzeichen des Fortschrittes. Schablonenhafte Uniformität wäre ihm Erstarren und Tod der Philosophie. Sie ließe sich höchstens auf dem Boden einer idealistischen, aber nicht einer realistischen Philosophie erzielen und bedeutete damit auch die Absage an die *philosophia perennis*. Eine Philosophie, welche sich der Erkenntnis einer unermeßlich reichen und mannigfaltigen Wirklichkeit zuwendet, wird stets auch mit einer Mannigfaltigkeit von Ansichten zu rechnen haben, die sich gegenseitig ergänzen sollen. So spiegelt die Festschrift auch hier einen wesentlichen Zug der Philosophie G.s wider.

Die katholische Philosophie ist ferner kein totes Gerippe, kein mechanisches Fortschleppen einer Summe von Lehrsätzen, wenn sie auch auf eine lange Tradition zurückschaut und sich mit Vorliebe als *philosophia perennis* bezeichnet. Sie schöpft ihr Leben und ihre siegreiche Kraft aus ihrer engen Verbindung mit der Kirche, die der fortlebende Christus ist und mit ihm ist auch die katholische Philosophie in ihrer Weise „der Weg, die Wahrheit und das Leben". Darum ist sie auch stets modern und hat sowohl die Aufgabe als auch die Befähigung, sich jederzeit mit den neu auftauchenden Fragen auseinanderzusetzen und wegweisend zu sein. Dieser Aufgabe war die Lebensarbeit G.s gewidmet und dieses Moment der Aktualität ist ein besonderer Vorzug der zahlreichen Abhandlungen der Festschrift sowohl in ihrem historischen als auch in ihrem systematischen Teil. — Die katholische Philosophie vernachlässigt keineswegs die Geschichte der philosophischen Probleme. Es sei nur darauf hingewiesen, wie z. B. Suarez stets eine kritische Sichtung der verschiedenen Lösungsversuche bringt, bevor er seine eigene Ansicht entwickelt und begründet. Noch mehr wird die Geschichte der Philosophie in der neueren Zeit gepflegt. Aber die Hauptsache bleibt für den katholischen Philosophen doch stets die Wahrheitsfrage und damit auch die Systematik, in deren Dienst die Geschichte steht. Auch dieser Charakterzug ist der Philosophie G.s eigen. Die letzten Abschnitte des 2. Bandes schildern seine Bedeutung als Psychologe und Metaphysiker sowie seine Stellung in der Logik und Erkenntnistheorie. Die gleichen Züge trägt demgemäß auch die Festschrift, in der die systematischen Beiträge das Übergewicht haben.

Auf die zahlreichen Abhandlungen im einzelnen einzugehen ist hier nicht möglich. Sie enthalten Beiträge über die Philosophie des Altertums, der Patristik, der Hochscholastik und des späteren Mittelalters, der Neuzeit und der Gegenwart und erörtern Probleme aus allen Zweigen der systematischen Philosophie. Es sind ernste und selbständige Auseinandersetzungen vor allem mit jenen Fragen, die das philosophische Denken zu allen Zeiten und das der Gegenwart in besonderem Maße in Spannung halten, und sie bilden eine würdige Ehrung dessen, der in gleichem Geist sein Leben lang am Bau der *philosophia perennis* gearbeitet hat.

Wahrheit und Evidenz. Von Fr. Brentano. Hrsg. von O. Kraus (Philosophische Bibliothek 201). kl. 8° (XXXI u. 228 S.) Leipzig 1930, Meiner. M 8.—, geb. M 10.—. B. hat auch in der Auffassung des alten Wahrheitsbegriffes der *adaequatio intellectus cum re* eine Entwicklung durchgemacht. Kraus sucht uns dieselbe schon durch die äußere Anordnung des Stoffes kenntlich zu machen. Zuerst wird uns die „alte" Lehre vorgeführt. Dabei

werden einige einschlägige Anmerkungen aus der Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" wieder abgedruckt. Daran reiht sich ein kleinerer Abschnitt, der den „Übergang zur neuen Lehre" darstellt. „Die neue Lehre" B.s ist größtenteils in Briefen an seine Schüler, besonders Marty und Kraus, enthalten. — M. E. geht B. in der Kritik der alten Lehre nicht so weit wie Kraus. Dieser erblickt in der Verwerfung der Adäquationstheorie den größten Fortschritt in der Philosophie seit den Tagen der Antike (XXIII) und glaubt, daß diese Theorie wegen eines notwendig implizierten *regressus in infinitum* gänzlich unhaltbar sei. Der letztere Einwand wäre gewiß durchschlagend, wenn die Erkenntnis nicht sich selbst zugleich auch als richtig = wahr wüßte. Erkenntnis schließt wesentlich ein doppeltes Element in sich: die Wahrheit = *conformitas cum re* und die Erkenntnis der Wahrheit = Evidenz. Darum ist jedes evidente Urteil notwendig wahr, ein als richtig (!) charakterisiertes Urteil" (vgl. XII), aber nicht umgekehrt. Die Wahrheit eines Urteils besteht nicht in der Übereinstimmung mit einem evidenten Urteil, wohl aber vermag ich nur auf Grund der Evidenz die Wahrheit eines Urteils zu erkennen. Wahrheit kommt einem „blinden" Urteil auch nicht zu *per denominationem extrinsecam*, die vom einsichtigen Urteil genommen ist, wie wir eine Speise *per analogiam* gesund nennen. Da müßte ich Evidenz vollkommen gleichbedeutend nehmen mit Wahrheit, Richtigkeit. Dazu bin ich aber nicht berechtigt, auch wenn jedes evidente Urteil notwendig wahr ist. Zudem offenbart sich uns jede Erkenntnis als evident wahr, was gewiß nicht soviel heißt als „evident — evident". B.s Kampf gilt vor allem dem übertriebenen Realismus der Phänomenologie und den Mißverständnissen einiger seiner Schüler, die da meinten, die Adäquationstheorie erfordere bei negativen Urteilen ein im eigentlichen Sinne des Wortes seiendes, reales Nichtsein eines Dinges. Diese Erklärung der Adäquationstheorie führt freilich zu Widersinnigkeiten, aber daran ist die „alte Lehre" als solche unschuldig. In der Reaktion gegen solchen Ultrarealismus gehen B. und seine Schüler auch ihrerseits wiederum zu weit. Die von Kraus als „eigentliche Lösung des ganzen Problems" bezeichnete Stelle (139) läßt sich mit der von B. am gleichen Ort richtig interpretierten „alten Lehre" noch wohl vereinbaren. Kraus — und auch B. — unterscheiden zu wenig zwischen dem Seinsgrund und dem Erkenntnisgrund der Wahrheit. — Trotz manchen Widerspruches wollen wir aber dem Herausgeber dennoch dankbar sein für die Veröffentlichung dieses Bandes. Er bietet uns wertvolle Einblicke in die Philosophie B.s und seiner Schule.

1. **Augustins Metaphysik der Erkenntnis.** Von Joh. Hessen. gr. 8° (328 S.) Berlin 1931, Dümmler. M 12.—, geb. M 14.—.

2. **Aurelius Augustinus.** Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus. Hrsg. von M. Grabmann und J. Mausbach. gr. 8° (XII u. 439 S.) Köln 1930, Bachem. M 26.—, geb. M 30.—.

1. Zum Augustinusjubiläum bietet uns Hessen ein Werk, das seine bisherigen Schriften über Augustin in neuer Bearbeitung zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfaßt. Das erste Buch handelt über das menschliche Erkennen im allgemeinen. Im zweiten Buch bespricht H. das religiöse Erkennen

und zwar zunächst die mittelbare Gotteserkenntnis bzw. den augustinischen Gottesbeweis und dann die unmittelbare Gotteserkenntnis, die mit der mystischen Gottesschau identifiziert wird. Das dritte Buch endlich ist der Gegenüberstellung der augustinischen und thomistischen Lehre vom menschlichen Erkennen gewidmet. H. gibt eine klare und fließend geschriebene Einführung in die metaphysische Grundlegung der Erkenntnis bei Augustin; um eine solche handelt es sich beim Kirchenvater ja in erster Linie. Zugleich wird der Leser auch mit der neueren diesbezüglichen Augustinusforschung vertraut gemacht. In den wesentlichen Punkten dürfte H. — soweit ich das beurteilen kann — den historischen Augustin richtig gekennzeichnet haben. Alle Fragen hat freilich auch H. nicht gelöst und sie lassen sich auch nicht lösen, weil es ja auch bei Augustin selber an der nötigen Eindeutigkeit fehlt. So muß H. selbst gestehen (257), daß Augustin, während er an zahlreichen Stellen klar und unzweideutig von einem unmittelbaren Schauen der göttlichen Wahrheit und der ewigen Ideen in ihr spricht, an anderen Stellen die göttliche Wahrheit nicht sowohl „objektive" als vielmehr „effektive" unserem Geiste gegenwärtig sein läßt. H. weist mit Nachdruck hin auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen Augustin und Thomas. Wir können gewiß den historischen Augustinus auch nicht aus Thomas entnehmen. Sobald es sich aber um die systematische *quaestio iuris* handelt, müssen wir Thomas bedeutend mehr Gewicht beilegen als es H. tut. Ferner spielt auch in der Scholastik die Intuition eine bedeutend größere Rolle, als man vielfach glaubt. Man denke nur an die Lehre von der Evidenz, der *perspicientia nexus* im Urteil. Ja das Erkennen besteht wesentlich in einer *perspicientia nexus* = Schauen eines Sachverhaltes. Nur ist diese Intuition nicht ein rätselhaftes Etwas, das sich „zutiefst in einer Schicht des menschlichen Wesens" abspielt, „die jenseits der intellektuellen Sphäre liegt" (237). Zu beachten ist besonders auch, daß H. (242) ausdrücklich hervorhebt, er habe nie und nirgends die These vertreten, „daß Augustin eine natürliche, unmittelbare Gotteserkenntnis gelehrt habe". Wenn sich H. hier über Mißverständnisse beklagt, so hat er diese selbst verschuldet. Wenn er sich in den Kontroversen der Religionsphilosophie auf eine unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin berief, so konnte er nur in dem Sinn verstanden werden, daß er eine natürliche unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin verteidige. Sonst hätte H. ja überhaupt nicht zur Sache gesprochen. Gegen diese These hat sich die Kritik mit Recht gewandt, aber nicht gegen eine zeitweilige gnadenhaft-mystische Gottesschau. Durch die erwähnte Erklärung H.s ist nun ein sehr bedeutsames „Mißverständnis" behoben.

2. Auch Geyser und Jansen betonen in ihren Beiträgen zu der an Inhalt wie Ausstattung gleich ausgezeichneten Festschrift der Görres-Gesellschaft den tiefgreifenden Unterschied zwischen Augustin einerseits und Aristoteles-Thomas andererseits. So schreibt Geyser (84 Anm.): „Es ist gewiß, daß die Aristotelische Erkenntnisauffassung eine wesentlich andere als die Augustins ist. Augustin war ganz sicher kein Aristoteliker." Und Jansen warnt davor, daß wir Augustinus einseitig durch Thomas von Aquin sehen (118). Wenn Geyser ferner (86) die These vertritt, „daß Augustinus unserem Geiste in diesem Leben kein eigentliches Schauen Gottes zuerkennt",

so meint er das ganz im Einklang mit Jansen (130f.) von der natürlichen unmittelbaren Gotteserkenntnis, während beide nicht bestreiten wollen, daß nach Augustin auch schon in diesem Leben einigen Auserwählten eine gnadenhaft-mystische Gottesschau zuteil werden kann. — Außer den eben genannten philosophischen Beiträgen enthält das Werk noch eine stattliche Reihe von theologischen und philosophischen Aufsätzen, die ein anschauliches Bild geben von der vielseitigen Wirksamkeit Augustins und seinem Einfluß auf die christliche Nachwelt. Es sind folgende: Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei A.; Dyroff, Über Form und Begriffsgehalt der Augustinischen Schrift *De ordine;* Grabmann, A.s Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken; Jedin, Agostino Moreschini und seine Apologie A.s; Kunzelmann, A.s Predigttätigkeit; Mausbach, Wesen und Stufung des Lebens nach A.; Merkle, A. über eine Unterbrechung der Höllenstrafen; von Rintelen, *Deus bonum omnis boni;* Romeis, Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. A.; Schilling, Die Staatslehre des hl. A. nach *De civitate Dei;* Sauer, Der Kirchenbau Nordafrikas; Schmaus, A. und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware; Schmitt, Mathematik und Zahlenmystik; Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre; Stegmüller, *Gratia sanans.* Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule; Vogels, Die Hl. Schrift bei A.

Lorenz Fuetscher S. J.

1. **Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus.** Vortrag gehalten bei der akademischen Augustinusfeier in Wien von Wenzel Pohl. 8° (39 S.) Wien 1930, Mayer u. Comp.

2. **Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff** nach der Darstellung der Confessionen. Von Georg Wunderle (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung 5). 8° (35 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. M 1.50.

3. **Der Liebesbegriff bei Augustin.** Versuch einer philosophischen Interpretation von Hannah Arendt (Philosophische Forschungen, hrsg. von Karl Jaspers 9). 8° (90 S.) Berlin 1929, Springer. M 6.90.

1. Pohl stellt zuerst in großen Zügen das Ringen Augustins um die ganze christliche Weltanschauung dar und dann die Hauptpunkte seiner geläuterten Gotteslehre: von Gott dem Weltschöpfer, dem Erleuchter, dem letzten Ziel und dem Urgrund des ewigen Gesetzes. — 2. Wunderles Fragestellung ist eine religionspsychologische und die Antwort stützt sich naturgemäß ganz auf die Confessiones, deren religionspsychologischer Quellenwert und Zuverlässigkeit eingangs ins rechte Licht gerückt wird gegenüber den Einseitigkeiten einer rein experimentellen Methode der Religionspsychologie. Zwei Grundkräfte verfolgt der Verf. in ihren Beiträgen zum Aufbau der Gotteserkenntnis bei Augustin: den Wahrheitstrieb und den Lebenstrieb, näherhin die Liebe, die Neigung zur konkreten Verpersönlichung, das Schuldbewußtsein. — 3. Arendt gibt eine Analyse des Liebesbegriffes und zusammenhängender Begriffe bei Augustin und zwar unter einem dreifachen Gesichtspunkt: zunächst *amor* als *appetitus* mit Bezug auf die abgestufte Ordnung der Güter; den zweiten Gesichtspunkt bietet das Verhältnis *creator*

— *creatura*, den dritten die *vita socialis* mit dem Gebot der Nächstenliebe auf Grund unserer Schicksalsgemeinschaft in der Erbsünde und Erlösung. Unter dem — sonst gewiß anerkennenswerten — Bestreben, möglichst viele Aspekte und Zusammenhänge der Fragen zu berücksichtigen, hat die Klarheit und Herausarbeitung des Wesentlichen, auch die Durchsichtigkeit und Einheit des Aufbaues gelitten. Was übrigens die theologische Seite der Fragen betrifft, gesteht die Verfasserin selbst in der Einleitung: „Der dogmatischen Gebundenheit Augustins an die Autorität von Schrift und Kirche werden unsere Analysen großenteils fremd gegenüberstehen, weil sie ihrem Wesen und Sinn nach gerade prinzipiell nicht dogmatisch gebunden sind" (3).

Dasein und Wesen Gottes. Von Joseph Mausbach. 1. Bd. 1. u. 2. Aufl. 8° (XVI u. 254 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 4.25, geb. M 5.60. — Während der bereits 1929 erschienene zweite Band des Werkes ganz dem teleologischen Gottesbeweis gewidmet war (vgl. diese Zeitschrift 54 [1930] 461 f), behandelt der nunmehr vorliegende erste in seinem ersten Teil die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt, im zweiten Teil sodann den kosmologischen Gottesbeweis. Besonders zeitgemäß und beherzigenswert sind die Erörterungen und kritischen Bemerkungen des Verf.s zu der gegenwärtigen Geisteslage und ihrem Verhältnis zur Theodizee der *philosophia perennis;* die Kritik Kants, die unberechtigte Forderung mathemathisch-zwingender Evidenz bei jedem wahren Beweis, die angebliche Wirkungslosigkeit der Gottesbeweise können, wie der Verf. zeigt, das Vertrauen in eine richtig verstandene rationale Religionsbegründung nicht erschüttern. Nach einem Überblick über den Zusammenhang der verschiedenen Gottesbeweise erfahren die — im wesentlichen schon in den ersten drei „Wegen" des hl. Thomas vorgezeichneten — Grundgedanken des kosmologischen Gottesbeweises eine gründliche Darstellung; erst nach Abschluß derselben kommen einige einschlägige Einzelfragen und Schwierigkeiten zur Sprache; so wird z. B. sehr zutreffend die Unabhängigkeit des ganzen Beweisverfahrens von der Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt klargestellt, werden Wert und Schwächen des sogenannten entropologischen Gottesbeweises aufgezeigt. Möchte dieses entschiedene Bekenntnis eines um die katholische Wissenschaft so hochverdienten Gelehrten zur Philosophie der Vorzeit doch wenigstens allen Katholiken, die sich mit Fragen der Religionsbegründung befassen, den einzig gangbaren Weg weisen!

Der Theismus als Optimismus des Dennoch. Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Deismus und Pantheismus (Idealismus) auf historischer Grundlage von Johannes Sperl. 8° (120 S.) Leipzig 1930, Klein. — Ausgehend von der Überzeugung, daß unter der Leitung Gottes die Geschichte des Christentums darauf angelegt ist, immer wieder das ideale Wesen desselben klar zutage treten zu lassen (18), sucht der Verf. aufzuzeigen, wie das Christentum dem Deismus, aber auch dem Idealismus etwas zu danken habe: dem Deismus die starke Betonung der Transzendenz Gottes, dem Idealismus dagegen den Hinweis auf Gottes Wirken in der Immanenz; und gerade in der Allwirksamkeit Gottes bezüglich des Guten und Üblen in Natur

und Geschichte erblickt der Verf. ein unveräußerliches Stück des lebendigen christlichen Glaubens. Eine Würdigung und Verwertung dessen, was die Scholastik hinsichtlich der Vereinigung von Transzendenz und Immanenz erkannt hat, ist nicht zu finden. Das gleiche gilt von den Lehren der katholischen Theologie und Philosophie über den Anteil Gottes am Zustandekommen der Übel in der Welt, eine Frage, um deren Aufhellung sich der Verf. im systematischen Teil seiner Arbeit eifrig bemüht. Aus den Anregungen des Deismus und des Idealismus ergebe sich als Folgerung für das Christentum „die Behauptung eines Wirkungsmonismus Gottes bei gleichzeitigem relativen Dualismus der Existenzweise" (97). Damit glaubt der Verf. den echt christlichen „Optimismus des Dennoch" gerechtfertigt zu haben, der Menschenschuld und das Übel in der Welt sieghaft überwinde. „Dem Bösen in der eigenen Brust . . . gegenüber" bedeutet es: „Dennoch gerechtfertigt und begnadigt . . ., allem Übel der Welt gegenüber aber hat das Dennoch den Inhalt: Trotz allem gottgewirkt und deshalb trotz allem schließlich bloß ‚zum besten dienend', trotz allem zur Auflösung, zum Verwandeltwerden in ‚Herrlichkeit' bestimmt" (100). Daraus ergebe sich dann die rechte positive Einstellung des Christen zum irdischen Kulturschaffen als einer Arbeit für die Ewigkeit; und eine solche Auffassung sei der Christenheit von heute um so notwendiger, als uns heute die endgeschichtliche Naherwartung, die geradezu die Seele des Urchristentums darstelle, unter keinen Umständen mehr möglich sei. Einen rationalen Beweis im strengen Sinne für Gottes Dasein scheint der Verf. nicht für möglich zu halten (74).

Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral. Von Aurel Kolnai. gr. 8° (XII u. 447 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 8.—, geb. M 10.—. Dem Verf. ist es nicht zu tun um eine biologische Untersuchung; auch nicht um den Aufbau einer normativen Sexualethik oder eines moraltheologischen Traktats mit Vorschriften und autoritativen Entscheidungen; auch nicht um ein persönliches Bekenntnisbuch. Vielmehr sucht er mit Hilfe der phänomenologischen Methode Sinngehalt und Lösungsmöglichkeit der wichtigsten sexualethischen Probleme herauszuarbeiten. Gleichzeitig sind damit gegeben der Kampf gegen naheliegende Richtungen des Immoralismus, sowie auch Erkenntnisbeiträge zur Psychologie und Metaphysik der menschlichen Erotik. Den Hintergrund der Darstellung bildet die christliche personalistische Ethik, zu der der Verf. sich bekennt. Das Buch behandelt der Reihe nach zunächst formale Fragen der Sexualethik: ihre Rechtfertigung, wissenschaftliche Eigenart und Leistungsfähigkeit (I); sodann die allgemeine Sexualethik, die Erörterung des Sexuellen nach seinen Gegenstands- und Zweckbeziehungen, nach seinen sonstigen Eigentümlichkeiten mit Betonung ihrer jeweiligen ethischen Bedeutung; daraus ergeben sich als Forderungen für das geordnete sexuelle Verhalten: „Eingeschränktheit", „Vollständigkeit", „Einfügung" (II). Die spezielle Sexualethik wird aufgebaut nach den beiden Ideenkreisen der Monogamie und der Normalität, nach denen die entgegengesetzten Abweichungen beurteilt werden (III). Den Abschluß bildet die gesellschaftliche Seite der Sexualmoral (IV). Vermag die angewandte Methode auch nicht so wie die christliche normative Zielethik den unbedingten Verpflichtungscharakter ganz bestimmter sittlicher Forderungen darzutun, so erfahren doch

die Grundzüge der christlichen Sexualethik hier eine eigenartige Beleuchtung und Bestätigung; erwähnt seien da des Verf.s Auseinandersetzung mit dem Relativismus und Immoralismus; die Klarstellung des Bedenklichen, das in der Hingabe an das Sexuelle liegt und die ethische Zurückhaltung rechtfertigt (65 ff.); die Verteidigung des Pflichtcharakters der ehelichen Treue gegen verfehlte Ableitungen (197 ff.); gute Bemerkungen über die Enthaltsamkeit und die Notwendigkeit der Aszeseforderung in der Sexualethik (286 ff.), über die extremen Bestrebungen der Eugenik (372 f.), über die Berechtigung der Autorität des Mannes in der Familie (373 ff.). Anzuerkennen ist auch die eindeutige Ablehnung des Präventivverkehrs (382 ff.), die jedoch leider später (388) durch eine etwas starke Bemerkung über die Schwierigkeit der Meidung desselben wieder abgeschwächt wird. Unannehmbar ist dagegen das Zugeständnis, die Fruchtabtreibung sei „im Falle dringender sachlichmedizinischer Gründe" diskutierbar (382). Ungenau ist die Darstellung von Gültigkeit und Erlaubtheit der Ehe im katholischen Sinn (203); es hätte da auf CJC 1094, 1098, 1099 verwiesen werden sollen. Allzuscharf dürfte das Urteil über die Antialkoholbewegung ausgefallen sein (327 ff.), wobei doch wohl auch die Abstinenz aus sachlichen, sittlich hohen Motiven eine kurze Würdigung erfahren sollte.

Franz Dander S. J.

La Théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin. Par Odon Lottin. gr. 8° (163 S.) Saint-Maximin (Var) 1929, École de Théologie. Fr 16.—. Vorliegendes Buch gibt eine Artikelreihe aus der Revue Thomiste 1927—1929 wieder. L. hat mit großem Fleiße die Lehre von der Wahlfreiheit bei den bedeutendsten Philosophen vom hl. Anselm bis einschließlich Thomas von Aquin untersucht und er konnte eine von außen wenig beeinflußte, stetige innerscholastische Entwicklung dieser Lehre feststellen. Zwei Fragen bewegten hauptsächlich die mittelalterlichen Philosophen: 1) die Frage, wo denn der Sitz der Freiheit zu suchen sei, ob im Verstand oder im Willen; 2) die Frage nach dem Wesen der Freiheit. Namentlich in der ersten Frage finden wir ein beständiges Vorwärtstreiben in der Problemstellung und in der Problemlösung. Praepositinus von Cremona entscheidet sich für den Verstand als Träger der Wahlfreiheit, ihm folgen Hugo a S. Charo und Wilhelm von Auxerre; letzterer bestimmt näherhin die praktische Vernunft als Sitz der Freiheit. Im Gegensatz zu diesen Autoren ist der Kanzler Philipp von Paris der entschiedene Vertreter eines Voluntarismus mit dem Willen als Sitz der Freiheit. Diese Anschauung wird ausgebaut von der franziskanischen Schule. Die bedeutendsten Anhänger dieser Richtung sind Bonaventura, daneben stehen Albert der Große und Thomas von Aquin; letzterer aber stellt gleichzeitig die Synthese der beiden Richtungen her, indem er den Begriff der Wahl einführt und sie einen Akt des Willens, jedoch des Willens unter der Leitung des Verstandes sein läßt (153). In der Frage nach dem Wesen der Freiheit findet die Entwicklung ihren Abschluß mit der Definition: die Freiheit ist das Vermögen der Selbstbestimmung (Autodetermination) des geistigen Wesens als solchen (159).

Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus. Von W. Schneider (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXVII, 3). gr. 8° (97 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 5.20. — Die Arbeit setzt sich ein ganz beschränktes Ziel: dem Einfluß Augustins auf Thomas von Aquin in dessen Jugendschrift De veritate nachzuspüren. Entsprechend dem Gegenstand der Abhandlung De veritate wird im einzelnen dieser Einfluß auf die Erkenntnislehre, auf die Psychologie und die Gotteslehre dargestellt. Als Ergebnis der Untersuchung stellt sich heraus: Thomas ist bereits in dieser Frühschrift im Grunde aristotelisch eingestellt; daneben allerdings begegnet uns Augustin auf Schritt und Tritt, öfter als in den späteren Werken, jedoch die Taktik gegenüber Augustin ist dieselbe: nie gegen ihn vorgehen, Augustinusstellen als Beleg für die eigenen Ansschauungen verwerten und nicht selten solche Texte in einem ihm günstigen Sinn umdeuten (93). Eine Abhängigkeit von Augustin konnte Sch. bei der Ideenlehre feststellen (82—92). Die ganze Schrift bietet eine detailliert durchgeführte Bestätigung der Hauptgedanken von G. v. Hertling in dessen Buch: Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, München 1904. Im übrigen ist vielleicht das Wertvollste die genaue Verifizierung der von Thomas oft recht ungenau zitierten Augustinusstellen.

Joannis a Sancto Thoma O. P. Cursus philosophicus thomisticus. Nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. Tom. I: Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi. 4° (XXVI u. 839 S.) Turin 1930, Marietti (Graz, Styria). L 120.—. P. Reiser verpflichtet die wissenschaftliche Welt wahrhaft zu großem Danke durch die Neuausgabe der philosophischen Werke des großen Thomisten Johannes a S. Thoma. Der vorliegende erste Band wird eingeleitet durch einige recht charakteristische Angaben über das Leben und die Persönlichkeit dieses Mannes, durch die Anführung seiner sämtlichen Werke und durch eine Beschreibung aller Ausgaben der philosophischen Schriften. Die Neuausgabe ist gewiß vollauf berechtigt, einmal weil alle Ausgaben vergriffen sind, sodann weil die am meisten verbreitete Ausgabe von Paris (1883) recht fehlerhaft ist. Zudem gehören die philosophischen Schriften von Johannes a S. Thoma zu den tiefsten aller thomistischen Werke überhaupt. Die Neuausgabe soll, wie R. bemerkt (XVI), nicht als Verteidigung der thomistischen Doktrin gedeutet werden, sie will vielmehr bloß den Zugang zu den Quellen erleichtern; namentlich soll der Neudruck anregen, den Zusammenhang der thomistischen Lehre mit der damaligen Physik genauer ins Auge zu fassen. In der Tat deutet damit R. eine Aufgabe an, die einer Erledigung dringend bedarf. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß sich manches Zeitbedingte aus der Physik unbemerkt in die Metaphysik eingeschlichen hat. Die neue Ausgabe geht soweit wie nur möglich auf die von Johannes a S. Thoma selbst besorgten Ausgaben zurück und verbürgt deshalb in hohem Grade die Authentizität des Textes. Der Druck ist vorzüglich, auch wird durch Fett- und Sperrdruck die Übersichtlichkeit und Lesbarkeit bedeutend gefördert. Möge es R. gegönnt sein, schon recht bald die weiteren Bände folgen zu lassen.

Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique par Edgar Hocedez S. J. (Museum Lessianum, Section Philosophique 12). gr. 8° (127 u. 189 S.) Löwen 1930, Museum Lessianum. — H. hat eine sehr dankenswerte Arbeit geleistet, indem er den bisher so schwer zu erreichenden Traktat, der nicht zu verwechseln ist mit den *Quaestiones disputatae de esse et essentia* des gleichen Verf.s, durch eine kritische Neuausgabe allgemein zugänglich gemacht hat. Eine lange Einleitung bestimmt als Zeit der Abfassung den Zeitraum von 1278 bis 1286 (12). Aegidius will aus der Realunterscheidung nichts weniger als die Möglichkeit der Geschöpfe mit zeitlichem Anfang dartun (13); damit rückt das Problem von Sosein und Dasein aus der bisherigen peripheren Lage ins Zentrum der Philosophie. H. gibt sodann einen interessanten Aufschluß über den damaligen Stand der Frage von der Unterscheidung von Sosein und Dasein; danach ergibt sich, daß Aegidius nicht bloß die zentrale Stellung dieser Frage erstmalig erkannte, sondern daß er auch in der Problemlösung neue Wege einschlug, indem er die Realunterscheidung auf die Spitze trieb, da er Sosein und Dasein wie *res* und *res* unterscheidet (26—43). Im Anschluß daran wird mit dem Märchen aufgeräumt, als ob Aegidius als allzeit getreuer Schüler des hl. Thomas nur dessen Lehre weiterentwickelt habe. H. meint zwar, in der Grundauffassung kommen beide überein, aber ohne Zweifel geht Aegidius weit über Thomas hinaus, wenn er als Hauptbeweis für die Realunterscheidung die Trennbarkeit der realen Wesenheit vom Dasein aufstellt (43—67). In dieser Auffassung tritt ein stark platonischer Einfluß zu Tage (67—74). Wenn jedoch H. meint, Scotus und Suarez seien gerade durch die Entstellung der Lehre von der Realdistinktion, wie sie der hl. Thomas vortrug, von der Realdistinktion überhaupt abgeschreckt worden, so scheint diese Behauptung der Tatsache zu widersprechen, daß wenigstens Suarez sehr wohl die thomistische, von Aegidius nicht inspirierte Auffassung kennt und sie ablehnt (bes. Disp. M. 31 s. 6). Die Neuausgabe berücksichtigt alle neuen bisher bekannten Manuskripte und kann als kritisch bezeichnet werden.

Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik. Von Walter Betzendörfer. gr. 8° (VIII u. 260 S.) Gotha 1931, Leopold Klotz. M 12.—. Die Arbeit B.s will das Verhältnis von Wissen und Glauben in der Auffassung der bedeutendsten Theologen im Mittelalter von Scotus Eriugena (9. Jahrh.) bis Wilhelm vom Ockham (14. Jahrh.) zur Darstellung bringen. Drei Fragen sind es im besonderen, denen nachgegangen wird: 1. die Unterscheidung von Wissen und Glauben nach ihrer erkenntnistheoretischen und psychologischen Seite hin; 2. das zeitliche Verhältnis von Wissen und Glauben im erkennenden Subjekt; 3. das Verhältnis der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und der Glaubenslehre im Sinne von Harmonie und Gegensatz (248). Bezüglich der letzten Frage glaubt B. als Ergebnis buchen zu können: „Die mittelalterliche Scholastik hatte begonnen mit der Identifikation von wahrer Philosophie und wahrer Religion durch Johannes Scotus Eriugena, sie erreichte ihren Höhepunkt in dem Nachweis der Harmonie bei der Größen durch Thomas von Aquin und endete mit der Feststellung ihres

unvereinbaren Gegensatzes durch Wilhelm von Ockham und seine Schule einerseits und Pietro Pomponazzi andererseits" (257). B. hat mit anerkennenswerter Objektivität die einzelnen Systeme herausgearbeitet; diese bei Protestanten katholischen Gedankengängen gegenüber nur selten auftretende Einfühlungsgabe ermöglichte es ihm, im allgemeinen das Richtige zu sehen. Leider nimmt B. die Theoremata subtilissima als echtes Werk von Duns Scotus, was heute nach den gründlichen Forschungen von E. Longpré nicht mehr angeht; damit verengert sich der Kreis von Wahrheiten des Glaubens, die der Vernunft nach Scotus nicht zugänglich sein sollen, um ein bedeutendes und im gleichen Maße wächst die Distanz zwischen Scotus und Ockham. B. enthält sich im allgemeinen des Werturteils über die vorgetragenen Lehrmeinungen, nur am Schluß der Ausführungen über Thomas von Aquin bemerkt er: „In einem Punkte mußte freilich die Korrektur der Nachwelt an seiner Lehre einsetzen: darin, daß er noch gewisse Wahrheiten für wißbar hielt, die einer schärferen Fassung des aristotelischen Wissensbegriffes als reine Glaubenswahrheiten erscheinen mußten, nämlich die *praeambula fidei* (Dasein und Einheit Gottes, Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m.)" (184). Damit bekennt er sich innerlich zur Lehre von W. Ockham, wonach das Verhältnis von Wissen und Glauben gesprengt wird. Daß dem so sein müsse, dafür ist er den Beweis gänzlich schuldig geblieben. In der Tat war es nicht, wie B. meint, der aristotelische Wissensbegriff, der Ockham dahin führte, sondern der eigene ungerechtfertigte erkenntnistheoretische Standpunkt.

Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen von Hans Driesch. gr. 8° (IX u. 121 S.) Leipzig 1930, Reinicke. M 5.—, geb. M 6.80. — Das Buch ist geschrieben für Lehrer der Philosophie und zwar sowohl zum Eigengebrauch des Lehrers als auch und namentlich als Hilfe, um die jungen Akademiker zum fruchtbaren und selbständigen Spüren nach der Wahrheit anleiten zu können. Einige der wichtigsten Ratschläge verdienen hier angeführt zu werden. Für das Aufsuchen der Wahrheit empfiehlt D. die Erwägung der Möglichkeiten; der Grundsatz soll sein: „weitherzig, wahrhaft ‚offenen' Geistes sein gegenüber allen Möglichkeiten, aber ungeheuer streng in der Zulassung von Wirklichkeiten" (121). Bei der Frage nach den Möglichkeiten als Wesenseinsichten (17) wird die Gelegenheit wahrgenommen, die Phänomenologie in die richtigen Grenzen zu verweisen (17—40). Tatsächliche Verstöße gegen die primitivsten Regeln der formalen Logik auch von sonst bedeutenden Philosophen (68—72) geben ihm Anlaß, mit allem Nachdruck für formale Bildung einzutreten: „Sollte gute Schulbildung nicht wirklich solche Verstöße vermeiden lassen? Ich bin überzeugt, der frühere Zögling eines katholischen Priesterseminars würde sie nicht begehen; der hat spartanische Denkschulung. Ja, aber nur ‚formale', höre ich sagen. Die Antwort darauf aber hat zu lauten, daß die formale Denkschulung die allerwichtigste von allen Schulungen ist, denn ohne sie ist alles andere, das gewiß auch sehr nötig ist, haltlos. ‚Verachtet mir die Meister nicht, und ehrt mir ihre Kunst'" (73 f.). D. warnt weiterhin vor Wortgötzen, deren Sinn oft recht vieldeutig und verschwommen ist, z. B. idealistisch (76), subjektiv, objektiv (77 f.), Wert (87), Ganzheit (88—93), Metaphysik (98). Kann

man dem Autor nicht in allen Anschauungen, die in diesem Buche oft mehr andeutungsweise berührt werden, folgen, die Ratschläge und Warnungen sind jedenfalls Eingebungen eines aufgeschlossenen, ehrlich um die Wahrheit ringenden Geistes und könnten, allgemein beobachtet, viel Klärung in die oft so ungeklärte Philosophie der Jetztzeit bringen.

Josef Santeler S. J.

Moral- und Pastoraltheologie

Die Lüge. Eine moraltheologische Abhandlung. Von Alois Kern. 8° (VII u. 154 S.) Graz 1930, U. Moser. S 11.—. Im Vorwort legt sich der Verf., Universitätsprofessor in Graz, die Frage vor, ob wohl in der Gegenwart ein Interesse bestehe an dem Problem „Lüge und Wahrhaftigkeit". Es ist ihm voll beizustimmen, wenn er diese Frage bejaht mit der Begründung, daß Wahrhaftigkeit zu den Fundamenten einer geordneten Gemeinschaft gehört. Wenn man sieht, wie heute die Presse arbeitet, wie in der Wirtschaft hüben und drüben nicht nur Gerechtigkeit und Liebe, sondern auch die Wahrhaftigkeit verletzt wird, wie auf Lug und Trug Revolutionen und neue Staatsformen aufgebaut werden, so ist eine solche Monographie wirklich gerechtfertigt. Nach der Begriffsbestimmung (Kap. I) wird behandelt: die Lüge in der griechisch-römischen Welt (Kap. II), die Lehre des hl. Augustinus (Kap. III), die Beurteilung in der Neuzeit (Kap. IV), die beiden folgenden Kapitel beschäftigen sich mit der absoluten Unerlaubtheit und der spezifischen Art und Schwere der Lüge, das letzte endlich mit der Wahrung des Geheimnisses trotz der absoluten Unerlaubtheit der Lüge. Die Darstellung ist klar und solid; das einzige, was dem Referenten auffiel, ist der etwas zu große Optimismus, mit dem Verf. im Anschluß an Concina glaubt, die ganze Schwierigkeit der Wahrung des Geheimnisses einem indiskreten Frager gegenüber wäre vermieden worden, wenn man die Sitte eingeführt hätte, jede Indiskretion von Anfang an abzuweisen. Man hätte freilich da gleich vom Beginn der Menschengeschichte beginnen müssen, oder noch besser, die Folgen der Erbsünde ausmerzen. Auch der Vergleich mit dem Versuch zum Diebstahl ist nicht durchschlagend; denn der Versuch zum Diebstahl verursacht noch keinen Schaden, während der Versuch zur Entlockung eines Geheimnisses oft schon dasselbe halb entreißt. Zur Beurteilung der Darstellung Vermeerschs wäre noch zu vergleichen gewesen, was Schuster in dieser Zeitsch. 52 (1928) 244 ff. schreibt. Klemens von Alexandrien ist nicht heilig gesprochen.

1. **Katholische Sozialethik.** Von Otto Schilling. gr. 8° (VIII u. 357 S.) München 1929, Max Hueber. M 6.50, geb. M 8.50.

2. **Die Soziale Frage.** Von Otto Schilling. 12° (359 S.) München 1930, Max Hueber. M 5.—, geb. M 6.50.

3. **Der kirchliche Eigentumsbegriff.** Von Otto Schilling. 2., umgearb. Aufl. kl. 8° (VII u. 153 S.) Freiburg 1931, Herder. M 1.20.

Schon bei Besprechung des Lehrbuches der Moraltheologie von Prof. Schilling in dieser Zeitsch. 52 (1928) 462 und 53 (1929) 451 wurde hervor-

gehoben, wie dort die Erudition und die Zuverlässigkeit des Verf.s in sozialen Belangen hervortritt; noch mehr gilt das von vorliegenden Werken, die in rascher Folge erschienen und von dem Bienenfleiß des Tübinger Moralisten zeugen. — 1. Die Sozialethik behandelt die grundlegenden ethischen Sätze, abgeleitet aus Glauben und Naturrecht; die leitende Idee ist das Königtum Christi und die Hauptquelle die Enzykliken Leos XIII über die christlichen Staats- und Soziallehren. Vorausgeschickt werden Grundfragen, wie: das überweltliche Ziel des Christentums, der Erlösungsglaube, Naturrecht, Individuum und Gemeinschaft, Recht, Sitte und Sittlichkeit. Dann geht der Verf. über zu den einzelnen Problemen: Ehe und Familie; das wirtschaftliche und soziale Leben (darunter Arbeit, Eigentum, Verkehrsgerechtigkeit, Kapitalismus und Sozialismus); der Staat, sein Wesen, Ursprung, Zweck und Aufgaben, sein Verhältnis zu Christentum, Kirche und anderen Staaten; endlich ein Kapitel, das man sonst selten so grundsätzlich behandelt findet: öffentliches Leben und christliche Moral, in dem nach den allgemeinen Hauptprinzipien der öffentlichen Moral deren Beziehungen zu Politik, Recht, Volkswirtschaft, sozialer Frage und Kunst dargelegt werden. — 2. Sind so die Fundamente gelegt, kann der Studierende auch daran gehen, die konkreten Einzelpartien des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens recht zu beurteilen; dazu will das zweite Büchlein dienen, über die soziale Frage: es will das Knochensystem der festen Prinzipien mit lebendigem Fleisch und Blut auffüllen. Im allgemeinen Teil wird der Standort der christlichen Auffassung von Gesellschaft und Wirtschaft gegen den Liberalismus und Sozialismus gekennzeichnet, sowie die praktische Gestaltung derselben in den einzelnen Fragen und Gebieten klargelegt; der besondere Teil befaßt sich mit den Hauptgliedern des wirtschaftlichen Organismus, der Arbeiterfrage, Agrarfrage, Handwerk und Mittelstand, mittlerem und Kleinhandel, Frauenfrage und Armenfürsorge. An der Hand dieser beiden Bücher wird der Studierende, vor allem der Theologe, aber auch Laienakademiker, sicher geleitet, so daß die Gefahr vermieden wird, in der Menge der konkreten Einzelfälle die Grundsatzfestigkeit zu verlieren und andererseits nur theoretisch die Dinge zu betrachten. Für das jetzt in der Enzyklika *Quadragesimo anno* vorgeschriebene eingehende Studium dieser Fragen können diese Bücher an den theologischen Anstalten für Lehrer und Hörer ein zuverlässiger Führer sein; auch nach der Enzyklika wird der Verf. nichts Wesentliches zu ändern haben, was ihm eine große Genugtuung sein wird. — 3. Das dritte der angeführten Büchlein befaßt sich mit der Einzelfrage des kirchlichen Eigentumsbegriffs, der ja in der letzten Zeit so viel kontrovertiert wurde. Es ist eine Neubearbeitung der ersten Auflage, geht, wenn auch nicht ausdrücklich, doch inhaltlich den modernen Abwegigkeiten nach und ist gegenüber der ersten Auflage vermehrt um einige Exkurse über Wirtschaftsdemokratie, Bodenreform, Fideikommisse und Aufwertung.

1. **Die Sterilisation** auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung. Von Josef Grosam (S.-D. aus der Theol.-prakt. Quartalsch. 1930). 8° (93 S.) Linz a. d. D. 1930, Preßverein.

2. **Le droit de l'enfant à naître.** Von G. Clément. 5. édition revue et mise au point. 12° (149 S.) Bruges 1931, Beyaert.

3. **Fakultative Sterilität** ohne Verletzung der Sittengesetze von C. Capellmann; neu bearb. von Albert Niedermeyer. 8° (108 S.) Limburg a. d. L. 1931, Steffen. M 3.50.

4. **Sexualethik und Medizin, Wissenschaft und Weltanschauung.** Von Albert Niedermeyer. 8° (55 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer.

5. **Gedanken zur modernen Sexualmoral.** Von A. Mayer. 8° (68 S.) Stuttgart 1930, Enke.

1. Schon vor Erscheinen der Enzyklika *Casti connubii* hatte Prof. Grosam eine Artikelreihe über die Sterilisierung in der Theol.-prakt. Quartalschrift veröffentlicht, die jetzt als Separatabdruck zu haben ist. Als Aufgabe hat er sich gestellt, aus dem Naturrecht und den Hauptvertretern die Moraltheologie die Stellung der christlichen Sittenlehre zu den verschiedenen Indikationen der Sterilisierung zu klären, da ja auch einige katholische Autoren hier Zugeständnisse machen wollten. Mit Recht legt er das größte Gewicht auf die Herausarbeitung der Grundsätze für die Stellung des Menschen seiner leiblichen Integrität gegenüber und für die Stellung der Staatsautorität den Rechten des Individuums gegenüber; denn aus Unklarheit über diese Punkte erflossen die Unrichtigkeiten der entgegengesetzten Meinungen. Darin hat er nun eine Bestätigung erhalten durch die Hervorhebung derselben Grundsätze in der Enzyklika. Das Schlußkapitel beschäftigt sich mit einigen Moralfragen, die nach berechtigter oder unberechtigter Sterilisierung sich ergeben, wie die spezifische und theologische Wertung, eventuelle juridische Folgen, wie Irregularität, Impotenz, Grund zu Ehescheidung, oder andere wie die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs oder der Mitwirkung zur Sterilisierung. In diesen Fragen wird vielleicht noch Platz für Kontroversen sein, wenn auch Referent im allgemeinen zustimmt.

Bei der Verarbeitung der Sätze der Ehe-Enzyklika über die Sexualmoral und besonders die Abtreibung, bei Abwehr der Angriffe von ärztlicher Seite oder sehr oft nur sogenannter populär-medizinischer Einwände gegen die katholische Position wird es von großem Nutzen sein, daß der Theologe auch weiß, was die ernste ärztliche Wissenschaft zu dem Problem zu sagen hat; er wird finden, daß sie sich mit dem katholischen Standpunkt deckt oder doch sich ihm sehr erfreulich nähert. Diesem Zweck werden die folgenden Schriften in vorzüglicher Weise dienen, deren Verfasser katholische Ärzte sind. — 2. An erster Stelle sei hier Clément genannt, der einerseits ein erfahrener Arzt und Chrirurg, andererseits aber auch in der Ethik gut beschlagen ist. Er nennt sein Büchlein, das schon fünf Auflagen erlebt hat, und außer in der Schweiz, in Belgien den katholischen Ärzten empfohlen wird, „Reflexionen für Ärzte und Nicht-Ärzte" über das Recht des Kindes auf seine Geburt. Nach einem Rückblick auf die Entwicklung der Wissenschaft in den letzten Dezennien, die immer mehr sich dem einzig richtigen Standpunkt nähert, stellt er die naturrechtlichen Grundsätze auf über die Persönlichkeitsrechte des Fötus und das Verhalten bei Kollisionen, die Einstellung des ärztlichen Gewissens. Dann behandelt er die Gefahren der Abtreibung und deren Freigabe. Gestützt auf die neueste medizinische Literatur nicht nur der Schweizer und der französischen, sondern auch der deutschen, zeigt er ferner, wie die einzelnen Indikationen, auch die vor Jahrzehnten

noch für unüberwindlich gehaltenen, immer mehr schwinden und die ärztliche Kunst, meist angeregt durch die feste Konsequenz der christlichen Sittenlehre, Mittel und Wege findet, auf einwandfreie Weise zu helfen. Eine sehr verdienstvolle Arbeit. — 3. Die sog. fakultative Sterilität, d. h. die Verlegung des ehelichen Verkehrs auf gewisse Zeiten im weiblichen Monatszyklus, die weniger zur Befruchtung sich eignen, ist in der Enzyklika als erlaubt erklärt, wenigstens, wenn ein vernünftiger Grund und ein durch die Ehe geheiligter Zweck vorhanden ist. Schon früher hatte der bekannte Pastoralmediziner Capellmann sie in einer Broschüre als Notbehelf verteidigt; während des Krieges glaubten manche Ärzte eine Bestätigung zu finden in den Fällen von kurzem Urlaub der Ehemänner, wo man also genauer die Beziehungen der Zeit der Beiwohnung zur Befruchtung beobachten konnte. Bald darauf aber wurden wieder Zweifel laut, bis neuestens Prof. Knaus Aufsehen erregte durch seine These, daß Befruchtung bei regelmäßigem Monatszyklus von 28 Tagen nur zwischen dem 12. und 18. Tage möglich sei. Daraufhin unternahm es Dr. Niedermeyer, Frauenarzt in Görlitz, die Broschüre Capellmanns, bereichert durch die neuesten Forschungen, wieder herauszugeben. Der Urtext, soweit er blieb, ist durch Kursivdruck hervorgehoben. Das Resultat ist, daß zwar die neuen Forschungen eine Bestätigung, teilweise eine kleine Korrektur bezüglich der Zeit zu Beginn des Zyklus, aber doch nicht die Sicherheit gebracht haben, die man nach Knaus erwartete. Die reichlichen Literaturangaben sind in einem eigenen Anhang geboten. — 4. Derselbe Dr. Niedermeyer hat sich als Frauenarzt in langen Jahren um die Frage der Abtreibung bemüht; anfänglich mehr vom ärztlichen Standpunkt; dann aber kam er zur Überzeugung, daß alle menschliche Wissenschaft entwurzelt verdorren muß, wenn sie gewaltsam gelöst wird aus dem natürlichen Mutterboden aller unserer Erkenntnis, aus der Beziehung zum göttlichen Ursprung aller Dinge. So versteht sich der Titel seiner Arbeit, die die Stellung der medizinischen Wissenschaft zur Weltanschauung im allgemeinen, dann zu den Problemen der Vererbung, der Geburtenverhütung, der Abtreibung und anderen modernen Sexualproblemen klar und richtig herausarbeitet. Sätze wie: „Es gibt nichts, was im Wesen so unärztlich ist, wie die Tötung der Leibesfrucht", oder: „Niemals kann hygienisch richtig sein, was ethisch falsch ist", sind auch für den Theologen wertvoll aus dem Munde des Arztes. Nur die Stellungnahme Rulands und Mayers (S. 41 ff.) dürfte in einer Neuauflage wegfallen mit Bezug auf die Eheenzyklika. — 5. An letzter Stelle sei noch die Broschüre des Direktors der Universitäts-Frauenklinik in Tübingen, A. Mayer, erwähnt. Sie ist entstanden aus einem Vortrag im Landesverein vom Roten Kreuz, und daraus dürfte sich die etwas stiefmütterliche Betonung des religiösen Momentes erklären. Aber als Arzt und aus seiner reichen Erfahrung heraus geht er mit den modernen Abwegigkeiten im sexuellen Leben scharf ins Gericht; er zeigt die Quellen auf, aus denen sie kommen und stellt ihre Folgen heraus, die Krankheiten des modernen Menschen: die Verirrungen der Jugend, die Geschlechtskrankheiten, die Kindstötung und den Selbstmord; die Abtreibung und die Freigabe derselben wird aus juristischen, naturwissenschaftlichen, wirtschaftlichen, medizinischen und psychologischen Gründen resolut abgelehnt, die Ehereform in ihrer Nichtigkeit gekennzeichnet; der letzte Abschnitt endlich macht aufmerksam, wo der Weg zur Besserung ein-

zusetzen hat. — Diese Schriften von Medizinern seien den Theologen bestens empfohlen, zur eigenen Informierung und auch für andere, weil die Leute eine Belehrung von dieser Seite eher glauben, als die vom Theologen gebotene. Damit sei natürlich nicht gesagt, daß von diesem Standpunkt allein aus eine Einkehr und Besserung zu erhoffen ist, wie das ja auch die Enzyklika *Casti connubii* ansdrücklich betont.

Die Religion im Weltkrieg. Von Erhard Schlund O. F. M. gr. 8° (136 S., 63 Bilder.) München 1930, Knorr u. Hirth. M 5.50, geb. M 6.50. —. Über die persönliche Religiosität des Frontsoldaten im Weltkrieg konnte man die verschiedensten Urteile hören; manche übergingen sie überhaupt, manche wußten Einzelheiten mehr oder weniger pessimistischer Art zu erzählen. Nun übernimmt P. Schlund, der selbst den ganzen Krieg als Seelsorger mitgemacht hat, die Aufgabe, wenn auch nicht abschließend (das ist noch nicht möglich), aber doch in tieferer und weiterer Schau ein religionspsychologisches Bild von der Bedeutung der Religion im Seelenleben des Frontsoldaten zu geben. Dem, was die modernen Kriegsbücher davon zu erzählen oder zu verschweigen wissen, stellt er gegenüber die Religion im Tagebuch der Soldaten und im Brief, im Bewegungskrieg, im Feldlazarett, im Stellungskrieg und bei der Zivilbevölkerung. Die letzten Kapitel geben dann den psychologischen Aufbau: im allgemeinen war ja, wie schon im Frieden und in der Heimat so auch im Krieg, die persönliche Stellung je nach Erziehung, Anlage und Milieu verschieden, in manchen verkümmert, in manchen überdeckt, aber im großen und ganzen wurde sie gepflegt, wenn auch die verschiedenen Phasen des Krieges bald günstig, bald ungünstig einwirkten, und sie wurde gepflegt zum großen Segen für die einzelnen und die ganze Haltung des deutschen Heeres. Die Bilder, nur eine kleine Auswahl aus dem selbst aufgenommenen Album, beleben das Werk.

Frauenglück. Von Franz Gebh. Metzler. 12° (219 S.) Höchst (Vorarlberg) 1931, Seeverlag. — **Die Erziehungskunst der christlichen Mutter.** Von demselben. 12° (285 S.) Ebd. 1931. — Der Volksbildungsreferent für Vorarlberg, Dr. Metzler, der sich neuestens für Volksbildungskunde an der Theol. Fakultät in Salzburg habilitiert hat, gibt unter dem Titel „Die Lebenskunst" eine Schriftenreihe heraus, die dem Zweck der praktischen Volksbildung dienen will und aus der wir in den angeführten Bändchen die Nummern 14—16 und 17—20 vorliegen haben. Das erste will die Frau durch alle Stadien des Lebens von der Brautschaft bis zur Vollendung des Gatten- und Mutteramtes führen. Er verlangt Ernst in der Auffassung der Ehe, der Treue und in den überall auftauchenden Problemen, aber er verheißt auch wahres Glück, wenn diese Probleme auf Grund der christlichen Lehre und Sitte gelöst werden. Das zweite Büchlein behandelt die Aufgaben der Mutter in der häuslichen Erziehung und kann sich dabei bereits auf die Erziehungsenzyklika Pius' XI stützen. Ihrem Zweck nach sind die Schriften nicht in wissenschaftlicher Form, sondern in der einer gemütvollen Unterweisung gehalten.

Albert Schmitt S. J.

Epitome morale-asceticum de sacramenti poenitentiae ministerio. Auctore Seb. Uccello. kl. 8° (VII u. 513 S.) Taurini 1930, Marietti (Graz, Styria). L 15.—. Das handliche Buch ist eine erweiterte Bearbeitung eines italienischen Werkes zur Belehrung des Beichtvaters, damit er sein Amt nicht nur nach der moralischen, sondern auch nach der erzieherischen Seite richtig auszuüben imstande sei. Dabei wird fast die gesamte Morallehre und das Wichtigste aus der Aszetik und Mystik dargeboten. In der Einfachheit, Durchsichtigkeit und Salbung der Sprache erinnert das Buch an das unübertroffene Werk von Reuter-Lehmkuhl, Neoconfessarius, und wird gleich diesem jedem Beichtvater, der sich mit ihm vertraut macht, zu großem Nutzen gereichen. Ist es auch an erster Stelle für Beichtväter der lateinischen Länder gedacht — nur für diese wird auf die entsprechende Zivilgesetzgebung verwiesen — so werden doch auch andere Seelenführer dem Verf. und dem Verlag für diese Gabe danken.

Praxis pastoralis pro missionariis in Sinis. Auctore P. Vitale Lange O. F. M. 8° (359 S.) Werl i. W. 1930, S. Franziskus-Druckerei. M 6.80, geb. M 7.50. — Ein außerordentlich brauchbares Handbuch für die Missionäre in China, leichtverständlich und übersichtlich geschrieben. Im 1. Teil wird über das chinesische Missionswerk im allgemeinen gehandelt: über den Beruf zum Missionär und seinen Verkehr mit den Heiden, über die verbotenen chinesischen Riten und den darauf bezüglichen Eid, über die allgemeinen Regeln betreffend Vollmachten, die den Missionären in China erteilt werden. Im 2. Teil wird die gesamte Sakramentenpastoral dargestellt entsprechend dem allgemeinen und dem für China eigens geltenden Recht. An den entsprechenden Stellen werden die besonderen Vollmachten erklärt und Winke zu deren Verwendung erteilt. Bei der Lesung regt sich nur selten ein Bedenken. Als solches kann die Frage gelten: wo ist im neuen Recht ein Anhaltspunkt für die Meinung gegeben, daß die delegierte Beichtjurisdiktion *mutatione territorii* einfachhin verloren gehe? Wenn die *„Notae"* in Kleindruck gesetzt würden, so könnte die jeweilige Schlußbemerkung *(„Finis Notae")* wegfallen.

De matrimoniis mixtis eorumque remediis. Accedunt documenta statistica aliaque ex variis regionibus. Auctore Franc. Ter Haar C. SS. R. gr. 8° (VIII u. 195 S.) Taurini-Romae 1931, Marietti (Graz, Styria). L 11.—. Es trifft sich gut, daß dieses gediegene Werk eben jetzt erscheint, wo die Ehe-Enzyklika Pius' XI die Augen der Welt wieder auf die Mischehen gelenkt hat. Es kann gleichsam als praktischer Wegweiser zur Erfüllung der päpstlichen Forderungen angesehen werden. Das Buch stellt strengere Grundsätze auf, als die heutige Praxis erkennen läßt. Allein, um der verheerenden Seuche der Mischehen Einhalt zu gebieten, geht es einfach nicht an, bei der bisher üblichen Praxis zu bleiben. Was der Verf. fordert, ergibt sich mit unerbittlicher Folgerichtigkeit aus der Gesetzgebung und dem Sinn der hl. Kirche. Zweifellos sind manche Dispensen zu Mischehen ungültig, weil 1. dafür keine genügenden kanonischen Gründe vorliegen (ein genügender Grund liegt nie in der blinden Zuneigung der Bittsteller und gar oft auch nicht in der Gefahr oder selbst in der Sicherheit, daß die Brautleute bei Dispensverweigerung sich mit der Ziviltrauung begnügen werden) und

2., weil vielfach die moralische Sicherheit für die Erfüllung der Kautelen nicht gegeben ist. Es ist leider wahr, was der Verf. sagt (S. 68): *Saepissime dantur dispensationes in impedimento mixtae religionis, licet non habeatur prudens certitudo moralis de cautionum implemento,* und (S. 70): *Si Ordinarius merito dubitat de tali diligenti et sollicita cura a parocho hac in inquisitione adhibita, huius circa hanc certitudinem testimonio fidere nequit. Unde, nisi ipsemet ex probatis indiciis a parocho vel aliunde acceptis moraliter certus sit de futuro cautionum implemento in hoc singulari casu, dispensatio ex indulto concessa non solum illicita, sed etiam invalida erit.* Auch was der Verf. über die Beichtväter sagt, ist aller Beherzigung wert. Von dem Grundsatz ausgehend, daß die bloße blinde Liebe der Brautleute zueinander kein genügender Grund für eine erlaubte und gültige Dispens sein kann, erklärt er schon den Beginn einer gemischten Bekanntschaft, ohne daß dafür andere kanonisch haltbare Gründe vorliegen, die die Dispens erlaubt und gültig machen können, für schwer sündhaft. Daraus ergibt sich die Folgerung für den Beichtvater (S. 99): *Si contra poenitens, nullam habens causam gravem et a confessario monitus, huic matrimonio renuntiare hasque conversationes abrumpere non vult, absolvi nequit; quia, etiamsi doleret de aliis peccatis, v. g. contra castitatem commissis, et etiamsi promitteret petere dispensationem et praebere cautiones, tamen non est dispositus, utpote non volens obedire legi divinae et ecclesiasticae, quae matrimonium mixtum sine causa gravi inire prohibent.* — Das Buch scheint mit seinen Forderungen zu streng, es ist aber nicht zu streng. Den Umständen verschiedenster Art trägt es Rechnung. Die eigene strengere Ansicht stellt der Verf. nicht als unbedingt richtig hin. Allein es dürfte wohl kaum einen einzigen Punkt geben, in dem man ihm in Hinsicht auf die beigebrachten Gründe nicht recht geben müßte. Man kann nur den dringenden Wunsch haben, daß das Buch in die Hände aller gelange, die sich mit der Mischehe zu befassen haben. Dann kann es nicht ausbleiben, daß den Verheerungen der Mischehen ein starker Damm entgegengesetzt wird.

Joh. B. Umberg S. J.

Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Sacher. 5., neubearb. Aufl. 4. Bd.: Papiergeld bis Staatsschulden. Lex. 8° (X u. 1948 Sp., 79 Bilder u. Kärtchen.) Freiburg 1931, Herder. In Lw. geb. M 35.—. Auch der vierte Band ist wie seine Vorgänger ungemein reichhaltig und vielseitig. Es finden sich nicht bloß Artikel von grundsätzlicher, allgemeiner Bedeutung wie Politik, Recht, Staat, Soziales, sondern auch solche von mehr oder weniger zeitlich bedingter Art wie Polnischer Korridor, Reparationen; auch Gegenstände, die scheinbar abseits liegen, sind aufgenommen, so z. B. Pfarrkartothek, Psychotechnik, Redekunst, Reklame, Schallplatten usw., sofern sie nur irgendwie für das Gebiet von Belang sind. Man wird kaum nach einem Schlagwort vergebens blättern, das in einem Staatslexikon vernünftigerweise gesucht werden kann. Manchmal scheint es fast, als ob des Guten ein bißchen zuviel geschehen sei, wenn man auf Überschriften stößt wie Staatsmystik. — Es ist begreiflich, daß in erster Linie die reichsdeutschen Verhältnisse und Zustände im Auge behalten und behandelt wurden. Da aber das Staatslexikon für das ganze deutsche Sprachgebiet und wohl auch darüber hinaus berechnet ist,

so wäre es angezeigt gewesen, in den Abschnitten wie Patentrecht, Polizei, Rechtstudium, Preßrecht u. ä. auch die Grenzländer zu berücksichtigen, wie es lobenswerterweise etwa beim Schulrecht geschehen ist, wo auch das österreichische und das der Schweiz neben dem reichsdeutschen zur Darstellung gekommen ist. — Nicht unwidersprochen bleiben kann der Satz im Artikel Staat: „Aber auch die Auffassung, die zwar Gemeinwohl und Einzelwohl gegenüberstellt, aber dem Gemeinwohl keinen selbständigen Inhalt zuerkennen, sondern in ihm nur das ‚ausschließliche Mittel zum Wohl seiner Glieder' sehen will (Cathrein, Pesch), ist zu eng" (Sp. 1826). Wer die Staatslehre dieser beiden verdienten Männer nur einigermaßen kennt, wird wissen, daß sie dem Gemeinwohl eine durchaus selbständige Bedeutung gegenüber dem Einzelwohl beilegen, wenn sie es auch, wie es *ex rerum natura* auch ist, restlos auf das Wohl des Menschen hingeordnet sein lassen. Freilich verzichten sie in ihren Darlegungen auf Ausdrücke wie: nationale Selbstbehauptung, Fortschritt des Volkes u. a., die im Grunde nur ein Zeichen sind, daß auch in die katholische Geisteswelt so manches Fremdartige hineingesickert ist. — Ähnliche kleine Wünsche können aber die Freude am neuen Band als Ganzem nicht mindern.

Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer. Von Theodor Brauer. 8° (140 S.) Hamburg 1928, Hanseatische Verlagsanstalt. M 3.80, geb. M 4.80. — Mit Verehrung und Liebe sucht der Verf. das Lebensbild des großen Mainzer Bischofs zu zeichnen und ihn dem Verständnis eines interkonfessionellen Leserkreises nahezubringen. Feinsinnig legt er dar, daß die Triebkraft, die im Kirchenpolitiker und Sozialreformer Ketteler wirkte, nichts anderes war als einzig und allein die Sorge um die Seelen. Sehr zu begrüßen ist auch die kurze Zusammenfassung der wichtigsten Grundgedanken von Kettelers Sozialreform am Schluß des Buches.

Franz Hitze und sein Werk. Von Franz Müller. 8° (210 S.) Hamburg 1928, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 7.50. — Nicht jeder hat Zeit und Lust, dickleibige Biographien zu lesen. Man kann daher dem Verf. dankbar sein, daß er uns ein Lebensbild Hitzes geschenkt hat, das kurz gefaßt uns dennoch mit dessen Bedeutung hinlänglich bekannt macht. Hitzes äußerer Lebensgang sowie innere Umwandlung und Entwicklung wird uns getreu vorgeführt. M. ist kein bloßer Lobredner, sondern stellt Licht und Schatten gleichmäßig dar. Das Buch enthält auch ein gut Stück Geschichte deutscher Sozialpolitik.

Johann Kleinhappl S. J.

Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben. Erwägungen und Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Von Walter Sierp S. J. (Exerzitienbibliothek 6). 8° (326 S.) Freiburg i. B. 1929, Herder. M 5.60. — Der erste Teil des Buches enthält eine ausführliche Texterklärung, der zweite Betrachtungsskizzen hauptsächlich von Sierp und Lönartz. Der Kernpunkt der Erklärung liegt im Zurückgreifen auf Nadals Apologie der Exerzitien, die mit Fug und Recht eine authentische Erklärung genannt werden kann; gehörte doch Nadal zu den ersten Gefährten des hl. Ignatius, dessen besonderes Vertrauen er genoß. Nach ihm hat Ignatius

schon im Fundament, wie in den ganzen Exerzitien, die christliche Vollkommenheit vor Augen. Darum sind die Konsequenzen, die er selbst aus dem ersten Satz des Fundamentes zieht, nicht Gebote, sondern Räte. Weiters werden auch die Gedanken des Heiligen aus den Konstitutionen, Briefen und Lebenserinnerungen herangezogen. Natürlich kommen auch Bedenken, die von Modernen gegen das Fundament geltend gemacht wurden, zur Sprache: es fehle darin die Liebe, es sei anthropozentrisch, wende sich zu ausschließlich an den Intellekt, übersehe die Gemeinschaft u. dgl. Aber das Hauptziel bleibt immer Klärung und Erklärung, nicht bloße Verteidigung. Meschler, Hummelauer u. a. werden in der Erklärung mancher Einzelheit berichtigt. Von den ausgeführten Skizzen verdienen die von P. Lönartz besondere Beachtung als ein Versuch, die Gedanken des Fundamentes den Menschen von heute nahe zu bringen. Denn so wertvoll Sierps Erklärungen sind und so wenig ein Exerzitienleiter daran vorbeigehen kann, so muß doch gesagt werden: die große Schwierigkeit liegt darin, wie man den Menschen mit dem heutigen Bildungsgang — auch Ordensleuten — die Wahrheiten des Fundamentes packend vor die Seele stellt. So richtig die Darlegungen von Palmieri, Kleutgen u. a. sind, so kommt man damit schwerlich an die moderne Seele heran.

Engelbert Maaß S. J.

Liturgik

Missale Romanum. (Mit Bildern von Alfred Gottwald.) gr. 4°. Regensburg 1930, Pustet. Geb. M 115.— und höher. — Das Gottwald-Missale der Weltfirma Pustet gewährt äußerlich und innerlich einen ungewohnten Anblick: Einband und Buchschmuck sind anders, als wir bisher gewohnt waren. Daher muß man sich länger besinnen, das Buch genauer besehen, um es gerecht zu würdigen. Vorschnelles Urteil geht da fehl: entweder zu übertriebener Anerkennung oder zu ungerechter Ablehnung. Bei näherer Betrachtung gewahrt der Liturgiefreund einen großen Vorzug, der ihm im Äußern und Innern immer wieder entgegentritt: den liturgischen Gedankenreichtum des Buchschmuckes. Ich meine die reiche Symbolik, die der Meister in seinen Zeichnungen niedergelegt hat. Das kann nur ein Mann, der den Geist der Liturgie im allgemeinen und den der einzelnen liturgischen Feste tief erfaßt hat, und der zugleich bedeutendes künstlerisches Können besitzt. Damit hat er unserer Zeit wieder gegeben, was die mittelalterliche Frömmigkeit und Kunstfertigkeit in ihren kirchlichen Büchern niederzulegen verstand. Auch in der Farbengebung ist er diesen Vorbildern gefolgt. Und auch dafür muß man ihm danken: für den Farbenreichtum und die Farbenfreudigkeit. — Nur in einem Punkt wünschten wir eine Änderung: in der Zeichnung der Köpfe, des menschlichen Antlitzes. Gewiß soll Einförmigkeit und noch mehr süßlicher Ausdruck vermieden werden, aber ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, Unschönheit und besonders Mangel an Intelligenz im Gesichtsausdruck. Die Kirche verehrt die verklärten Heiligen, die wir uns gar nicht schön genug vorstellen können; und die wahre Heiligkeit be-

sagt auch höchste Intelligenz, weil schon der Glaube, geschweige denn das Schauen der übernatürlichen Wahrheit, den Verstand am meisten vervollkommnet. Darum ist es ein Verstoß gegen die objektive Wahrheit, nicht bloß gegen die Absicht der Kirche bei der Heiligenverehrung, wenn man die Heiligengestalten mit unschönem, unintelligentem Gesicht malt oder zeichnet. Darin wünschten wir wie gesagt nicht wenige Änderungen: gewiß finden sich auch Figuren, an denen man ungeschmälerte Freude hat; aber häufig wird der betende Betrachter durch den Blick auf das Antlitz Gott Vaters, des Heilandes, der Gottesmutter, der Heiligen in der Andacht nicht gefördert.

Diese Änderung vorausgesetzt, möchten wir dem Verlag empfehlen, den Bilderschmuck dieses Missales gesammelt separat herauszugeben als Behelf für den Liturgieunterricht in den Schulen. Was man aus einem einzigen Bildchen herausarbeiten kann, hat z. B. Minichthaler gezeigt durch die Erklärung des Bildes vor der Messe der Kirchweihe (Katechetische Blätter 56 [1930] 193—198). Ferner wünschten wir ein etwa vom Maler selbst verfaßtes Büchlein, in dem der Symbolismus der Bilder ganz aufgedeckt wird zum besten solcher (und es werden nicht wenige sein), die ihn ohne Erklärung nicht oder wenigstens nicht ganz verstehen. — Wie genau der Künstler die liturgischen Texte kennt, zeigt z. B. die köstliche Initiale am Feste des hl. Papstes Klemens (23. Nov.) mit dem ein kleines Marmortempelchen tragenden Fisch; aber welcher Laie (Brevierbeter ausgenommen) wird es ohne Erklärung verstehen? Der Fehler (7. Sonntag nach Pfingsten und am Fest der hl. Anna), daß die 10 Gebote auf den zwei Mosestafeln gleichmäßig verteilt sind (5+5), rührt wohl nicht vom Meister her. Denn der weiß sicher zu gut, warum die künstlerische Tradition die Gebote anders verteilt (3+7) (vgl. das Religionsbuch der Kirche III [5,3] S. 14).

Ein kleines Diurnale in 32° hat der gleiche liturgische Verlag herausgegeben, das sich durch den obgleich kleinen, doch auch für schwache Augen leicht leserlichen Druck empfiehlt. Es sind eben, worauf so viel ankommt, die richtigen Abstände zwischen Wörtern und Zeilen eingehalten, was man nicht bei allen liturgischen Drucken findet. Der Verlag hat vorzüglich Anfänger im Breviergebet vor Augen gehabt und daher so manches wiederholt abgedruckt, was für Geübtere ohne Schaden fortbleiben könnte.

Michael Gatterer S. J.

Katholische Liturgik zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Von Richard Stapper. 5./6. Aufl. 8° (VIII u. 314 S., 8 Tafeln.) Münster 1931, Aschendorff. M 7.45, geb. M 8.95. — St.s 1915 erstmalig erschienene Liturgik ist neben Eisenhofers gedrängterer Darstellung die einzige für das theologische Studium berechnete Zusammenfassung des ganzen liturgischen Stoffes (die Rubrizistik ausgenommen) in deutscher Sprache. Zu ihrem besonderen Charakter gehört von jeher neben ihrer Vollständigkeit die gediegene Literaturauswahl, das Interesse auch für die spätere Liturgieentwicklung, besonders jene in den deutschen Ländern, damit ganz im Einklang die Einbeziehung auch der Volksandachten, und eine noch an den mündlichen Vortrag erinnernde persönliche Note der Sprache. Im einzelnen ist die neue Auflage vielfach verändert und erweitert, was schon äußerlich

hervortritt in den neuen Überschriften und in der Beigabe der Bildertafeln, die die Geschichte des Kirchengebäudes bis in die Gegenwart trefflich beleuchten. Vor allem aber ist Stellung genommen zu den neueren Erörterungen über das Wesen der Liturgie. Die von O. Casel verfochtene Mysterienthese wird auch von St. abgelehnt. Seinerseits umschreibt er die Liturgie als den das Priestertum Christi fortsetzenden Gemeinschaftskult der Kirche, wobei er Christus als das primäre Subjekt der Liturgie besonders betont: in der Messe wird Christus selber gegenwärtig, in den Sakramenten und auch in den Sakramentalien gehen Gnadenwirkungen von ihm aus, und durch diese fortwährend sich erneuernden Gnadenmitteilungen werden auch Kirchenjahr und Kirchenraum von Christus her geheiligt, werden also liturgisch, der Raum zugleich durch die sakramentale Gegenwart; darum auch die wesentliche Rolle der Gesetzgebung der Kirche: „Nur ihre liturgischen Gesetze bringen die gnadenvolle Christusverbundenheit der Liturgie zustande" (22). Daraus ergibt sich auch die Zurückdrängung der *rubricae directivae* (35), die Umschreibung der kirchlichen Kunst (42) usw. — Wenn man einmal den Satz, daß Christus das primäre Subjekt der Liturgie sei, mit St. in dem Sinn versteht, daß die Liturgie vor allem ein physisches Handeln Christi ist, dann wird man sich der Konsequenz seiner von gediegener Theologie eingegebenen Darlegungen nicht mehr entziehen können. Aber es dürfte doch wohl richtiger sein, als eigentliches Subjekt, als unmittelbare Trägerin der Liturgie die Kirche zu betrachten, die organisierte Gemeinschaft der Gläubigen. Der Wert ihres Betens hat freilich seinen Ursprung in Christus, durch den es auch vor Gott gelangt. Aber den Inhalt der Liturgie, wie wir sie pflegen und studieren, bildet zunächst die Gesamtheit der Kultakte, die von der Kirche auf Erden vollzogen werden (Liturgie = *officia ecclesiastica*). So wird der Begriff der Liturgie, die doch immer Gottesverehrung ist, auch weniger abgedrängt auf die Linie der Heiligung des Menschen, des Empfangens von Christus; letzteres bleibt freilich eine Voraussetzung, die St. mit Recht betont hat.

Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. Von Johannes Quasten (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen 25). 8° (XII u. 274 S., 38 Tafeln.) Münster 1930, Aschendorff. M 17.50, geb. M 19.—. Die skeptische Haltung der alten Kirche gegenüber der musikalischen Ausgestaltung des Gottesdienstes ist wohlbekannt, ebenso, daß dabei der Gegensatz zum antiken Götterkult eine Rolle spielte. Mit vorliegendem Werk hat nun Q. den kulturgeschichtlichen Hintergrund solcher Haltung und diese selbst in mühsamer Kleinarbeit zu einem lebensvollen Gemälde entfaltet. Musik gehörte nach antikem Begriff zu jedem Opfer, sogar zum Weihrauch- und Trankopfer, ausgenommen die Opfer für chthonische Götter. Neben der Flöte erscheinen je nach dem Kult verschiedene Saiteninstrumente, auch lärmende Pauken und Trompeten und, vor allem in Ägypten, das Sistrum; die höchste Entfaltung solcher Musik weisen die Mysterien auf (Orgien). Die Musik hatte einerseits apotropäische Bedeutung: sie sollte schädliche Dämonen fernhalten, anderseits epikletische: sie sollte die betreffende Gottheit herbeirufen (36 ff.). Seit Plato werden die Stimmen der Philosophen stärker, die demgegenüber die λογικὴ θυσία fordern oder doch den Schall der Instrumente nur für Dä-

monen und Gottheiten niederer Ordnung gelten lassen (69 ff.). Den Bruch mit dieser ganzen von Götterkult befleckten Musik hat dann das Christentum vollzogen. Daran konnte auch das musikfreundliche Alte Testament nichts ändern: hier sah man nur eine der Konzessionen an die Schwäche des Judenvolkes (84 ff.). Der im Christentum gepflegten heiligen Eintracht schien nur der einstimmige Gesang ohne Instrumentalbegleitung zu entsprechen, vor allem die gemeinsame Psalmodie (91 ff.). Nur bei der Agape war man weitherziger; doch wollte man von eigentlicher Musikpflege auch im häuslichen Leben des Christen meist nichts wissen (104 f. 166 ff.). Unsicher wurde seit dem 3. Jahrh. die Haltung gegenüber dem von Häretikern stark gepflegten Frauengesang; während Ambrosius und Ephräm ihn verteidigen, wollte man mancherorts den Frauen sogar die Beteiligung am gemeinschaftlichen Volksgesang verbieten (111 ff.). Am schwierigsten erwies sich die Überwindung eingelebter heidnischer Gebräuche im Totenkult (195 ff.), besonders im Orient, wo der Kampf gegen das Treiben der Klageweiber noch im 8. Jahrh. nicht beendet war (224). Die beigegebenen Tafeln beleuchten meist den Gebrauch der Musikinstrumente im antiken Ritual. — Bei der stark paraphrasierenden Wiedergabe der in Fußnoten reichlich angeführten Texte wären die Anführungszeichen oft besser weggeblieben. S. 118 A. 18 besagt das *psalmi responduntur* der Ätheria schwerlich etwas für Frauengesang; es geht auf das Respondieren der Gesamtheit gegenüber dem Psalmensänger. S. 183 A. 11 ist ἀπετάξω und συνετάξω versehentlich als Imperativ übersetzt. Zur Deutung der *pompa diaboli* S. 180 ff. vgl. jetzt die Untersuchungen von H. Rahner im letzten Heft dieser Zeitsch., bes. S. 267. — Als Ganzes ist die Arbeit gewiß eine Leistung von hohem und dauerndem Wert.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Von F. J. Dölger. 8° Bd. I (VIII u. 367 S., 16 Tafeln); Bd. II (VIII u. 272 S., 16 Tafeln.) Münster 1929/30, Aschendorff. Jeder Band M 15.—. Vom neuen Dölgerschen Unternehmen wurde bereits in dieser Zeitsch. 53 (1929) 465 das erste Heft angezeigt. Die beiden nun vorliegenden Bände umschließen ein Material, dessen bunte Fülle zunächst verwirren könnte. Aber abgesehen von den äußerst sorgfältigen Registern (sie umfassen im ersten Band 47, im zweiten 51 Seiten), gruppiert sich der Hauptstock der Untersuchungen um einige Grundthemata, von denen wiederum der größere Teil im Bereich der altchristlichen Liturgiegeschichte liegt. Hier ist offenbar die Berührung von Antike und Christentum am unmittelbarsten und zugleich jeder Beitrag besonders dankenswert; denn auf diesem Gebiete ist bei der Spärlichkeit der direkten Quellen eine namhafte Förderung unserer Kenntnisse fast nur einem Fachmann möglich, dem zur Interpretation scheinbarer Kleinigkeiten das Wissen und die Kombinationsgabe Dölgers zu Gebote steht. — Mehrere Aufsätze kommentieren dunkle Stellen aus Tertullians Taufschrift; es werden behandelt: c. 1, die Sünde in Blindheit (II, 222 ff.); c. 5, Beziehungen zu antiken Mysterien und Spielen (I, 143 ff. 172 ff.); c. 16, die Bewertung der Bluttaufe (II, 117 ff.); c. 20, das erste Gebet der Neugetauften in der Gemeinde (II, 142 ff.); für dieses letztere gelangt D. zur Annahme eines schon damals und früher von der Gesamtgemeinde vor der Kommunion laut gesprochenen Pater noster (selbst Schermann hatte dies erst für das ausgehende 4. Jahrh.

geglaubt annehmen zu können). Die Taufe betreffen auch andere Studien: zum Vergleich mit dem Durchgang durch das Rote Meer und durch den Jordan (II, 63 ff.), zur Beurteilung der Klinikertaufe, wie sie Novatian empfing (II, 258 ff.), zum Kuß als Begrüßung der Getauften und Gefirmten (I, 186 ff.). Sodann erhalten willkommene Beleuchtung einige Einzelheiten aus der Meßliturgie: das *dextro pede* beim Hinaufsteigen zum Altar (I, 236 ff.), der Altarkuß, der als Begrüßung des Altars aus der antiken Tempelsitte übernommen scheint (II, 190 ff.); ähnliches ergibt sich für die Berührung des Altars beim Eid, die sich trotz anfänglicher Proteste und trotz wesentlich verschiedener Begründung der Heiligkeit des Altars von der Antike her durchsetzte (II, 161 ff.; vgl. als Fortführung der Frage für das Mittelalter L. Gougaud, Dévotions et Pratiques ascétiques du M.-A., Paris 1925, 50—64: „La dévotion à l'autel"); die Untersuchung des bekannten Textes Tertullian, Adv. Val. 2 f. ergibt neue Aufschlüsse über damalige Lage und Ostung der Kirchen (II, 41 ff.). — Aber auch der Dogmenhistoriker geht keineswegs leer aus: im Anschluß an die Passio Perpetuae wird über antike und christliche Jenseitsvorstellung gehandelt (II, 1—40), im Anschluß an das Sonnensymbol über Fragen der Christologie (I, 271 ff.; II, 301 ff.); eine Studie gilt der Marienverehrung der Kollyridianer (I, 107 ff.). Vätertexte über den *character sacramentalis* im Vergleich mit dem Kennmal der Soldaten erhalten einen reichen kulturellen Hintergrund durch die Untersuchung über das *sacramentum militiae* (II, 268 ff.), die weiter vertieft wird durch Beiträge über religiöse Tätowierung. — Doch sind mit dem Gesagten nur die wichtigsten der vielen Einzelstudien hervorgehoben. Übrigens läßt mehr als eine Fußnote auch den Uneingeweihten erkennen, daß wir noch vieles von ähnlicher Art zu hoffen haben.

Sacramentarium Rossianum. Cod. Ross. lat. 204. Hrsg. von Joh. Brinktrine (Röm. Quartalschrift, Supplementheft 25). gr. 8° (IV u. 210 S., 3 Tafeln.) Freiburg 1930, Herder. M 12.—. Das der Bibliotheca Rossiana in Rom angehörige Sakramentar, das B. hier mit aller nur wünschenswerten Sorgfalt beschreibt, untersucht (15—54: Einleitung) und herausgibt (55—188) und dem P. Siffrin O. S. B. ein Verzeichnis der Formeln beigefügt hat (189—208), ist zwar erst im 11. Jahrh. geschrieben, wie es scheint, in Niederaltaich; doch ist es schon länger bekannt, besonders wegen der Eigentümlichkeit, daß darin bei den Konsekrationsworten über den Kelch die Worte *mysterium fidei* fehlen, die in allen sonst bekannten römischen Sakramentaren ebenso regelmäßig wiederkehren, wie sie allen nichtrömischen Liturgien fremd sind. Man möchte geneigt sein, darin lediglich ein Versehen des Schreibers zu erblicken. Der nun vorliegende Volltext und die vorausgeschickte Untersuchung zeigen indes, daß diese Eigentümlichkeit keineswegs alleinsteht; einzig im Kanon kann B. neun der Hs eigene Textvarianten feststellen, die zum Teil offenkundig altertümlichen Charakters sind. Auch der weitere Haupttext (im wesentlichen ein Gelasianum, aber schon mit Annäherung an das Gregorianum Hadrians) ist von Interesse, noch mehr aber die Randnotizen, in denen ein ungefähr gleichzeitiger Schreiber die Abweichungen eines anderen Sakramentars vermerkt hat, in dem B. ein Gregorianum erkennt, das er mit guten Gründen zwischen 610—628 entstanden sein läßt. Es ist uns also hier ein Dokument zugänglich gemacht, mit dem der Liturgiker immer wieder

wird rechnen müssen. — Über die Herkunft des Ausdrucks *mysterium fidei* im Konsekrationstext hat B. in den Ephemerides liturgicae 44 (1930) 443—450 eine Erklärung geboten, die nach so vielen Erklärungsversuchen — ein letzter steht in der vorzüglichen Monographie von E. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte, Münster 1928 — wohl die Lösung bedeutet: es ist eine Glosse, die veranlaßt wurde einerseits durch I Tim 3,9: die Diakone sollen sein *habentes mysterium fidei in conscientia pura*, und anderseits durch die Tatsache, daß dem Diakon der Kelch anvertraut war (so wenigstens in der römischen Liturgie; der Gebrauch wäre auch für Gallien unschwer zu belegen; vgl. z. B. n. 79 von L. Hertlings „Hagiographischen Texten", oben S. 285), was zur eucharistischen Deutung der Schriftstelle und zu ihrer Einschaltung in den Kelchworten geführt hat.

Liber Sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch. Von Kardinal Ildefons Schuster. Übersetzt von R. Bauersfeld O. S. B. 9 Bände 8°. Regensburg, Pustet. Bd. 1—5 (217, 219, 243, 190, 204 S.) 1930. M 22.20, geb. M 30.70. — Das italienische Original dieser geist- und gemütvollen zusammenfassenden Darstellung besonders des Kirchenjahres wurde schon ZkTh 53 (1929) 311 besprochen. Das Werk hat die deutsche Übersetzung wohl verdient, und diese wiederum, vornehm und sorgfältig, wie sie im ganzen ist, gereicht ihm zu neuer Ehre. (Doch ist I, 18 Ximenes zu Schaden gekommen; I, 80 ist der *sacellario* kein Sakristan: *saccellarius*, Ordo Rom. 1, 19.) Wenn sich die ergänzenden Anmerkungen des Übersetzers vermehren ließen, könnte das die Zuverlässigkeit und den Wert des Werkes noch steigern. Die Ausstattung ist der des Originals weit überlegen.

De Breviarii Romani liturgia auctore C. Callewaert (Liturgicae Institutiones II). gr. 8° (XII u. 308 S.) Brügge 1931, Beyaert. Fr 35.— Der erste Band dieses auf fünf Teile berechneten Handbuches wurde bereits früher (51 [1927] 147) besprochen. Mit Recht betont der Verf. in der Vorrede dieses neuen Bandes die Unentbehrlichkeit geschichtlicher Untersuchung für jede tiefergehende Erklärung des Breviers. Und so ist denn auch der Geschichte des Offiziums nicht nur ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 36—79), auch die Einzeldarstellung in den übrigen Kapiteln (Allgemeines; die Bausteine des Offiziums; die einzelnen Horen; die verschiedenen Offizien; die Wechselbeziehungen derselben, besonders in Okkurrenz und Konkurrenz; Sonderoffizien) geht meist vom geschichtlichen Standpunkt aus und zwar unter Heranziehung der gesamten Literatur, so daß das Werk zu einer soliden Basis für weitere Studien wird. In der Gesamtanlage überwiegt aber der systematisch-rubrizistische Gesichtspunkt: es sollten die heute für die Einrichtung des Offiziums geltenden Normen übersichtlich zusammengefaßt werden. Manchmal möchte man die geschichtliche Methode noch stärker herangezogen wissen; auf diesem Wege käme z. B. die Natur der *preces* als Vorstufe der priesterlichen Oration (ähnlich wie es die orientalische Ektenie oder das mit *flectamus genua* eingeleitete stille Gebet des Volkes ist) besser zur Geltung als in der systematischen Einteilung der Gebetsarten des Breviers. Bei Verwertung des Ordo des Johannes Archicantor wären manchmal (bes. S. 287) die literarkritischen Bemerkungen von A. Baumstark im Jahrb.

für Liturgiew. 5 (1925) 153—158 in Anschlag zu bringen. Doch stärker als solche Wünsche ist das Bedauern, daß der Verf. von seinen in den Collationes Brugenses erschienenen grundlegenden Untersuchungen zur vorbenediktinischen Geschichte des römischen Breviers nur die Ergebnisse in sein Buch aufgenommen hat. Um so mehr wird jeder Liturgiker in den Wunsch der Nouvelle Revue Théologique 58 (1931) 287 einstimmen, der Verf. möchte — ähnlich wie es E. Bishop getan — von seinen seit zwei Jahrzehnten an so unansehnlicher Stelle erschienenen liturgiegeschichtlichen Abhandlungen eine Buchausgabe veranstalten: viele würden ihm dankbar sein.

Der kirchliche Volksgesang. Zwölf Betrachtungen über sein Werden und Wesen. Von Jos. Müller (Liturgische Praxis 7). 12° (120 S.) Klosterneuburg 1930, Volksliturgisches Apostolat. S 2.—. **Der katholische Kirchenchor.** Zwölf Betrachtungen über sein Werden und Wesen. Von demselben. 8° (71 S.) Klosterneuburg 1929, ebendort. S 3.—. Zwei Schriften von herzerfrischender Prinzipienklarheit zur Erneuerung des kirchlichen Gesanges im Sinne wahren Gottesdienstes. Zunächst wird in den geschichtlichen Hauptlinien, das einemal vom Standpunkt des Volksgesanges, das anderemal von dem des Kunstgesanges aus die Spannung gezeichnet, die seit einem Jahrtausend zwischen dem Interesse einer zum Gottesdienst versammelten und damit offenbar zu aktivem Beten und Singen berufenen Gemeinde und dem Interesse steigender musikalischer Kunst zu immer größerer Tragik erwachsen ist. Aus den besonders für die Neuzeit reichlichen Belegen des Verf.s ersieht man, daß im Rheinland erst das kirchenmusikalische Wirken der Männergesangsvereine seit der Mitte des 19. Jahrh.s das stumme Kirchenvolk geschaffen hat, während bei uns dasselbe Ergebnis schon viel früher und vollständiger dadurch erreicht worden ist, daß die Pfarrchöre die barocken Hofkapellen mit ihrer Instrumentalmusik zum Vorbild nahmen. M. will natürlich nicht den Kirchenchor verdrängen, für dessen kirchliche Eingliederung er an die Form der ehemaligen Gesangsbruderschaften denkt (II, 21 ff.), wohl aber seine polyphone Kunst etwas eingeschränkt wissen: das Ordinarium der Messe sollte für gewöhnlich dem Volksgesang vorbehalten bleiben. Mehr Optimismus gehört schon dazu, mit M. allgemein auch lateinische Vespern in antiphonischem Volksgesang und entsprechenden Lateinunterricht anzustreben. Dabei sind doch die näherliegenden, durchaus einer Veredlung fähigen Volksandachten, für deren liturgischen Charakter hier kürzlich eine Lanze gebrochen wurde (oben S. 93 ff.) zu gering eingeschätzt. Auch im christlichen Altertum war trotz eines Ambrosius der antiphonische Psalmengesang wesentlich Sache der Mönche und der Sängerschulen; für das Volk kamen praktisch nur die Kehrverse des responsorischen Psalmengesanges in Betracht, freilich in einem Ausmaße, das lange nicht genug gewürdigt ist. So sind unsere ältesten und wohl allein einst volkstümlichen Horen, Laudes und Vesper am Sonntag, in der zweiten Hälfte offenbar auf responsorische Psalmodie angelegt: darum die Allelujapsalmen 110 ff. und (vor Pius X) 148 ff., nebst dem *Benedicite*.

Jos. A. Jungmann S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters

Von **Peter Browe S. J.**—**Frankfurt a. M.**

1. Die Praxis im allgemeinen

Aus einigen orientalischen und abendländischen Kirchen ist die Gewohnheit bezeugt, die toten Kleriker, besonders die Priester und Bischöfe mit Öl zu salben. Nach dem Pseudoareopagiten Dionysius küssen die Priester und alle Anwesenden den toten Kleriker; „dann gießt der Hierarch das Öl auf ihn“[1]). Mancherorts blieb dieser Ritus lange üblich; noch am Ende des 12. Jahrhunderts fragte der alexandrinische Patriarch Markus bei Theodor Balsamon an, ob es erlaubt sei, einer alten Gewohnheit gemäß die toten Priester und Bischöfe mit dem hl. Öle zu salben und so zu beerdigen. Der gelehrte Kanonist gab eine verneinende Antwort, nicht weil er die Zeremonie selbst verwarf, sondern weil er die Beweggründe, aus denen heraus man sie in Alexandrien vornahm, für falsch hielt[2]). In Konstantinopel blieb sie bis übers Mittelalter hinaus bestehen; noch auf dem Konzil von Florenz (1439) wurden die Griechen von den Lateinern gefragt, „warum sie die Toten vor der Bestattung mit Öl salbten“[3]), aber die Antwort ist nicht erhalten.

Im Abendlande kannten nur einige wenige Kirchen eine ähnliche Sitte. In Rom trug man die Leichen der Mönche und Religiosen in die Kirche und salbte dort mit dem Chrisam ihre Brust[4]),

[1]) Hierarch. eccles. VII 3 § 8; PG 3,565.

[2]) PG 138,974.

[3]) Mansi, Concilia XXXI 1039.

[4]) In einer Fassung des Theodorschen Rechtsbuchs heißt es darüber: *Mos est apud Romanam ecclesiam monachos vel homines religiosos defunctos in ecclesiam portare, et cum crismate ungere pectora ibique missas pro eis celebrare; deinde cum cantatione ad sepulturas et cum positi fuerint in sepulchro, tunc pro eis faciunt orationes. Deinde humo vel petra operiuntur corpora.* Paul W. Fin-

während man ihn in der westgotischen Kirche den Bischöfen in den Mund legte[1]).

Welches war der Sinn dieser Ölung? War sie nur eine Weiterführung einer antiken Sitte, der man eine symbolische Deutung gab?; etwa wie Ps.-Dionysius meinte, sie zeige die glückliche Vollendung der heiligen Kämpfe an, wie die Salbung bei der Taufe dafür vorbereitet und gestärkt habe? Sollte sie ursprünglich für den Kampf mit den bösen Geistern, die die Seelen der Verstorbenen nach der Anschauung jener Zeit zu bestehen hatten[2]), besondere Kraft und Gnade geben? War sie schon von Anfang an ein Vorrecht der Geistlichen? Jedenfalls darf man annehmen, daß sie in diesen Fällen vor dem Tode nicht gespendet worden war; denn zweimal hätte man doch wohl nicht dieselbe Zeremonie ausgeführt.

Daß aber die Kranken auch vor dem Tode geölt wurden, ist aus dem Altertum und Anfang des Frühmittelalters nicht selten bezeugt, nur ist sehr oft schwer zu entscheiden, ob ein Sakrament oder bloß ein Sakramentale gemeint war, da ja Öl ein häufig angewandtes Mittel gegen alle Krankheiten war, und Bischöfe und Priester es sehr oft segneten, um so seine Heilkraft zu vermehren[3]). Auch am Gründonnerstag brachten die Gläubigen, wie die verschiedenen sog. Gregorianischen und auch andere Sakramentarien bezeugen, Öl mit und der Bischof segnete es zu ihrem Privatgebrauch zugleich mit dem andern, das die Priester für die Kranken verwendeten. Sichere Beweise dafür, daß dieser Ölung analoge Wirkungen zugesprochen wurden wie der Taufe und Firmung, d. h. daß sie als Sakrament galt, sind aus dieser Zeit sehr selten[4]). Viel-

---

sterwalder, Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrh.s (1929) 249. Auch bei H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanon. Bußverfahren (1898) 570. Über den Ausdruck *„crisma"* vgl. unten S. 553 und A. Villien, L'extrême-onction: Revue du Clergé franç. 70 (1912) 645.

[1]) *Sicque iterum oblato incenso super corpore isto, accedit episcopus ad eum humandum et aperiens ei os mittit crismam in ore.* M. Ferótin, Le liber ordinum (Paris 1904) 143.

[2]) Vgl. unten S. 536.

[3]) Vgl. Joa. Mabillon, Praefatio ad Acta Sanctorum O. S. B. I n. 100; auch abgedruckt im Thesaurus theologicus (Venetiis 1762/63) XII 755 und J. P. Migne, Theologiae cursus completus XXIV 131. A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche (1825/29) VI 3, 288. Ad. Franz. Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter (1909) I 341.

[4]) Die Stellen sind oft, mit mehr oder weniger Kritik, zusammengestellt worden. Vgl. u. a. Jacques de Sainte-Beuve, De extrema unctione (1676); auch abgedruckt bei J. P. Migne, a. a. O. 10. Puller, The anointing of the sick in Scripture and tradition with some considerations on the numbering of the sacrements (London 1904). Jos. Kern, De sacr. extremae unctionis (1907).

leicht gehört der oft angeführte Brief des Papstes Innozenz I hierher, worin er 416 über das *„oleum chrismatis"* an den Bischof Decentius von Gubbio schrieb[1]); jedenfalls ist er später immer so verstanden worden.

Ob viele Gläubigen dieses Sakrament empfangen haben, wissen wir nicht; es ist aber sehr unwahrscheinlich. In den ausführlichen Berichten über den Tod der abendländischen Heiligen, z. B. der hl. Melania († 439)[2]), ist nie davon die Rede; auch Gregor d. Gr. und Gregor von Tours[3]) kommen nicht darauf zu sprechen, obwohl sie das Viatikum oft erwähnen; die echten Heiligenbiographien des 6. Jahrhunderts nennen es ebenfalls nicht. Von dem heiligen Abt Eugendus († um 516) wird zwar berichtet, „daß er sich der Sitte gemäß von einem Priester die Brust ölen ließ", aber dieses Leben ist nicht vor 800 geschrieben worden[4]); dasselbe gilt von den Lebensbeschreibungen der hl. Chrotildis († 545)[5]), der hl. Hunigund († Ende 6. Jahrh.)[6]) und des hl. Tresanus (6. Jahrh.)[7]), die noch später verfaßt oder interpoliert wurden.

Dagegen wurde von einigen Predigern des 6. und 7. Jahrhunderts auf eine heilige Ölung hingewiesen; so nannte sie der

---

J. B. Bord, L'extrême onction: Museum Lessianum, Sect. theol. (Bruges 1923). C. Ruch, Dictionnaire de théol. cathol. V 1927, der auch noch andere Literatur angibt.

[1]) PL 20,582 und 67,241; H. Denzinger, Enchiridion symbolorum[16/17] (1928) n. 99.

[2]) M. Rampolla del Tindaro, S. Melania giuniore senatrice Romana (Roma 1905) 38. 83. 205; auch Analecta Bollandiana 8 (1889) 61.

[3]) In der Historia Francorum I c. 46 ist von einem gewissen Arthemius die Rede, der auf der Reise an Fieber erkrankte. *Hic apud Arvernus* (Clermont-Ferrand) *aegrotus relinquitur . . . A sancto autem Nepotiano visitatus atque oleo sancto perunctus tribuente Domino redditur sanitati.* MGH Script. rer. Merov. I 53. Hier ist nicht die Spendung eines Sakraments gemeint, sondern ein Heilungsversuch mit geweihtem Öle; die Stelle wird auch nur selten für jene zitiert.

[4]) c. 24: *Vocato ad se uno e fratribus, cui cum libertate peculiari olim etiam perunguendi infirmus (!) opus iniunxerat, secretissime quoque sibi pectuscutum petiit, ut moris est, perungueri.* Ebd. III 165.

[5]) *Secundum Apostolum inuncta a sacerdotibus oleo sancto et sacro corporis et sanguinis Christi percepto viatico in confessione s. Trinitatis corpus exuit, mundum reliquit.* Ebd. II 347.

[6]) V. auct. Bernero abb. n. 20: *Inter haec conversa ad eos qui assidebant sibi presbyteros, unctionis oleum et communionem sanctam expetiit sibi dari.* Acta Sanctorum Aug. V 232.

[7]) *Convocat sacerdotes et ordinis ministros, profitetur se iniquum et sacerdotio indignum, se in homines deliquisse et in Dominum criminaliter peccasse. Itaque blanda a ministris consolatione suscepta oleum sanctae reconciliationis excepit et cum cordis intima contritione et humilitate suscepit.* Ebd. Febr. II 55.

hl. Caesarius († 542) dreimal in seinen Predigen[1]), und da er ihr im Anschluß an den Apostel Jakobus neben der körperlichen Wirkung auch die Nachlassung der Sünden zuschrieb, hat er sie vielleicht für kein bloßes Sakramentale angesehen. Dasselbe mag auch von dem hl. Eligius von Noyon († um 660) gelten, der sich wie in vielen anderen Dingen so auch hier an die Formulierung des großen Bischofs von Arles anschloß[2]).

Sichere Zeugnisse für die sakramentale Ölung treffen wir in größerer Anzahl erst vom 8./9. Jahrhundert an[3]). Beda († 735) in Northumberland[4]), die Bischöfe Theodulph von Orleans (Wende 8./9. Jahrh.)[5]), Ghärbald von Lüttich († um 809)[6]), Hinkmar von Reims († 882)[7]) und die interpolierte Regel Chrodegangs von Metz (Wende 9./10. Jahrh.)[8]) bezeugen sie und Karl d. Gr. hat sie in vier Kapitularien erwähnt[9]). Auch nicht wenige Synoden, wie z. B.

---

[1]) Nachdem er die Christen vor den heidnischen Zauberern gewarnt, fährt er fort: *Quantum rectius et salubrius erat, ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Jacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum.* PL 39,2273. Ähnlich 2238 und in einer von G. Morin veröffentlichten Predigt: Revue bénédictine 13 (1896) 209.

[2]) De rectitud. cathol. conversat. c. 5; PL 40,1873. Ebenso ist in der Vita Eligii II c. 16 von der Ölung die Rede. *Praeterea quotiens aliqua infirmitas supervenerit, non quaerantur praecantatores, non divini, non sortilegi, non caragi nec per fontes aut arbores vel bivios diabolica filacteria exerceantur, sed qui aegrotat, in sola Dei misericordia confidat et eucaristiam corporis ac sanguinis Christi cum fide et devotione accipiat oleumque benedictum fideliter ab ecclesia petat, unde corpus suum in nomine Christi ungeat, et secundum apostolum ‚oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus' et non solum corporis, sed etiam animae sanitatem recipiet complebiturque in illo quod Dominus in evangelio promisit dicens: ‚Omnia enim quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis'* (Mt 21,22). MGH Script. rer. Merov. IV 707.

[3]) Vgl. außer den eben zitierten Autoren H. Netzer, L'extréme-onction aux VIIIe et IXe s.: Revue du clergé franç. 68 (1911) 182.

[4]) In Marci Ev. expositio II; PL 92,188.

[5]) Capitulare alt.: *Admonendi etiam sunt sacerdotes de unctione infirmorum et poenitentia et viatico, ne aliquis sine viatico moriatur.* PL 105,220.

[6]) c. 19; MGH Capit. I 244.

[7]) De visione Bernholdi presbyteri. *Nuper in parochia nostra quidam mihi notus homo, nomine Bernoldus, infirmatus et post confessionem et reconciliationem atque s. olei unctionem et corporis Christi ac sanguinis communionem . . . pene usque ad mortem pervenit.* PL 125,1115.

[8]) Zitat des Briefes Innozenz I (oben (S. 517); PL 89,1088.

[9]) Im Kapitulare von 769 heißt es: *Similiter de infirmis et poenitentibus ut morientes sine sacrati olei unctione et reconciliatione et viatico non deficiant.* MGH Capit. I 45. Vgl. ebd. 107. Die um 810 erlassenen Capitula ecclesiastica bestimmten c. 17: *Ut presbyter in coena Domini duas ampullas secum deferat,*

813 in Châlons[1]), 836 in Aachen[2]) und 850 in Pavia[3]), haben sie empfohlen und die Priester ermahnt, sie zu spenden. Es ist also ganz unrichtig, wenn in einer protestantischen Kirchengeschichte gesagt wird: „Wie sehr die kirchliche Anschauung von dem Gegensatz gegen die Haeresie beherrscht war, mag man daraus ersehen, daß die *extrema unctio* als Sterbesakrament erst seit dem 12. Jahrhundert gedacht wurde, und zwar wahrscheinlich als Gegenstück gegen das katharische *consolamentum*"[4]).

Allerdings in der Praxis hatte sich dieses Sakrament auch im 8. und 9. Jahrhundert noch nicht durchgesetzt. Schon die Dekrete und Ermahnungen der Bischöfe und Priester lassen erkennen, daß es vielen Priestern und Laien unbekannt und ungewohnt war, und daß es schwer hielt, sie zur Spendung oder zum Empfang zu bewegen. Der Bischof Jonas von Orleans klagte in seinem vor 829 geschriebenen Laienspiegel darüber, daß die Leute in ihren Krankheiten zu den Zauberern gingen, statt daß sie sich nach der Lehre des Apostels Jakobus die heilige Ölung geben ließen, deren Spendung infolgedessen vielerorts gar nicht üblich sei[5]). In den Bußbüchern dieser Zeit wird es nie, auch nur andeutungsweise erwähnt; auch die echten gallischen und irischen Heiligenbiographien nennen es kaum

---

unam ad chrismam, alteram ad oleum ad cathecuminos inunguendum vel infirmos iuxta sententiam apostolicam (zitiert Jak 5,14). Ebd. 179. Benedictus Levita (Mitte 9. Jahrh.) hat noch eine Verordnung aufgenommen (II c. 75), deren Herkunft unbekannt ist: *Si infirmitate depressus quis fuerit, vitam sine communione non finiat nec unctione sacrati olei careat. Et si finem perspiciat, ss. corpore Deo anima eius a sacerdote praecibus commendetur.* PL 97,759.

[1]) c. 48; MGH Concil. II 412.

[2]) c. 5: *Si quis infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque oratione sacerdotali necnon unctione sanctificati olei per eius negligentiam careat. Denique si finem urgentem perspexerit, commendet animam christianam Domino Deo suo more sacerdotali cum perceptione s. communionis.* MGH Concil. II 712.

[3]) c. 8: *Illud quoque salutare sacramentum, quod commendat Jacobus apostolus . . ., sollerti predicatione populis innotescendum est . . . Hoc tamen sciendum, quia, si is qui infirmatur publicae penitentiae mancipatus est, non potest huius misterii consequi medicinam, nisi prius reconciliatione percepta communionem corporis et sanguinis Christi meruerit; cui enim reliqua sacramenta interdicta sunt, hoc uno nulla ratione uti conceditur.* Ebd. 119.

[4]) Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von G. Krüger II (1912) 161.

[5]) De institut. laicali III c. 14: *Multis namque propter ignorantiam, multis propter incuriam haec olei unctio ab usu recessit; quibus autem in usu non est, necesse est, ut in usum veniat. Unde oportet, ut quando quis infirmatur, non a divinis et divinatricibus, quae utique habitationes sunt daemonum, sed ab ecclesia eiusque sacerdotibus et unctione sanctificati olei sibi remedium non solum in corpore, sed etiam in anima a D. J. Ch. postulet adfuturum.* PL 106,261.

je[1]). Die Legenden der hl. Itta (Iduberga † 652)[2]) und der hl. Berlindis († um 700)[3]) berichten zwar den Empfang, aber sie stammen aus einer viel späteren Zeit. Dagegen ist er in dem Leben des heiligen Abts Adelhard von Corbie († 826), das der hl. Paschasius Radbertus († um 860) verfaßt hat, sicher bezeugt[4]), und der zeitgenössische Biograph der hl. Äbtissin Hathumod von Gandersheim († 874) zählt ihn unter den notwendigen Hilfsmitteln für Sterbende auf[5]). Etwa seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gehört der Ausdruck: „mit dem heiligen Öle und dem Leibe und Blute des Herrn versehen, hauchte er seine Seele aus" zu den stereotypen Formeln der Heiligenlegenden[6]). Fast alle Ritualien und Ordenskonstitutionen ordneten den Empfang an und regelten den Ritus dieses Sakraments, wenn es auch oft in der Laienwelt um seinen Empfang sehr schlecht bestellt war. So heißt es z. B. in dem Traktat *De sacramentis morientium infantium*, den vielleicht der St. Blasier Mönch Bernold († 1100) verfaßt hat, daß es zu seiner Zeit so selten gespendet würde, daß es beinahe abgeschafft schien[7]).

---

[1]) Vgl. die vielen Beispiele, die Mich. Andrieu für die Spendung des Viatikums zusammengestellt hat: Immixtio et consecratio (1924) 115.

[2]) Aegidius Aureavall. (um 1250), Gesta pontif. Leodiens.; Joa. Chapeavillus, Qui gesta pontif. Tungrens., Traiectens. et Leodiens. scripserunt auctores praecipui (Leodii 1612/16) I 75.

[3]) *Convocatis sacerdotibus oleum sanctum petiit; quo accepto, corpore et sanguine sui redemptoris exitum suum consecravit.* PL 139,1108.

[4]) c. 80: *Interea cum coepisset idem s. episcopus* (Hildemannus, der im Kloster zu Besuch war) *a nobis percunctari, utrum benedictionis oleo, sicut a b. apostolo sancitum est, deberet perungui, interrogavimus eum, utrumne vellet, quem procul dubio scieramus peccatorum oneribus non detinere. Quod ille audiens . . . cominus obsecrabat ut fieret.* PL 120,1547.

[5]) c. 24: *Aderat eodem ibi tempore cum clericis Marcwardus episcopus et omnia quae egressuris necessaria videbantur, in sacri olei inunctione, in ultima reconciliatione, in sacrificii communicatione solemni more adimplevit.* MGH Script. IV 174; PL 137,1181.

[6]) Von dem hl. Bischof Ethelwold von Winchester († 984) heißt es: *Acri coepit infirmitate gravari, et sacrati olei liquore perunctus dominici corporis et sanguinis perceptione exitum munivit.* PL 137,101. — Als der hl. Erzbischof Heribert von Köln i. J. 1021 am Sterben war, bat er den Abt Elias, ihm den Worten des Apostels gemäß die hl. Ölung zu geben, *ut quidquid nocivi contractum a meis sensibus, his sacris evacuetur dono s. Spiritus . . . more suo conficitur in corpore Sancti Dei salutaris unctio et in conclusione ipsius officii participatur corpore et sanguine dominico.* MGH Script. IV 752.

[7]) c. 1: *Si quis parvulum noviter baptizatum, sed infirmitate correptum, oleo s. ungere voluerit, non necesse habebit ut totum unctionis officium recitet et minime illas orationes quae de remissione peccatorum agere videntur . . .* c. 4: *Sed nos superflue de eorum unctione videmur laborare, cum iam nec maiores,*

2. Verpflichtung zum Empfang und Hindernisse des Empfanges

Eine eigentliche, durch ein allgemeines Kirchengesetz festgelegte Verpflichtung seines Empfanges hat während des ganzen Mittelalters nicht bestanden; einige Dekrete, wie die sog. Synodalstatuten des Erzbischofs Sonnatius von Reims (614 bis 626), die aber wol einer späteren Zeit angehören[1]) und die sog. Canones Edgari (10. Jahrh.)[2]), haben ihn ausdrücklich in das Belieben der Kranken gestellt. Auch aus Heiligenbiographien und aus einigen anderen Quellen ersehen wir, daß er von ihrem Wunsche abhing[3]). Ein Dekret des Papstes Felix IV (526—530), das man später anführte und das eine Verpflichtung enthielt[4]), ist eine Fälschung. Auch ein Gewohnheitsgesetz wie für den Empfang der Sterbekommunion hat es nie gegeben; man hat diese immer für wertvoller und wichtiger gehalten, weshalb die Statuten der schwedischen Diözese Skara im Jahre 1315 anordnen konnten, daß der Priester im Kollisionsfalle zuerst für ihre Spendung sorgen mußte[5]).

---

praeter admodum paucos, de hoc videantur curare. Nec nos utique ideo tam diligenter ista digessimus, quasi iam in generalem usum ecclesiae redacta vel redigenda esse putaremus, sed potius ideo, ut amicis nostris satisfaceremus, qui, etsi ipsi tale facere non soleant, libentissime tamen sciunt, quid in talibus sit faciendum, si forte aliquando cuiuslibet fidelis indefessa postulatio hoc ab eis exigat, ut parvulum eius infirmum oleo s. perungant. Nec utique desperandum, quin et unctio maiorum, quae itidem usque ad nostra tempora penitus videbatur abolita. PL 148,1274.

[1]) c. 15: *Extrema unctio deferatur laboranti et petenti eumque pastor in propria saepe invisat et pie visitet, eum ad futuram gloriam animando et debite praeparando.* Mansi, Concilia X 599; PL 80,445.

[2]) c. 65: *Docemus etiam, ut quilibet sacerdos confessionem et poenitentiam doceat eum qui ipsi confitetur, et ad emendationem quoque adiuvet, et aegroto s. eucharistiam praebeat, cum ei opus est, et ungat illum quoque, si hoc desideret.* PL 138,504.

[3]) In seiner Chronik (VII c. 24) erzählt der Bischof Dietmar von Merseburg († 1018) den Tod der Gräfin Luitgaria und sagt dabei: *Cum a me interrogaretur, si s. voluisset ungi oleo, respondit: „Libenter, quia post hoc Christi voluntas cito perficitur in me." Vestimentis tunc parata novis me vocavit . . .* Scriptores rerum German. in usum schol. ex MGH recusi (1889) 183. Vgl. auch oben S. 520 A. 4.

[4]) So schrieb der Augustiner Amalricus um die Mitte des 14. Jahrhunderts in seinem Chronicon pontif. von diesem Papste: *Ordinavit, quod quilibet Christianus in mortis articulo exis'ens cum oleo sancto iuxta formam ecclesiae super hoc traditam inungatur et pro salute ipsius apud Deum tunc preces fundantur speciales.* L. A. Muratori, Rerum Italicarum scriptores (Mediolani 1723 sq.) III 2, 49.

[5]) *Item si unus petit baptismum et alius corpus Christi, prius est baptizandi. Si autem unus petit corpus Christi et alter ungi, prius dabitur corpus*

Auch die Praxis der Kirche, welche die Letzte Ölung während eines Inderdikts verbot, beweist, daß man sie nicht für notwendig hielt. Gelegentlich hat auch eine Synode, wie 1261 in Mainz[1]), untersagt, sie den Wucherern zu spenden, auch wenn sie sich auf dem Todesbette noch bekehrt und Wiedergutmachung des Schadens versprochen hatten.

Nur ausnahmsweise haben sie einzelne Provinzialstatuten vorgeschrieben und wie die Synode von Albi (1280)[2]) denjenigen für keinen wahren Christenmenschen erklärt, der sie nicht empfing.

Natürlich ist der dringende Rat, sie zu empfangen, dem Volke gegeben worden und Prediger und Theologen, Konzilien und Bischöfe haben unermüdlich auf ihre Kraft und Wichtigkeit hingewiesen. „Die Kranken", ordnete 858 der Erzbischof Herard von Tours an, „sollen ohne Verzug versöhnt werden und noch lebend das Viatikum empfangen und auch der Segnung des geweihten Öles nicht entbehren"[3]), und eine normannische Synode des 9. oder 10. Jahrhunderts sagte: „Alle Schwerkranken sollen den Priester rufen und ihre Beichte erneuern, um so die Versöhnung zu erlangen; sie sollen mit dem Öle gesalbt werden und vor dem Ende von dem Priester die Kommunion empfangen"[4]). Ein am Ende des 9. oder während des 10. Jahrhunderts geschriebener anonymer Traktat *De visitatione infirmorum* forderte sie auf, der Mahnung des Apostels Jakobus, die ja von dem Herrn selbst stamme, eingedenk zu sein; „denn die Salbung mit dem geweihten Öle ist ein Sinnbild der Salbung des Heiligen Geistes"[5]). Ähnliche Zeugnisse ließen sich auch aus dem

---

Christi quam uncio. C. J. Schlyter, Codex iuris Sueo-Gothorum antiqui (Lund 1827/59) I 330.

[1]) c. 44: *Admittantur ad poenitentiae et eucharistiae sacramenta, sed in poenam tam diuturni contemptus negetur eis extrema unctio et ecclesiastica sepultura.* Mansi, Concilia XXIII 1099.

[2]) *Quod moneamus et inducamus parochianos nostros ad recipiendam Extremam unctionem; et si aliquis sit qui non recipiat eam, non habebitur verus christianus. Et capellanus puniatur si fuerit negligens.* A. de Lagger, Statuts synodaux inédits du diocèse d'Albi au XIIIe s: Revue hist. de droit franç. et étranger 6 (1927) 459.

[3]) c. 21: *Ut in infirmitate positi absque dilatatione reconcilientur et viaticum viventes accipiant et benedictione sacrati olei non careant.* PL 121,765.

[4]) c. 13: *Ut omnes infirmi, qui in lecto aegritudinis fuerint, presbyteros ad se convocent et suas renovent confessiones, ut conciliari possint, et ungantur oleo et ab ipsis presbyteris ante exitum communionem percipiant.* Guil. Bessin, Concilia Rotomagensia provincialia (Rotomagi 1717) I 37; auch Mansi XVIII 433.

[5]) II c. 4: *Non praetereundum est illud apostoli Jacobi praeceptum* (zitiert Jak 5,14 f.). *Ergo sic rogo de te et pro te fieri, sicut dixit apostolus Jacobus, imo per apostolum suum Dominus. Ipsa videlicet olei sacrati delibutio intelli-*

späteren Mittelalter sehr viele anführen. Auch manche Bruderschaften nahmen im Anschluß an die Regeln der Dritten Orden des hl. Franz und Dominikus die Verpflichtung an, den Mitgliedern rechtzeitig die Sterbesakramente zu verschaffen[1]), wenn auch in den meisten ausdrücklich nur von dem Viatikum die Rede ist.

Viel mehr als durch Ermahnungen an die Gläubigen hat man die Spendung durch Verordnungen zu erreichen gesucht, die man an die Geistlichen richtete. Etwa seit der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts sind von vielen Synoden und Bischöfen Dekrete erlassen worden, durch welche die Pfarrer an die ernste Pflicht erinnert wurden, ja keinen Sterbenden ohne diese letzte Hilfe aus dem Leben scheiden zu lassen. Mehrere Kapitularien Karls des Großen schärften dies dringend ein[2]), und das unter dem Vorsitz des hl. Raban Maurus im Jahre 847 abgehaltene Mainzer Provinzialkonzil berief sich dabei auf die Autorität der Kanones[3]).

„Die Priester sollen die Kranken", wie der Bischof Riculf von Orleans i. J. 889 bestimmte, „nach der Beichte und der Versöhnung mit dem hl. Öle salben und ihnen dann die Kommunion reichen"[4]). Um die Wende des 10./11. Jahrhunderts richtete der Benediktiner Aelfric einen in altenglischer Sprache geschriebenen Brief an den Bischof Wulfsige von Sherborne, in dem es heißt: „Der Priester soll geheiligtes Öl haben, für die Kinder besonders und wiederum für die Kranken, und sie immer auf ihrem Lager salben. Einige Kranke zögern ihre Zustimmung zu geben, daß man sie in ihrer Krankheit salbe (zitiert Jak 5,13—16). Der Kranke soll mit inbrünstigem Weinen dem Priester bekennen, wenn er irgendwie ungebüßte Schuld hat, bevor er ihn salbe, wie der Apostel hier zuvor gelehrt hat, und ihn darf niemand salben, es sei denn, daß er darum bitte und seine Beichte ablege. Wenn er vorher sündig und nachlässig war,

---

gitur Spiritus sancti typicalis unctio. Illud etiam vivificum Dominici corporis supplementum suscipere, fili mi, non renuas, quin potius illud avidissime quaeras, fideliter comedas. PL 40,1154.

[1]) Der Bischof von Havelberg gab 1391 dem Kaland in Neuruppin u. a. folgende Regel: *Itidem quod cum fratrem aut sororem dicte societatis contigerit infirmari, Camerarii eiusdem societatis mox huiusmodi infirmum debent visitare, ut . . . quantocius salutis suae sc. viatici et extremae unccionis percipiat legitima sacramenta.* Ad. Fr. Riedel, Codex diplomat. Brandenburgensis I 25 (1863) 49.

[2]) Oben S. 518.

[3]) c. 26: *Et ideo secundum canonicam auctoritatem, ne illis ianua pietatis clausa videatur, orationibus et consolationibus ecclesiasticis sacra cum unctione Dei animati secundum statuta ss. Patrum communione viatici reficiantur.* MGH Capit. II 182.

[4]) c. 10: *Item oportet, ut presbyteri infirmos suos post confessionem et reconciliationem oleo sancto perungant et tunc eos communicent. Quod si ante adventum eorum infirmus obmutuerit et certi testes sint quod ipse infirmus tale signum ostenderit, quia poenitentiam petiit, quam mora sacerdotis ab eo exclusit, viatici ei subsidium praebeant.* PL 131,18.

lege er die Beichte ab und gebe Almosen vor seinem Ende, und er wird nicht zur Hölle verdammt werden, sondern er kommt zu Gottes Gnade"[1]).

Die Bischöfe ließen sich auch Rechenschaft geben, ob ihre Priester dieser Seelsorgepflicht nachgekommen waren. Die Dekane, die der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) mit der Visitation seines Bistums beauftragte, mußten ihm melden, „ob der Pfarrer selbst die Kranken besucht und die heilige Ölung gibt und ob er ihnen selbst und nicht durch einen andern die Kommunion austeilt ... und ob er sie nicht irgend einem Laien übergibt, damit er sie in das Haus des Kranken trägt"[2]). Auch nach dem Abt von Prüm, der um 906 kirchliche Strafgesetze und Pastoralanweisungen zusammengestellt hat, soll der Bischof auf dem Send diese Frage stellen und untersuchen[3]).

Während des ganzen Mittelalters sind ähnliche Mahnungen von vielen Bischöfen und Synoden gegeben worden, so 1227 in Trier[4]), 1236 in Lincoln[5]) und 1335 in Salamanca[6]); auch zahlreiche Hospi-

---

[1]) Bernh. Fehr, Die Hirtenbriefe Aelfrics in altengl. und latein. Fassung: Bibliothek der angelsächs. Prosa 9 (1914) 20.

[2]) Capit. synod. II c. 10: *Si ipse presbyter visitet infirmos et inungat oleo s. et communicet per se et non per quemlibet, et ille ipse communicet populum nec tradat communionem cuiquam laico ad deferendum in domum suam causa cuiuslibet infirmi.* PL 125,779.

[3]) *Si visitet infirmos, si eos reconciliet, si eos unguat oleo s. iuxta apostolum, si eos propria manu communicet et non per quemlibet laicum, aut si tradat communionem laico aut feminae ad deferendum infirmo, quod nefas est?* Libri duo de synodal. causis et disciplinis eccles., rec. F. G. A. Wasserschleben (1840) I n. 19.

[4]) c. 2: *Item ad sacramentum extremae unctionis moneant sacerdotes populum sibi subditum, quia est medicina corporis et animae et pluries potest iterari, quando contingit pluries lethaliter, i. e. mortaliter egrotare ... ipsa verba extremae unctionis proprio ore proferant, nihil inde exigentes ab infirmis.* Joh. Jac. Blattau, Statuta synod. ... archidioec. Trevir. (August. Trevir. 1844) I 15; auch Mansi XXIII 27 und Hartzheim, Concilia Germaniae III 526.

[5]) Der Bischof Robert Grosseteste bestimmte in seinen Statuten: *Sacerdotes autem promptissimi sint ... non solum diebus, sed et noctibus, ut aegrotantes, cum requiruntur, visitent, ne eorum negligentia ... moriatur infirmus sine confessione aut Dominici corporis communione aut unctione extrema.* Rerum Brittan. medii aevi scriptores 25 (1861) 156.

[6]) c. 16: *Mandamus, ut quicumque parochianus alias fuerit infirmatus, mox a proprio visitetur rectore et invitetur ab eo ad confessionem et poenitentiam et ad perceptionem corporis Christi et recipiendam ultimam unctionem et ad confectionem testamenti, si viderit expedire.* Juan Tejada y Ramiro, Colección de canones y de todos los concilios de la iglesia Española (Madrid 1849/55) III 577; auch Mansi XXV 1057.

talstatuten wiesen nachdrücklich auf diese Seelsorgepflicht der Kapläne hin[1]).

Im Frühmittelalter wurden die Priester auch häufig ermahnt, auf allen ihren Reisen die Eucharistie mitzunehmen, um sie Schwerkranken spenden zu können; viele Bußbücher, besonders der reiselustigen keltischen Mönche enthielten einen Kanon, der für den Verlust des eucharistischen Gefäßes eine Strafe festsetzte. Bestimmungen über die Mitnahme des Krankenöles finden sich in ihnen nie; dagegen enthalten die sog. Statuten des hl. Bonifaz, die wohl am Anfang des 9. Jahrhunderts zusammengestellt worden sind, eine solche Bestimmung. „Die Priester sollen nie ohne den heiligen Chrisam und das geweihte Öl und die heilbringende Eucharistie auf Reisen gehen; wo sie zufällig verlangt werden, sollen sie für ihre Pflicht bereit sein"[2]).

Auch für die Bereithaltung des Krankenöls in den Kirchen sind seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts viele Dekrete und Mahnungen gegeben worden[3]), aber noch im Hochmittelalter ist es nicht in allen Pfarrkirchen, geschweige denn in den anderen Seelsorgskirchen vorrätig gewesen, weshalb viele Kranken ohne diese Stärkung starben. Das stellte z. B. 1255 der Bischof von Valencia fest[4]), und noch im Jahre 1310 mußte eine Straßburger Synode anordnen, es in allen Kapellen der Stadt und Diözese, deren Priester das Volk betreuten

---

[1]) Die um 1265 abgefaßten Statuten des Spitals in Pontoise bei Noyon bestimmten: *Griefve coulpe est, se par la négligence des chapelains ou des soeurs, les quelles sont députées à la garde des malades, aucun des malades sans son Sauveur, ou sans la dernière onction meurt.* Léon Le Grand, Statuts d'hôtels Dieu et des léproseries, recueil de textes du XIIe au XIVe s.; Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'hist. 32 (1901) 136.

[2]) c. 4: *Ut presbyteri sine s. chrismate et oleo benedicto et salubri eucharistia alicubi non proficiscantur. Sed ubicumque vel fortuito requisiti fuerint, ad officium suum statim inveniantur parati in reddendo debito.* Mansi XII 385. Wiederholt um die Mitte des 9. Jahrhunderts von Benedictus Levita II c. 178; PL 97,769. — Bonifaz selbst kommt in seinen Schriften nie auf die sakramentale Ölung zu sprechen.

[3]) Bischof Herard von Tours sagte 858 in seinen Statuten c. 56: *Ut presbyteri chrisma, oleum et eucharistiam semper habeant, ut parati inveniantur.* PL 121,768.

[4]) *Quia extrema unctio quae datur extremis laborantibus nihil in ecclesiis servabatur, dicimus quod de cetero omnibus in aegritudine constitutis tradatur a sacerdotibus . . . et nihil inde penitus exigatur sive a paupere sive a divite, sed si quid gratis datum fuerit, accipiatur. Illud tamen notandum est, quod istud sacramentum tantum praestatur adultis, et sicut poenitentia iteratur, ita et istud sacramentum. Nec obligat aliquem, quoniam si convaluerit post unctionem, non debeat accedere ad uxorem.* Mansi XXIII 889.

und das Recht der Kommunionausteilung hatten, aufzuheben und zu spenden[1]).

Trotz all dieser Statuten und bischöflichen Mahnungen wurde während des ganzen Mittelalters nicht wenig über die Nachlässigkeit und Trägheit der Geistlichen geklagt und oft mußte mit strengen Strafen gegen sie vorgegangen werden. „Jeder Priester", sagte der Bischof Ghärbald von Lüttich (802—810), „soll alle mögliche Sorgfalt anwenden, daß kein Todkranker, den er besuchen kann, ohne das Viatikum aus dem Leben scheidet; wenn er darin nachlässig war, soll er seines Amtes entsetzt werden"[2]). Ähnliche Dekrete erließen u. a. eine spanische Synode in Pennafiel (1302)[3]) und die Diözesanstatuten von Rodez (1289)[4]), und die Synode von Skara bestimmte um 1325, daß „derjenige Priester, der zur Spendung einer Taufe oder Letzten Ölung gerufen, nicht gekommen war, sowohl dem Bischof als auch dem Kläger 3 Mark zahlen müßte"[5]).

Sehr häufig wurde im Mittelalter auch der andere Vorwurf erhoben, daß sich die Leutpriester die Spendung der Sterbesakramente bezahlen ließen und dadurch viele vom Empfang abhielten[6]).

Natürlich galt dieser direkte Verkauf immer als simonistisch und war streng verboten, und an und für sich sollten die Priester auch nicht indirekt versuchen, etwas für die Spendung zu bekommen. „Keiner von euch", predigte die weit verbreitete sog. Homilia Leonis, „darf für die Taufe, die Versöhnung der Kranken und die Begräbnisse Geld oder Gaben fordern"[7]). Der Bischof Ghärbald von Lüttich († 810) hatte die Priester, die für die Taufe und Kommunion viel oder wenig Geld forderten, mit Absetzung bedroht[8]), und die große Reichssynode von Tribur hatte 895 diese *„simoniaca*

---

[1]) c. 8: *Statuimus . . ., ut in singulis cappellis nostre civitatis et dyocesis, quarum sacerdotes populum regunt et per exhibicionem eucharistie communicare subditis consueverunt, habeatur de cetero oleum infirmorum, ne propter eius ibidem carenciam aliquibus umquam deficiat huiusmodi sacramentum.* Max Sdralek, Die Straßburger Diöcesansynoden (Straßburger theol. Studien II 1; 1894) 99.

[2]) c. 11; MGH Capit. I 243.

[3]) J. Tejada y Ramiro, a. a. O. III 436; Mansi XXV 102.

[4]) Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Paris. 1717) IV 681.

[5]) A. a. O. (S. 521 A. 5) 329.

[6]) Vgl. Jos. Kern, a. a. O. (S. 516 A. 4) 282.

[7]) Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 6 (1881) 193; auch PL 96,1376.

[8]) c. 5: *Ut nullus presbyter pro baptizandi causa et communionem tribuendi aliquod pretium exactare faciat nec in minimo nec in maximo . . . Quod si fecerit et ad nostram notitiam pervenerit, sciat se post haec a gradu sui ordinis periclitari.* MGH Capit. I 243.

haeresis" scharf verurteilt[1]); andere Synoden, wie 1036 in Tribur[2]), 1049 in Reims[3]), 1119 in Toulouse[4]), 1163 in Tours[5]) und 1179 im Lateran[6]) folgten ihr nach.

Aber diese klare und eindeutige Verwerfung aller Stolgebühren konnte sich nicht durchsetzen. Einerseits mißachteten sie viele Priester und spendeten die Sakramente nur gegen Bezahlung. Was ein Lütticher Geschichtsschreiber zum Jahre 1145 wohl nicht ohne Übertreibung sagt: „Keinem wurden die Sakramente umsonst gegeben"[7]), und was die Lateransynode von 1179 behauptete, daß sie mancherorts keiner bekommt, wenn er nicht die Hand des Spenders füllt, galt noch mehr für das 11. Jahrhundert; die vielen Klagen und Reformversuche eifriger Männer und Synoden legen dafür Zeugnis ab. Andererseits gaben natürlich die Leute bei der Spendung, besonders wenn die Priester in Not waren, gerne eine milde Gabe; schon der hl. Bischof Chrodegang von Metz († 766) hatte seinen Kanonikern erlaubt sie anzunehmen[8]), und die Provinzialsynode von

---

[1]) c. 1: *Dictum est solere in quibusdam locis pro perceptione chrismatis nummos dari, solere quoque pro baptismo et communione. Hoc Simoniacae haeresis semen detestata s. synodus et anathematizavit, et ut de cetero nec pro ordinatione nec pro chrismate vel baptismo nec pro sepultura vel communione quicquam exigatur, sed gratis dona Christi gratuita dispensentur.* MGH Capit. II 206. Wiederholt von Regino von Prüm I c. 129, Burchard von Worms IV c. 101, Ivo von Chartres, Decr. I c. 295, Gratian I q. 1 c. 105.

[2]) MGH Constitut. I 89.

[3]) Mansi XIX 742. [4]) Mansi XXI 227.

[5]) c. 10: *Dictum est in quibusdam locis pro perceptione chrismatis dari solere nummos. Similiter pro baptismate et communione.* Das wird streng verboten. Ebd. 1178.

[6]) c. 7: *Horribile nimis est, quod in quibusdam ecclesiis locum venalitas perhibetur habere, ita ut pro episcopis vel abbatibus seu quibuscunque personis ecclesiasticis ponendis in sedem, sive introducendis presbyteris in ecclesiam necnon et pro sepulturis mortuorum et benedictionibus nubentium seu aliis sacramentis aliquid requiratur et non possit ille, qui indiget, ista percipere, nisi manum implere curaverit largitoris. Putant autem plures, ex hoc sibi licere, quia legem mortis de longa invaluisse consuetudine arbitrantur . . . Ne igitur haec de cetero fiant vel pro . . . sepeliendis mortuis seu benedicendis nubentibus seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus.* Mansi XXII 221. Dieser Kanon ist auch in die Dekretaliensammlung Gregors IX aufgenommen worden (V 3 c. 9).

[7]) Gesta ep. Leodiens.; MGH Script. XXV 101. Auch der Biograph der sel. Odilia von Lüttich († 1220) sagt über die Zustände in diesem Bistum: *Taceo de ecclesiasticis sacramentis, quae nulli impendebantur nisi prius numerata vel promissa pecunia.* Analecta Bollandiana 13 (1894) 206.

[8]) Regula canon. c. 32: *De eleemosynis accipiendis ita constituimus, ut si aliquis uni sacerdoti pro missa sua vel pro confessione aut infirmitate seu pro*

Bourges verbot im Jahre 1031 etwas zu empfangen, „außer was die Gläubigen freiwillig geben oder opfern wollten[1]). Dadurch bildeten sich im Laufe der Zeit *„laudabiles consuetudines"* heraus, nach denen die Geistlichen tatsächlich für die Spendung der Sakramente Reichnisse bekamen, die sie aber von den Gläubigen zunächst nicht fordern oder erzwingen durften. Konzilien des 12. Jahrhunderts betonten die Freiwilligkeit dieser Gaben nachdrücklich, und noch ein Anonymus des ausgehenden 13. Jahrhunderts prägte dafür den Satz: *In nullo sacramento permittitur pecuniam postulare, sed dari*[2]).

Aber diese Freiwilligkeit war nur Theorie; in der Praxis waren diese Almosen mindestens schon im 12. Jahrhundert zu fixen Abgaben geworden, auf welche die Priester rechnen konnten und die unter dem Patronatsherr und dem Leutpriester verteilt wurden[3]) und mancherorts einen Teil seines Einkommens bildeten[4]).

Zu dieser Entwicklung hatten verschiedene Gründe geführt. Das Eigenkirchenrecht, nach dem die Patrone den Besitz ihrer Kirchen möglichst auszunützen suchten, drängte ebenso wie die schlechte wirtschaftliche Lage und die Geldsucht vieler Geistlichen dahin, diese freiwilligen Gaben allmählich zu Rechtsforderungen zu gestalten, und das große Laterankonzil von 1215 hat dem in gewissem Maße zugestimmt. Nach dem Kanon 66 durften diese Gebührnisse nicht vor der Spendung der Sakramente gefordert oder erpreßt werden, doch sprach er den Geistlichen auf die durch langjährige Gewohnheit festgelegten Gaben ein Forderungsrecht zu, das sie eventuell mit kirchlichen Strafen geltend machen konnten[5]). Diese Stolge-

---

quolibet charo suo aut vivente aut mortuo aliquid in eleemosyna dare voluerit, hoc sacerdos a tribuente accipiat et exinde quod voluerit faciat. PL 89,1116.

[1]) Mansi XIX 505.

[2]) De offic. sacerdot., unter den Opuscula des hl. Thomas gedruckt.

[3]) Zwischen der Abtei Baigne und dem Leutpriester wurde um 1146 folgender Teilungsvertrag abgeschlossen: *Ea etiam que post partum ad ecclesiam mulieres offerunt et que baptizatis pueris vel in confessionibus offeruntur, per duas partes, ut dictum est, et terciam partem parciantur . . . Oblatio infirmorum dum visitantur, qui vulgo Percursus dicitur, capellani sit propria.* Cartulaire de l'abbaye St. Etienne de Baigne (en Santonge), publ. par P. F. E. Cholet (Niort 1868) 220.

[4]) Die vor Braunschweig angesiedelten Flandrer bestimmten 1196, daß ihr Pfarrer erhalten sollte *eam gratiam que ex infirmorum visitatione, unctione et oblationibus provenerit.* Urkundenbuch der Stadt Braunschweig (1862 f.) II n. 27.

[5]) *Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exsequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent et, si forte eorum cupiditati non fuerit satisfactum, impedimenta fictitia fraudulenter opponunt. Econtra vero quidam laici lau-

bühren galten theoretisch nicht als Bezahlung der Sakramente, sondern als Beitrag für den Unterhalt der Pfarrgeistlichen, von dem sie aber die Spendung der Sakramente nicht abhängig machen durften.

Das blieb auch in der Folgezeit die gemeinrechtlich festgelegte Regelung, die auf vielen Konzilien wiederholt und nicht selten zugunsten des nachträglichen Forderungsrechtes verschärft wurde. Man behielt zwar den althergebrachten Grundsatz: *Sacramenta gratis conferantur* dem Wortlaute nach bei, schob ihm aber den neuen Sinn unter. So sagte 1239 die Synode von Tours: „Wir erneuern die Bestimmung, daß die kirchlichen Sakramente umsonst gespendet werden müssen und daß vorher nichts dafür erbeten oder verlangt werden darf. Nach der Spendung aber darf gefordert werden, was frommem Herkommen entspricht, und die Gläubigen sollen dazu von den Prälaten durch Verhängung kirchlicher Zensuren gezwungen werden *(subditos ad hoc per prelatos censura ecclesiastica compellendo")*[1]). Auch der Kardinallegat Hugo von St. Cher in Köln (1252)[2]), die Synoden von Albi (1230)[3]) Köln (um 1279)[4]), Autun (13. Jahrh.)[5]), Lüttich (1287)[6]), Sitten (um 1300)[7]), Münster (1313)[8]) und Salzburg (1420)[9]) erließen ähnliche Verordnungen.

Besonders mißlich und gefährlich war an ihnen, daß man unter den Sakramenten und geistlichen Amtshandlungen keinen Unterschied machte und für die Absolution und die Sterbesakra-

---

dabilem consuetudinem erga s. ecclesiam, pia devotione fidelium introductam, ex fermento haereticae pravitatis nituntur infringere sub praetextu canonicae pietatis. Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta, sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui malitiose nitantur laudabilem consuetudinem immutare. Mansi XXII 1054. Dieser Kanon ist auch in die Gesetzessammlung Gregors IX übernommen worden. V 3 c. 42.

[1]) c. 4 Mansi XXIII 499.

[2]) Quellen zur Gesch. der Stadt Köln, hrsg. von L. Ennen und G. Eckertz (1860/79) II 331.

[3]) *Prohibemus, ne pro aliquo sacramento ecclesiastico exhibendo aliquid a populo ante collationem exigatur et postquam fuerit collatum populus per episcopum ad observandam consuetudinem, si quid de consuetudine dari solet.* A. de Lagger, a. a. O. (S. 522 A. 2) 441.

[4]) Mansi XXIV 349; Hartzheim III 661.

[5]) Edm. Martène a. a. O. (S. 526 A. 4) IV 472.

[6]) Ebd. 846.

[7]) J. Gremaud, Documents relatifs à l'hist. du Vallais III: Mémoires et documents publ. par la Soc. de la Suisse romande 31 (1878) 4.

[8]) Westfälisches Urkundenbuch 8 (1913) n. 789.

[9]) A. J. Binterim, Pragmat. Geschichte der deutschen National-, Prov.- und vorzügl. Diöcesanconzilien (1835/45) VII 422.

mente ebenso die herkömmliche Gabe forderte wie für die Firmung, Eheschließung, Aussegnung und das Begräbnis. Außerdem brachten jene Verordnungen die Gefahr mit sich, daß die Leutpriester denjenigen Gläubigen, von denen sie die Reichnisse erwarten konnten, die Sakramente bereitwilliger spendeten als den Armen, die nichts oder nicht soviel geben konnten. Sehr häufig forderten sie diese zum Empfang überhaupt nicht auf, was seit dem Pariser Bischof Odo von Sully (1196—1208[1]) viele Synoden rügten und, wie 1300 in Bayeux[2]), die Mahnung beifügten, allen gleichmäßig zur Verfügung zu stehen. Andere teilten sie, im klaren Gegensatz zu den Dekreten, nur gegen den vorherigen Empfang des Geldes aus und verweigerten sie denen, die nicht zahlen konnten oder wollten. Während des ganzen Mittelalters waren diese Laster der Geistlichen weithin verbreitet, und nicht wenige Diözesan- und Provinzialsynoden, wie 1268 in Clermont, 1287 in Exeter[3]) und 1292 in Aschaffenburg[4]) kämpften dagegen an, aber sie waren unausrottbar. Tatsächlich wurden die Sakramente beinahe nirgendwo umsonst gespendet; entweder mußten die Leute gegen das Recht vorher oder dem Recht entsprechend nachher die herkömmliche Summe zahlen.

Dazu kam noch, daß viele Pfarrer noch neue Abgaben einführten und damit besonders auch die Letzte Ölung belasteten. Vielfach verlangten sie von dem Kranken, daß er aus Ehrfurcht vor dem Sakrament leinene Wäsche benützen müsse und nahmen sie ihm dann mit der Begründung ab, daß sie mit dem heiligen Öle in Berührung gekommen sei und deshalb nicht mehr zu profanen Zwecken verwendet werden dürfe. „Von vertrauenswürdiger Seite haben wir gehört," sagte 1294 der Bischof von Angers, „daß dieses Sakrament, ohne das zu sterben ... gefährlich ist, aus Nachlässigkeit nicht empfangen wird oder, richtiger gesagt, wegen der Habgier und Geldsucht der Geistlichen, die neue und unerhörte Forderungen stellen und die Leintücher verlangen, auf denen der Kranke gesalbt wurde"[5]). Die Synode von Cambrai (um 1300) er-

[1]) VIII 2: *Ad sacramentum extremae unctionis moneant populum sacerdotes, non tantum divites et senes, sed pauperes et iuvenes omnes a tempore discretionis, maxime a 14 annis et supra.* Mansi XXII 680; PL 212,63.

[2]) Mansi XXIII 73.

[3]) Mansi XXIII 1202; XXIV 792.

[4]) Ebd. XXIV 1083; Hartzheim IV 8.

[5]) *Nos accepimus, referentibus fide dignis, quod dictum sacramentum, sine quo, ut dicunt Sancti, periculosum est ex hac vita migrare, ex quadam negligentia omittitur, immo ut verius loquamur, ex sacerdotum rapacitate et avaritia, qui in collatione huius sacramenti novas et insolitas exactiones inducunt aliunde, petendo linteamina quibus iacens inungitur aegrotus.* Luc. d'Achery, Spicilegium seu collectio vet. aliquot scriptorum (Parisiis 1723) I 737.

klärte deshalb ausdrücklich, daß leinene Wäsche nicht nötig sei[1]).

In manchen Gegenden beanspruchten die Geistlichen außerdem noch die Kerzen, die bei der Spendung gebrannt hatten, und verlangten deshalb, daß eine größere Anzahl verwendet würde. Ein Anonymus (Albert d. Gr.?), der um 1260 die Mißbräuche im Bistum Passau schilderte[2]) und die Synoden von Lüttich (1287)[3]), Köln (1280)[4]) und Cambrai (um 1300)[5]) rügten diese Erpressung und erklärten, daß eine Kerze genüge. In Beauvais hatte der Priester im 15. Jahrhundert neben einer Geldspende das Recht auf diese Kerzen[6]).

Auch der sel. Berthold von Regensburg († 1272) bezeugt die Übergriffe der Geistlichen. In einer Predigt mahnt er zum Empfang der Letzten Ölung, läßt sich aber den Einwand machen: „Da will der Pfarrer 3 Schillinge haben und von einem Reichen noch mehr und von jedem Kranken, je nachdem er Vermögen hat; er will durchaus niemand ölen, wenn man ihn nicht dingen kann." Der Franziskaner gibt die entschiedene Antwort: „Du sollst ihn recht bitten, daß er ungedingt öle; will er das nicht tun, so sollst du es recht aus Liebe zu Gott begehren mit guter Andacht und sollst lieber ohne Ölung sterben"[7]).

Es ist leicht zu begreifen, daß sich auch die satirischen Dichter, deren es im Hochmittelalter unter den Klerikern und Laien viele gab, gerne dieses Stoffes bemächtigten und die habsüchtigen Leutpriester angriffen und geißelten[8]).

[1]) Hartzheim IV 75.

[2]) *Sacramento unccionis derogant, qui hoc sine precio nulli dant; qui dicunt quod sine pluribus sacerdotibus non possit dari et sine 12 luminibus.* Wilh. Preger, Abhandl. hist. Cl. bayr. Akad. d. Wiss. 13 (1877) 244.

[3]) Mansi XXIV 901.

[4]) c. 6: *Moneant presbyteri populum, ut infirmi 14 annos et supra habentes, cum opus fuerit, inungantur. Nec propter paupertatem seu defectum candelarum vel indumentorum lineorum, quae in hoc sacramento solent causa reverentiae exhiberi, a sacerdote vel quovis alio inunctio dimittatur. Sufficit enim una candela, et quod infirmi inuncta membra singulariter et diligenter extergantur cum stuppa.* Mansi XXIV 349.

[5]) Hartzheim IV 75.

[6]) Der Pfarrer darf fordern *les droictures et carites accoustumées, et si prent pour chacune onction XII d. et les cièrges, et son clerc I d.* Leblond, L'église et la paroisse S. Étienne de Beauvais au XVe s. d'après les comptes des marguilliers et des chanoines: Bulletin philologique et historique (1913) 171; vgl. auch 252.

[7]) Franz Pfeiffer, Berthold von Regensburg I (1862) 303. Die Übersetzung ist von Franz Goebel, Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg (1873[3]) 333.

[8]) Ein französischer Geistlicher, namens Peter, der wahrscheinlich dem Minoritenorden angehörte und am Ende des 13. Jahrhunderts eine Satire schrieb, die in einer Handschrift des Pariser Nationalmuseums erhalten ist, richtete u. a. gegen die Dorfpfarrer folgende Verse:

Nicht überall ließen sich die Laien diese Gebühren ohne weiteres gefallen; wenigstens die Sterbesakramente wollten sie unbelastet erhalten und auch nach der Spendung nichts dafür geben. In den Statuten der Stadt Lüttich[1]), die sich die Bürger 1208 vom Bischof Albert von Cuick errangen und die vom König Philipp bestätigt wurden, heißt es: „Von keinem Bürger darf für die Kommunion und Ölung etwas verlangt werden; gibt man aber freiwillig etwas, so darf es mit Gottes Segen dankbar angenommen werden"[2]). Aber das waren Ausnahmen, die immer seltener wurden. So gut wie überall bestanden *laudabiles consuetudines*, auf die den Pfarrern ein Forderungsrecht zukam. Deshalb schien es den Gläubigen und auch den Bischöfen das kleinere Übel, diese herkömmlichen Gebühren genau zu bestimmen oder auch einfach einen bestimmten Betrag festzusetzen. Gelegentlich wurde dabei betont, daß er nicht eine Bezahlung des Sakramentes sei, sondern für die Arbeitsleistung und den Unterhalt des Priesters gegeben werde und erst nach der Spendung erhoben werden dürfe. Besonders in späterer Zeit wurden diese Reichnisse aber von manchen deutschen und österreichischen Gemeinden bei der Festsetzung des Einkommens schon berücksichtigt und als ein Teil desselben angesehen.

Bestimmungen über die Höhe sind aus dem Mittelalter unzählige erhalten; nur einige wenige seien herausgegriffen. „Für das hl. Öl müssen 3 obuli gegeben werden und nichts darüber . . ., für die Eucharistie darf nichts verlangt werden", bestimmte 1269 ein Aachener Sendgericht[3]). In einer Urkunde über die Rechte und Pflichten des Pfarrers von Budissin (Diöz. Meißen) wurde 1293 festgelegt, daß er für die Wenden einen ihre Sprache sprechenden Priester anstellen müßte, dessen Anteil an den Stolgebühren folgendermaßen bestimmt wurde: „Wenn er bei der Spendung des Viatikums ein oder zwei Denare bekommt und nicht mehr, darf er sie behalten, für die Letzte Ölung soll er nur zwei Denare behalten dürfen, den Rest muß er dem Leutpriester geben"[4]). Auf der Rückseite des Testaments eines Rostocker Bürgers von 1368 steht: „Das sind die Ausgaben für die Exequien, erstens 6 Denare für den Empfang des Leibes

---

De defunctis omnes vestes petunt et pellicias,
Et legatum et fossatum, braccas et camisias,
Nonum, denum et tricenum repetunt denarium.

Veröffentlicht von Ch. V. Langlois, Revue historique 50 (1892) 295.

[1]) Aus den oben S. 527 angeführten Texten geht hervor, daß in diesem Bistum die Simonie besonders im Schwang war.

[2]) Leop. Aug. Warnkönig, Beiträge zur Gesch. und Quellenkunde des Lütticher Gewohnheitsrechts (1838) 55.

[3]) Hugo Lörsch, Aachener Rechtsdenkmäler aus dem 13., 14. und 15. Jahrhundert (1871) 34. In einer Abschrift aus dem 15. Jahrhundert sind höhere Gebühren angegeben: *de oleo s. 6 obuli dandi sunt et non ultra.* Ebd. 25.

[4]) Codex diplomat. Lusatiae super. 1 (1851) 321.

Christi . . .“[1]). Die um 1370 abgefaßten Gewohnheiten des Schweriner Domkapitels stellten fest, daß der Pfarrer für die Sterbekommunion 2 und für die Letzte Ölung 12 Denare zu bekommen habe[2]). In der zwischen den „kilchgenossen gegen deren priester“ vereinbarten Kirchenordnung von Seelisberg (Kt. Uri), die aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt, heißt es: „Zum fierden so sol man einem priester gäben, so är das Heilig sacrament treyt In der kirchheri vom gang 4 Haller und wann är mit dem Heilgen öll gat vom gang 9 Haller“[3])

Wie die Gebühren im Laufe der Zeit teils wegen der geringeren Kaufkraft des Geldes, teils wegen der größeren Ansprüche der Geistlichen immer höher wurden, zeigt ein Beispiel aus Aachen[4]). Ein anderes ist aus Luzern erhalten, wo in der Vereinbarung über die Rechte des Leutpriesters an der Hofkirche (1234) noch nichts verlangt wurde[5]); dagegen war in der Abmachung von 1400, für die jene erste als Grundlage diente, schon von einer Gewohnheit die Rede, nach der etwas gegeben werden mußte[6]).

Mancherorts wurden auch Stiftungen gemacht, deren Ertrag die Leutpriester bekamen und dann dafür allen ihren Pfarrangehörigen die Sakramente unentgeltlich spenden mußten[7]). Anderwärts wurden die Gebühren durch ein Grundstück abgelöst[8]) oder in das Gehalt eingerechnet, so daß er dann einige Sakramente umsonst spenden mußte. So heißt es in den Rechten des niederösterreichischen Städtchens Dürnstein, die vor 1355 aufgezeichnet wurden: „Wir haben auch di rechten von den seligen von Chunering, das wir ainem ieden pharrer nicht mehr pflichtig sein dann ainn peichtphening und ainen Zehatphening, und andere alle gots gnad sol uns ain pharrer umbsonst widerfarn lassn“[9]).

Nach der Mitte des 15. Jahrhunderts setzte wie in vielen anderen Dingen so auch in der Frage der Stolgebühren wenigstens theoretisch eine Reaktion ein. Das *Gratis accepistis, gratis date*

---

[1]) Mecklenburgisches Urkundenbuch 16 (1893) n. 1367.

[2]) Ebd. n. 10128.

[3]) Der Geschichtsfreund 1 (1843) 382. Im Dekanat Hochdorf (Kt. Luzern) waren die Gebühren folgendermaßen festgesetzt: *Debet . . . quilibet (!) persona infirmata s. eucharistia provisa seu communicata unum solidum communem et inuncta oleo s. novem angstarios dare monete thuricensis.* Ebd. 3 (1846) 208. Andere Beispiele aus der Schweiz ebd. 18 (1862) 258 und 56 (1901) 21.

[4]) Oben S. 532 A. 3.

[5]) Der Geschichtsfreund 3 (1846) 223.

[6]) Ebd. 20 (1864) 206.

[7]) Das Nonnenkloster zu Prenzlau (Diöz. Kamin) verpflichtete sich 1408 bei Annahme eines größeren Legates, durch seine Geistlichen die hl. Ölung umsonst an Arme und Reiche spenden zu lassen. A. F. Riedel, Codex diplomat. Brandenburg. I 21 (1861) 245.

[8]) Die Rechte von Kaltern (Tirol) bestimmten: „Es sol auch kainen menschen, weder arm noch reich, nicht gepunden sein, von dem hl. öle und krisem icht zu geben, wan der pharrer darumb ain wisen unterhalb der kirchen ain hat, die darzu geben ist.“ Österreichische Weistümer, gesammelt von der k. Akad. d. Wiss. (Wien 1870/1913) V 316.

[9]) Ebd. VIII 984.

wurde zum Schlagwort in manchen Reformerkreisen. Die weit verbreitete sog. Reformation des Kaisers Sigmund, die die öffentliche Meinung vor der Reformation widergab[1]), griff es auf. Die vom Kardinallegaten Campeggio 1524 veröffentlichten Beschlüsse von Regensburg kamen diesen Wünschen entgegen und bestimmten, daß man über die Gebühren für die Begräbnisse und Sakramente nicht vertraglich verhandeln und sie nicht ohne den Willen der Leute einfordern dürfe. Allerdings wurde dann doch wieder beigefügt, daß die im Herkommen begründeten Pfarrechte nicht abgeschafft sein sollten, und daß wegen der vielen Streitigkeiten zwischen Klerus und Volk die Bischöfe darüber im Einverständnis mit der weltlichen Obrigkeit Bestimmungen erlassen sollten[2]).

In der Praxis blieben trotzdem die Gebühren auch für die Sterbesakramente wohl überall noch bestehen, höchstens daß ihre Höhe mancherorts mehr in das Belieben der Gläubigen gestellt blieb[3]). Erst ganz allmählich wurden sie von jeder vertraglichen und freiwilligen Belastung frei und heute wird wohl nirgendwo mehr etwas für die Spendung des Viatikums und der Letzten Ölung gegeben, jedenfalls existiert kein Forderungsrecht der Geistlichen mehr, das die Gläubigen vor oder nachher, direkt oder indirekt zu einer Zahlung verpflichtete.

3. Welche Wirkungen schrieb man dem Sakrament zu?

Im Anschluß an die Worte des hl. Jakobus hob man in Predigten, Ritualien und Synoden die Sündenvergebung hervor, ohne aber anzugeben, ob es sich um schwere oder läßliche Schuld oder um die *reliquiae peccati* handle; erst die Hochscholastik hat

[1]) H. Werner, Die Reformation des Kaisers Sigmund: 3. Ergänzungsheft des Archivs für Kulturgesch. (1908) 4. Die Schrift ist um 1435 von einem Augsburger Geistlichen verfaßt worden. P. Joachimsen. Histor. Jahrbuch 41 (1921) 36.

[2]) c. 6: *De sepultura quoque ac administratione sacramentorum aliisque spiritualibus pacisci aut aliquid ab invito exigere nemo possit aut debeat et propter eiusmodi a parochianis neglecta cuiquam non liceat aliquid sacramentum denegare neque propter debita quempiam ab ecclesiastica sepultura prohibere. Parochialia tamen iura, quae usus recepit, et debentia altari servienti, per praedicta non abrogamus.* Hartzheim VI 200. Über das Regensburger Reformedikt vgl. W. Hauthaler, Mitteil. d. Ges. f. Salzburger Landeskunde 36 (1896) 94.

[3]) An einigen Orten war das schon vorher in etwa der Fall gewesen. In den Aufzeichnungen des Pfarrers von St. Jakob in Münster heißt es: *Quando quis communicatur in infirmitate vel inungitur, dant quantum volunt, quia nulla determinatio est. Communiter dant pastori quartam vini, custodi vero mediam, etiam aliquando pastori unum solidum et custodi 6 denarios.* Ad. Tibus, Die Jakobipfarre in Münster von 1508—1523 (1885) 5.

diese Frage eingehender erörtert. Gelegentlich ist im Frühmittelalter auch noch von einer Eingießung des Heiligen Geistes und seiner Gnaden als Frucht der Letzten Ölung die Rede[1]). Daß seine und Christi Kraft in dem Kranken wohne, wurde z. B. im 10. Jahrhundert in einem der Spendungsgebete des Sacramentarium Gregorianum erwähnt[2]), und auch der hl. Peter Damiani († 1072) sprach von „einer feierlichen Ölung, durch welche die Gesundheit wiedergegeben, die Sünde nachgelassen und die Furcht des Herrn eingegeben wird"[3]).

Viel mehr als das heutzutage geschieht, sprach man im Frühmittelalter von der körperlichen Gesundung, die man fast immer in gleicher Reihe mit der Sündenvergebung nannte und nicht für eine bloß sekundäre Wirkung des Sakraments ansah. Außer daß man in der Weihung des Öles und bei seiner Spendung darum betete, salbte man auch nach der Vorschrift mancher Ritualien neben den Sinnen noch den kranken Körperteil, *ubi dolor plus imminet*[4]). Der Bischof Dietmar von Merseburg († 1018) sagt in seiner Chronik, daß er den Bischof Bernward von Hildesheim „an den Stellen des Körpers, wo der Schmerz am größten war", mit dem heiligen Öle gesalbt habe[5]).

---

[1]) Oben S. 522 A. 5.

[2]) *Inungo te oleo s. in nomine Patris et Filii et Spiritus S., ut non lateat in te spiritus immundus neque in membris neque in medullis neque in ulla compagine membrorum, sed in te habitet virtus Christi altissimi et Spiritus S., quatenus per huius operationem mysterii et per hanc sacrati olei unctionem atque nostram deprecationem virtute s. Trinitatis medicatus sive fotus pristinam immelioratam recipere merearis sanitatem.* PL 78,235 (nach dem cod. Eligii s. X.).

[3]) Sermo 69 in dedicatione eccl.: *Duodecim sacramenta sunt in ecclesia, quae unius fidei pietas contegit, circa quorum instantiam reflectitur christianae religionis auctoritas* (darunter werden auch die Königskrönung, Kirch- und Mönchsweihe aufgezählt). . . . *Infirmantibus nobis et usque ad mortem mortali peccatorum febre languentibus Spiritus pietatis assistit et recordatus est quoniam pulvis sumus* (zitiert Jak 5,15. 16). *Solemnis unctio, liquor excellens, quo sanitas redditur, peccatum dimittitur, immittitur timor Domini. Videsne qualiter sacerdotalis manus infirmantis corpus alleviet et illecebrosam sensuum motionem ss. mitiget unctione? Unde et s. Patres hanc unctionem sacramentum esse sanxerunt.* PL 144,899. Man sieht aus dieser Predigt, daß man auch noch im 11. Jahrhundert aus dem Worte *sacramentum* allein keinen Beweis für den sakramentalen Charakter einer Handlung führen kann.

[4]) Im erwähnten Sacramentarium Gregorianum heißt es: *Et sic perunget infirmum de oleo sanctificato, cruces faciendo in collo et gutture et inter scapulas et in pectore seu in loco, ubi plus dolor imminet, amplius perungatur; et supplicando, dum ungitur infirmus, dicat unus ex sacerdotibus hanc orationem . . .* PL 78,235.

[5]) VII c. 11 *Ego autem peccator unxi eum oleo sanctificato in locis maxime dolentibus.* A. a. O. (S. 521 A. 3) 175.

Auch noch in späterer Zeit haben Theologen, wie der Pariser Professor Wilhelm von Auxerre († um 1231) die körperliche Gesundung als die eigentliche und hauptsächliche Wirkung des Sakraments angesehen[1]), und Synoden zählten sie in gleicher Linie mit der Sündenvergebung auf[2]). Eine eingehendere Ordnung und Unterordnung der verschiedenen Wirkungen machten die Scholastiker erst von der Mitte des 13. Jahrhunderts an, ohne aber zu einer einheitlichen Ansicht zu kommen[3]).

Als eine dritte Wirkung des Sakramentes galt der Schutz gegen die Nachstellungen Satans, der die Seele beim Ausscheiden aus dem Körper zu erobern und in die Hölle hinunterzureißen trachtet. Diese Furcht war einer der Gründe, warum man in früherer Zeit das Viatikum möglichst kurz vor dem Tode zu geben suchte. „Wenn die Seele nahe daran ist, aus dem Körper auszugehen", heißt es in den um 1040 aufgezeichneten Gewohnheiten von Cluny, die in dem sabinischen Kloster Farfa aufgefunden wurden, „soll der Kranke mit dem Leib und Blut des Herrn versehen werden, auch wenn er an diesem Tage schon gegessen hat; denn die Kommunion ist ihm Schutz gegen den Teufel und seine Nachstellungen"[4]).

Nach einer altchristlichen Anschauung, die auch im Offertorium der Totenmesse[5]) zum Ausdruck gekommen ist, muß die Seele nach ihrem Tode eine Wanderung durch das Luftreich antreten, bei der sie von den Dämonen verfolgt und angegriffen wird; erst wenn sie da siegreich durchgekommen ist, wird sie von den Engeln ins Paradies geleitet[6]). „Es ist sicher", schrieben im Jahre 858 die

---

[1]) *Principalis et proprius effectus huius sacramenti sanatio est corporalis .., sed dignissimus effectus est dimissio peccatorum.* Die körperliche Heilung ist zwar die *„res sacramenti"*, aber aus bestimmten Gründen gibt ihr Gott nicht immer die Auswirkung. Summa aurea in IV l. sent. (Parisiis 1500/01) 283 d.

[2]) 1287 sagte die Synode von Exeter: *Est et quintum sacramentum, sc. extrema unctio et dicitur exeuntium, quod tam ad infirmati corporis alleviationem quam peccatorum remissionem noscitur salubriter institutum.* Mansi XXIV 785.

[3]) Vgl. u. a. Jos. Kern, a. a. O. (S. 516 A. 4). 195.

[4]) Bruno Albers, Consuetudines monasticae I (1900) 192.

[5]) *Domine Jesu Christe, rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu; libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, sed signifer s. Michael repraesentet eas in lucem sanctam.* Zur Erklärung dieses Gebetes vgl. J. Stiglmayer, Das Offertorium in der Requiemsmesse und der „Seelendurchgang": Der Katholik 93 (1913) 248; Jos. Lippl, Das Offertorium in der Totenmesse: Theol.-prakt. Monatsschrift 23 (1913) 597; Fr. Diekamp, Kathol. Dogmatik III (1922) 380.

[6]) Vgl. A. J. Binterim, a. a. O. (S. 516 A. 3) 363. J. Rivière, Rôle

deutschen Bischöfe an König Ludwig, „daß zu allen Menschen, zu den guten und den sündebeladenen, bei ihrem Hinscheiden die Teufel kommen“[1]).

„Von den beiden Lagern
Strömen Geister dann zusammen,
Engelchöre — Teufelscharen.
Wohin das Verdienst sie ruft,
Kommen jene näher hin“,

sang der hl. Peter Damiani in seinem „Rhythmus auf den Todestag“[2]). Der Ordo der Kirche von Siena (1213) hat ein eigenes Kapitel darüber, „daß die bösen Geister den aus dem Körper Scheidenden auflauern“, und daß dies auch Frommen und Heiligen so ergehe, wird an verschiedenen Beispielen aufgezeigt[3]).

Auch in den Spendungsformeln des Viatikums und der Letzten Ölung sowie in den Sterbegebeten kam diese Furcht vor den Teufeln und die Hoffnung auf die Hilfe der Engel zum Ausdruck[4]). *Subvenite Sancti Dei, occurrite angeli Domini,* betete man inbrünstig bei den sterbenden Christen. „Ich salbe dein Haupt“, sagte der Priester, „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem geweihten Öle, damit du, wie ein Ritter vorbereitet, die Scharen der Luft bekämpfen und besiegen kannst. Diese Salbung gereiche dir im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zur Reinigung der Seele und des Leibes und zum Schutze gegen die Pfeile der unreinen Geister“[5]). Aus dieser Vorstellung erklären sich auch die spätmittelalterlichen Bilder und Miniaturen,

---

du démon au jugement particulier chez les Pères: Revue des sciences relig. 4 (1924) 43.

[1]) MGH Capit. II 429.

[2]) PL 145,977.

[3]) Joa. Chrysost. Trombelli, Ordo officiorum eccl. Senensis ab Oderico eiusdem eccl. canonico a 1213 compositus (Bononiae 1766) 496.

[4]) Vgl. oben S. 535 A. 2.

[5]) Dieses Gebet steht in sehr vielen Ritualien. Vgl. u. a. Bernh. Fehr, Altengl. Ritualtexte für Krankenbesuch, hl. Ölung und Begräbnis: Texte und Forsch. z. engl. Kulturgesch., Festgabe für F. Liebermann (1921) 24. E. Gattula, Historia abbatiae Cassin. per saecul. seriem distributa (Venetiis 1733) II 525. — Eine fränkische Fassung des Gelasianum (8. Jahrh.) hat das ähnliche Gebet „ad infirmum unguendum“: *Ungo te de oleo sanctificato ut more militis uncti praeparatus ad lucta possis ereas superare caterras, operare creatura olei in nomine patris et filii et spiritus s., ut non lateat spiritus inmundus nec in membris nec in medullis nec in ulla compage membrorum huius hominis, sed operetur in eum virtus Christi filii dei altissimi.* K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelas. in alamann. Überlieferung (Liturgiegeschichtl. Quellen 2 [1918]) LXVI. Andere Beispiele unten S. 547.

auf denen der Teufel die Seele, die als kleines Kind dargestellt wird, wegzufangen sucht, während sie aus dem Munde ausfährt[1]).

Auch noch während des 12. Jahrhunderts hat man die heilige Ölung als kraftvolles Schutzmittel für diesen Kampf empfohlen. Der Bamberger Domscholastikus Herbord († 1168) läßt den heiligen Bischof Otto († 1139) den Pommern folgenden Unterricht geben. „Das dritte Sakrament ist die Krankenölung. Es ist den Sterbenden deshalb nötig, weil es durch die Kraft des Heiligen Geistes die Nachlassung der Sünden gibt und weil sie dadurch für den Kampf gegen die bösen Geister, die am Lebensende den Seelen nachstellen, Waffen bekommen"[2]).

Vom 13. Jahrhundert an wurde die Reise der abgeschiedenen Seele und ihre Kämpfe gegen die Teufel der Luft in der theologischen Literatur und in den Synoden kaum mehr erwähnt, obwohl sie im Anschluß an die liturgischen Texte von manchen Predigern ausführlich geschildert wurden. Als Hilfsmittel empfahlen sie aber meistens nicht die heilige Ölung, sondern das Viatikum[3]). Die Theologen schrieben jener gelegentlich die Wirkung zu, im Kampfe gegen die Versuchungen des Teufels, die kurz vor dem Tode beson-

[1]) Vgl. Joh. Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh.s I (1855) Beilage 7; E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter (Studien z. Gesch. der Wirtschaft u. Geisteskultur 2 [1927]) 21.

[2]) Phil. Jaffé, Bibliotheca rerum German. (1865/73) V 761.

[3]) Der Dominikaner Humbertus de Romanis († 1277) sagte darüber in seinem Traktat De modo prompte cudendi sermones II c. 44: *Ubicunque viderint sanguinem Domini fugiunt quidem daemones, concurrunt autem angeli. Et ideo recipiunt hoc sacramentum in hora mortis, ut daemones tunc insidiantes fugentur et angeli sancti veniant in auxilium animae exeuntis.* Maxima bibliotheca vet. Patrum (Lugduni) XXV 537. In krasser Form drückte der hl. Vinzenz Ferrer († 1419) diesen Glauben in einer Fronleichnamspredigt aus, in der er die Gründe für den Empfang des Viatikums auseinandersetzte: *Tres magnas difficultates habet anima ascendendi et intrandi in coelum. Prima est hic, secunda in aëre, tertia in ianua coeli. Sed contra istas eucharistia est tuta ac virtuosa societas animarum. Prima ergo difficultas est hic in exitu animae a corpore, ubi veniunt daemones animam expectantes quantumcunque persona fuerit sancta . . . Et multi creduntur ascendere, qui capiuntur a daemonibus; propter hoc datur communio infirmis et datur viaticum et tunc daemones sentientes Christi praesentiam fugiunt. Secunda difficultas sive periculum est in aëre, ubi remansit magna multitudo daemonum. Sunt ibi ut atomi in radio solis, qui custodiunt passum et multi evadunt primum periculum, qui capiuntur in secundo, ut fuit revelatum b. Antonio. Sed quando persona communicavit, daemones fugiunt ex Christi praesentia, et transit. Tertia difficultas est apud sanctos ianitores coeli, quia nisi communicaverit in paschate et etiam in infirmitate, si habuit oportunitatem, quia alias excusatur, claudetur illi ianua.* S. Ferrerii opera seu sermones de tempore et sanctis (Aug. Vindelic. 1729) 360.

ders einsetzen, Kraft und Gnaden zu geben, aber häufig ist das nicht geschehen; auch in den Memorialversen, welche den für die Kleriker wissenswerten Stoff aus der Theologie enthielten und die sie auswendig lernen mußten, wurde nichts davon gesagt[1]). Dagegen hat das Konzil von Trient diese Hilfe unter den Wirkungen des Sakraments erwähnt[2]), und der Catechismus Tridentinus hat sie etwas weiter ausgeführt[3]). Danach kommen auch heute manche Theologen wenigstens mit einigen Worten auf sie zu sprechen, ohne sie aber mit derselben Eindringlichkeit zu betonen wie man das früher getan.

4. Im welchen Alter konnten die Gläubigen das Sakrament empfangen?

Im Frühmittelalter hat man es in einigen Kirchen vielleicht auch schon den kleinen Kindern gespendet. In den Texten ist jedenfalls nirgendwo die ausdrückliche Beschränkung auf die schon zum Vernunftgebrauch Gekommenen angegeben, wenn man nicht die sehr häufige Zusammenstellung mit der Buße so auffassen will. Damals hat man ja auch die Firmung und Kommunion schon den Säuglingen gleich nach der Taufe gegeben, und da man die Wirkungen der Letzten Ölung auf den Körper und gegen die Nachstellungen des Teufels viel mehr hervorhob als heute, so wäre es nicht verwunderlich, wenn man sie mancherorts auch schon den kleinen Kindern gewährt hätte. Ausdrückliche Zeugnisse dafür sind aber nicht erhalten. Der Bischof Theodulph von Orleans sagt zwar um 800 in einer Instruktion für seine Geistlichen: „Auch den Kindern ist sie notwendig, da wir ja lesen, daß einige heilige Männer sie mit dem geweihten Öle gesalbt und so wieder gesund gemacht haben", aber er meint Kinder, die schon sündigen und Buße erhalten können[4]).

Auch in der Folgezeit wurde nicht gesagt, daß die kleinen Kinder dieses Sakrament erhielten oder erhalten sollten. Eine ein-

---

[1]) Die Synode von Lüttich sagte 1287: *Istud sacramentum valet ad tria, unde versus:*

Ungor in extremis, ut sit mihi gratia maior
Et morbus levior vel poenitentia minor.

Mansi XXIV 901; Hartzheim III 694.

[2]) Sess. XIV, Doctrina de sacr. extremae unctionis c. 2.

[3]) II De extr. unct. sacr. c. 28 n. 4.

[4]) *Ipsis quoque pueris necessaria est unctio, cum legamus nonnullos virorum sanctorum oleo membra puerorum unxisse sacrato et ad sanitatem pristinam revocasse. Nam poenitentia pueris adeo videtur necessaria, ut legamus quosdam pueros pro meritis peccatorum ministris Satanae traditos et absque poenitentia interierunt.* PL 105,222.

zige Ausnahme bildet ein Traktat *De sacramentis morientium infantium*, der vielleicht von dem St. Blasier Mönch Bernold († 1100) stammt; er ist der Ansicht, daß man es ihnen spenden dürfe und solle, fügt aber bei, daß es tatsächlich nicht geschehe[1]) Sonst wurde diese Frage bis zum 13. Jahrhundert nicht behandelt; erst als man über das Beicht- und Kommunionalter eingehender redete, hat man sich auch gefragt, wann die Letzte Ölung zu spenden sei. Die Theologen kannten jene Ansicht Bernolds nur als Objektion, die sie widerlegten und dabei so gut wie einstimmig zwei Grundsätze aufstellten, erstens, daß dieses Sakrament eine *actualis devotio*, also einen Vernunftgebrauch voraussetze, und zweitens, daß es zunächst irgendwie gegen die Sünde und deren Rückstände eingesetzt sei[2]). Dadurch waren natürlich die kleinen Kinder von seinem Empfang ausgeschlossen; andererseits schien daraus zu folgen, daß man es allen denjenigen gewähren mußte, die beichtfähig waren, d. h. vom 7.—9. Lebensjahre an. Aber eine so frühe Zeit wurde nur ganz ausnahmsweise einmal genannt. So setzt eine Begräbnisordnung der Stadt Osnabrück vom Jahre 1278 voraus, daß Kinder vom 7. Lebensjahre an das Viatikum und die Letzte Ölung empfangen können[3]). Der Bischof von Cahors wollte dieses letztere Sakrament sogar schon vier- und fünfjährigen Kindern gewähren[4]). In der Praxis wird das aber nach allem, was wir wissen, nur sehr selten vorgekommen sein. Denn wie bei der Eucharistie hat man sich nicht mit dem-

---

[1]) Oben S. 520 A. 7.

[2]) Thomas sagt in seinem Sentenzenkommentar: *Hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente sicut et eucharistia. Unde sicut eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum . . . Non datur contra reliquias originalis peccati nisi secundum quod sunt per actualia peccata quodammodo confortatae. Unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quae non sunt in pueris.* Suppl. q. 32 a. 4.

[3]) *Omnes nobiles et eorum pueri legitimi, qui septimum annum impleverunt, a sacerdote, in cuius parrochia decumbunt vel morantur, communicandi, inungendi sunt et in maiori ecclesia sepeliendi . . . Si vero aliquis ex ministerialibus predictis puerum inlegitimum ex conministeriali sua genuerit, idem puer, si septimum annum implevit, propter conditionem matris apud maiorem ecclesiam sepeliendus est, sed a plebano, in cuius parrochia versatur aut decumbit, visitandus, communicandus et inungendus est.* Osnabrücker Urkundenbuch 3 (1899) 436.

[4]) *Praecipimus itaque, ut doceant populum sacerdotes, ut omnes, maxime postquam ad annos discretionis perrenerint, poenitentes et confessi et recepta poenitentia et eucharistia vel etiam ex quo aliquam discretionem habere incoeperint, puta post quatuor aut quinque annos, et totiens quotiens infirmitas supervenerit, hoc sacramentum recipiant extremae unctionis.* E. Martène, a. a. O. (S. 526 A. 4) IV 714. Diese Bestimmung weicht so stark von allen gleichzeitigen ab, daß man vielleicht einen Lesefehler des Herausgebers annehmen dürfte.

jenigen Vernunftgebrauch begnügt, mit dem man für die Beichte zufrieden war, sondern man hat noch eine *actualis devotio* und eine ehrfürchtige Haltung verlangt, für die eine größere Reife nötig war[1]). Zahllose Bischöfe und Synoden aller Länder haben über das nötige Alter Bestimmungen erlassen. Nur sehr wenige drückten sich, wie 1347 der Bischof von Utrecht[2]), allgemein aus, alle anderen haben genaue Angaben gemacht. Als erster hat vielleicht der Pariser Bischof Odo von Sully (1196—1208) die Verordnung gegeben: „Die Priester sollen das Volk ... ermahnen, das Sakrament der Letzten Ölung von der Zeit der Unterscheidung an zu empfangen, besonders wenn jemand 14 Jahre alt und darüber ist"[3]). Wie viele andere Dekrete Odos ist auch dieses von sehr vielen Synoden beinahe wörtlich übernommen worden; nur wurde der abschwächende Zusatz „besonders" *(maxime)* meistens weggelassen und einfachhin das 14. Lebensjahr, d. h. das Vollalter *(aetas adulta)*, die Geschlechtsreife als Anfangstermin für den Empfang angegeben; einige Synoden erklärten auch ausdrücklich, daß er nur von diesem Alter an gestattet sei. Solche Dekrete erließen u. a. die Synode von London (1215—1222)[4]), ein schottisches Provinzialkonzil (1225)[5]), die Synoden von Rouen (um 1235)[6]), Valencia (1255)[7]), Köln (1279)[8]), Lüttich (1287)[9]), Nicosia (1298)[10]), Autun, Meaux (13. Jahrh.[11]), Bayeux (1300)[12]), Cambrai (um 1300)[13]), Auch (Anf. 14. Jahrh.)[14]),

[1]) In verschiedenen Handschriften des Petrus Lombardus (Ende 13., Anfang 14. Jahrh.s) findet sich zu d. 23 die Randbemerkung: *Cistercienses non reinungunt nisi post annum nec eucharistiam dant nisi post 7 dies; forte hoc ideo faciunt ut inunctionis non parva sit reverentia, ea ratione parvulis non datur.* J. de Ghellinck, Les notes marginales du liber sententiarum: Revue d'hist. ecclés. 14 (1913) 533.

[2]) *Cuius aetatis esse debet, qui extrema unctione infirmorum oleo inungetur? — Respondemus, quod cum ex quo quis doli capax esse reperitur vel pubertati proximus peccare poterit, potest et inungi.* Hartzheim IV 352.

[3]) Oben S. 530.

[4]) The English Histor. Review 30 (1915) 296.

[5]) Mansi XXII 1240. [6]) Ebd. XXIII 385.

[7]) Oben S. 525 A. 4. [8]) Oben S. 529 A. 4.

[9]) *Ad sacramentum extremae unctionis saepe presbyteri moneant populum, ut indifferenter a 14 annis et supra singuli, cum necesse fuerit, inungantur nec pauperes pro egestate se excusent.* Mansi XXIV 901; Hartzheim III 694.

[10]) Mansi XXVI 352.

[11]) E. Martène, a. a. O. (S. 526 A. 4) IV 470; 896.

[12]) J. Hardouin, Conciliorum collectio regia max. (Paris. 1714/15) VII 1237. Mansi (XXV 73) hat *a XVI annis et supra;* das muß ein Druckfehler sein.

[13]) Hartzheim IV 75.

[14]) J. Duffour, Livre rouge du chapitre métropolitain de Sainte-Marie d'Auch: Archives hist. de la Gascogne 17 (1907) 89.

Krakau (1320)[1]), Béziers (1342)[2]) und Chartres (um 1355)[3]). Andere Altersbestimmungen waren im Mittelalter selten; so ließ die Synode von Clermont (1268) die Spendung mit dem 12. Jahre beginnen[4]); während von anderen das 18. Jahr genannt wurde[5]). Diese letztere Angabe findet sich z. B. in der Summula Raymundi, deren Verse wohl in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts gemacht wurden und die sehr große Verbreitung fand[6]); sie ist auch von einigen Ritualien, z. B. von Augsburg (1487)[7]) und von Konstanz (1560 und 1570)[8]) übernommen worden, und der Bischof Fredericus Nausea von Wien († 1552) erklärte es als die landläufige katholische Ansicht, daß die Ölung vorher nicht gegeben werden solle[9]). Das war aber vielleicht nur in Deutschland und Österreich der Fall; in den anderen Ländern hielt man an der früheren allgemeinen Praxis fest, dieses Sakrament nicht vor dem 14. Lebensjahre zu gestatten, nur daß sie in französischen Ritualien noch eindeutiger und strenger formuliert wurde als früher. „Man darf die Letzte Ölung", heißt

[1]) Ud. Heyzmann, Statuta synod. episcoporum Cracoviens. 14 et 15 saec.: Starvdawne Prawa Polskiego Pomniki 4 (Cracoviae 1875) 8.

[2]) E. Martène, a. a. O. (S. 526 A. 4) IV 647.

[3]) M. Jusselin, Statuts synodaux et constitutions synodaux du diocèse de Chartres au XIVe s.: Revue hist. de droit franç. et étranger 8 (1929) 85.

[4]) I c. 9: *Item doceant sacerdotes, omnes debere recipere hoc sacramentum, tam divites quam pauperes, senes et iuvenes et maxime postquam XII. annum expleverint, et posse licite iterari, quoties infirmo mortis metum contigerit provenire.* Mansi XXIII 1201.

[5]) Guil. Durandus von Mende († 1296) sagt: *De quibusdam ordinarie legitur, quod inungendus debet esse ad minus 18 annorum, et quod aegrotus semel dumtaxat debet in anno inungi, licet pluries aegrotet,* Rationale div. offic. I c. 8 n. 25. In den Pastoralanweisungen für seinen Klerus gab er das 14. Jahr an: *Fideles ad recipiendum unctionem extremam, per quam venialia delentur, a 14 annis supra diligenter admonete.* J. Berthelé, Les instructions et constitutions de Guil. Durand le Spéculateur: Académie des sciences et lettres de Montpellier, Mémoires de la sect. des lettres, 2e s. 3 (1900) 44.

[6]) *Octo decemque tamen annos ungendus habebit*
Hic idem solo bis non ungatur in anno.

Raymundi summula breviss. compendio sacramentorum alta complectens mysteria (Paris. 1516) fol. 211. Dieselben Verse auch zitiert von E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus I c. 7 a. 1 n. 3.

[7]) *Communiter tenetur quod inungendus debet habere aetatis suae annos 18.* F. A. Hoeynck, a. a. O. 152.

[8]) Alb. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721 (1923) 65.

[9]) *Scitu proinde dignum censeo passim haberi catholicum, ut inungendus annos ad minus aetatis suae habeat XVIII et ne quis pluries in anno quam semel inungatur etsi saepius ipsum aegrotare contingat.* Catechismus catholicus[2] (Coloniae 1553) III c. 107.

es z. B. in dem Rituale von Reims (1504 und 1554) „kranken Kindern, die nicht das 14. Lebensjahr vollendet haben, nicht geben." Mit denselben oder ähnlichen Worten bestimmten das auch die Ritualien von Périgueux 1509, Arras 1528, Châlons-sur-Marne 1529, Autun 1533, Chartres 1544, Beauvais 1545, Verdun 1554 und Limoges 1555; in Meaux verlangte man 1546 sogar ein Alter von 15 oder 16 Jahren[1]). Nach dem Konzil von Trient drückte man sich vielerorts anders aus und sagte etwa mit dem Provinzialkonzil von Mexiko (1585)[2]) oder den Statuten des Bischofs von Orleans (1587)[3]), daß derjenige dieses Sakrament empfangen könne, der kommuniziert habe. Das machte praktisch keinen großen Unterschied, da die meisten Kinder erst mit 13 oder 14 Jahren zum Tische des Herrn gingen. Etwa vom 17. Jahrhundert an begann man mit der heutigen Praxis und spendete die heilige Ölung vom beichtfähigen Alter an.

5. Ritus der Spendung

Aus den vielen Rubriken und Zeremonien, mit denen dieses Sakrament von früh an umgeben wurde, sollen hier nur einige wenige herausgegriffen werden, von denen man im Laufe der Zeit abgekommen ist und die ein besonderes liturgisches oder kulturgeschichtliches Interesse bieten.

Nach dem Bischof Theodulph von Orleans sollten die Sterbenden, wenn möglich, gebadet und mit weißen Kleidern angetan in die Kirche gebracht werden und dort die heilige Ölung erhalten[4]). Natürlich hat er diese Bekleidungszeremonie nicht als erster eingeführt, sondern schon vorgefunden; wo und wann sie aber aufkam, ist nicht bekannt. Vermutlich sollte sie die Unschuld symbolisieren, mit der der Kranke in das himmlische Reich eingehen sollte, wie das weiße Kleid, das man ihm bei der Taufe angezogen,

---

[1]) Die Texte sind zusammengestellt bei Jean Launoy, De sacramento unctionis infirmorum liber (1673), auch abgedruckt in den Opera omnia (Coloniae Allobrogum 1731/32) I 1. Einen Auszug gibt L. Andrieux, Le viatique et l'extrême-onction des enfants: Revue prat. d'apologétique 14 (1912) 96.

[2]) I 6 § 7: *De aetate ad hoc sacramentum suscipiendum ea regula sit, ut quibus per aetatem licet eucharistiam sumere, eisdem etiam liceat s. infirmorum oleo inungi.* Nic. Coletus, a. a. O., Concilia XXI 1040.

[3]) *Non detur hoc sacramentum pueris. qui nondum communicaverunt.* E. Martène (S. 542 A. 6), I c. 7 a. 1 n. 3.

[4]) Capitulare alt.: *Primitus autem infirmo poenitentia detur. Deinde, si permiserit infirmitas, abluto corpore, albis vestibus induatur et in ecclesiam deportetur et iaceat in cilicio superiecto cinere. Portetur ibi crux et aqua benedicta, ut cum venerint ad eum, videlicet tres presbyteri, dicant capitulum: ‚Pax huic demui . . .'* PL 105,220. Vgl. auch oben S. 521 A. 3.

seine Entsündigung und Reinheit zum Ausdruck gebracht hatte. Auch die Stelle bei Jo 20,12 von den *angeli in albis* mag mitbestimmend gewesen sein; da er jetzt wie sie das Angesicht Gottes schauen sollte, war es geziemend, daß er ebenso wie sie gekleidet war. Natürlich wird dieser Brauch nicht allgemein verbreitet gewesen sein; besonders wird man bei der feierlichen Spendung des Sakraments in der Kirche auf seine Beobachtung gesehen haben. Aus späterer Zeit sind nur einige wenige Beispiele aus den Kreisen der Mönche und des höheren Klerus bekannt, die es mit einer gewissen Feierlichkeit im Oratorium oder Krankensaal empfingen. In einer Schrift aus St. Blasien wird diese Bekleidung eine Gewohnheit genannt[1]).

Der Lütticher Kanonikus Anselm beschreibt den Tod des Bischofs Wazo von Lüttich († 1048) folgendermaßen: „Am frühen Morgen ließ er einen Priester kommen und erbat sich von ihm das Viatikum der hl. Ölung. Die Äbte, Priester und niederen Kleriker ließ er in die Kapelle, die neben seinem Zimmer lag, zusammenrufen, um in ihrer Gegenwart über das kirchliche Vermögen Anordnungen zu treffen, zu beichten *(ut . . . confessionem suam ipsis testibus Deo offerret)* und unter ihrem Gebete und Psalmengesang die hl. Ölung zu empfangen. Vor nur zwei Zeugen ließ er seinen Leib für die Hoffnung der glückseligen Auferstehung und aus Ehrfurcht vor der hl. Ölung einseifen *(Ipse cum duobus tantum secreti huius arbitris in solam spem beate resurrectionis savat corpus ob reverentiam s. unctionis)*. Danach zog er weiße Kleider an *(Post haec albis indutus vestibus)* und ließ sich auf dem Sessel, auf dem er für gewöhnlich die Psalmen und Lektionen gebetet hatte, in das Oratorium tragen, wo er die Messe hörte und seine Seele durch das Viatikum des Herrenleibes stärkte"[2]).

Wie Bischof Theodulph angibt, sollte das Sakrament womöglich in der Kirche gespendet werden. Das stimmte mit der althergebrachten Sitte überein, nach der sich Sterbende vor dem Altar niederlegen ließen, um da zu sterben oder wenigstens am Opfergottesdienste und Opfermahle teilzunehmen. Die Heiligenbiographien des Frühmittelalters bieten dafür viele Zeugnisse. Selbstverständlich wird man damit auch die Salbung mit dem Krankenöl verbunden haben, wie schon der Erzbischof Caesarius von Arles die Kranken aufforderte, in die Kirche zu kommen, den Leib und das Blut des Herrn zu empfangen und sich mit dem geweihten Öle zu salben[3]).

---

[1]) Im Liber constructionis monast. ad s. Blasium heißt es von einem Mönche, der im Jahre 1125 starb: *Qui cum perunctus oleo albis pannis, ut in tali negotio fieri solet, vestiendus esset, ‚vestimentis albis', inquit, ‚angelorum indutus sum'.* Fr. Jos. Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte 4 (1867) 107.

[2]) Joa. Chapeavillus, Qui gesta pontif. Tungrens., Traiectens. et Leodiens. scripserunt auctores praecipui (Leodii (1612/16) I 307.

[3]) Oben S. 518 A. 1.

Wegen dieser Verbindung mit dem Gottesdienst ergab es sich von selbst, daß auch alle Gemeindepriester zugegen waren und gemeinsam mit dem Bischof die Hände über den Kranken hielten und die Gebete sprachen. So wurde auch das Wort von den *presbyteri*, die über ihn beten sollen, am besten erfüllt. Dabei bildete sich in den einzelnen Kirchen allmählich ein feierlicher Ritus mit vielen Gebeten und Zeremonien heraus, der, wenn auch in einigem übereinstimmend, doch im großen ganzen sehr verschieden war, und erst später durch die Vorherrschaft einiger Ritualien eine gemeinsamere Form annahm.

Als der Gebrauch der Letzten Ölung allgemeiner wurde, kam man davon ab, die Kranken in die Kirche zu bringen[1]); in sehr vielen Fällen war dies ja auch schon wegen ihres Zustandes und der großen Entfernung unmöglich; man spendete sie dann in derselben feierlichen Form im Hause. Besonders sah man wegen des Apostelwortes darauf, daß mehrere Priester dabei tätig waren; in vielen Ritualien wurde diese Art vorausgesetzt und aus einigen Heiligenbiographien sehen wir, daß sie auch tatsächlich Sitte war[2]). Wenigstens in Notfällen ließ man aber auch die Spendung durch nur einen Priester gelten, die ja, besonders auf dem Lande, oft die einzig mögliche war. Aber die Teilnahme mehrerer galt doch bis über das Hochmittelalter hinaus als passender und richtiger; der Pariser Theologieprofessor Joh. Beleth, der vor 1165 sein *Rationale divinorum officiorum* schrieb, war der Ansicht, daß zwar ein Priester für die Spendung genügte, daß aber an und für sich mehrere sie vornehmen sollten[3]). Daß es aber auch Bischöfe und Priester gab, die das für notwendig hielten, beweist eine Anfrage an Alexander III (um 1172), der antwortete, „daß auch ein Priester allein ölen

---

[1]) Schon vom 9. Jahrh. an ist davon außer bei Bischöfen und Mönchen kaum mehr die Rede; nur auf der pyrenäischen Halbinsel muß dieser Brauch noch am Ende des Mittelalters verbreitet gewesen sein; die Spanier haben ihn selbst nach Amerika mitgenommen. Das mexikanische Provinzialkonzil von 1585 verbot die *immanis et barbara consuetudo*, die Indianer und Sklaven zum Empfang der Letzten Ölung in die Kirchen oder Klöster zu bringen, weil das ihren Tod beschleunigen könnte. Nic. Coletus, Sacrosancta concilia ad regiam edit. exacta (Venetiis 1728/38) XXI 1039.

[2]) In der Vita Karls d. Gr., die Ademarus Cabannensis in der 1. Hälfte des 11. Jahrh.s verfaßt hat, heißt es: *Oleo autem s. inunctus ab episcopis et viatico sumpto . . . obiit in pace.* Andr. Duchesne, Historiae Francorum scriptores (Lutet. Paris. 1636/49) II 87. Der Text beweist, daß diese Art im 11. Jahrh. üblich war. Vgl. oben S. 517 A. 5.

[3]) c. 95: *Potest tamen fieri huiusmodi inunctio per unum sacerdotem, sed hoc fieri non debet, si plures possint adesse.* PL 202,96.

könne“[1]). Seit dieser Zeit wurde das im Abendlande nicht mehr bestritten, aber gelegentlich noch von einigen Synoden, wie um 1289 in Cahors[2]), die Spendung durch mehrere Priester gewünscht. Auch der hl. Thomas hielt diese Art für passender[3]). Anderwärts behielt man sie bei, weil sie mehr Geistlichen Stolgebühren verschaffte, weshalb man ein Interesse daran hatte, sie dem Volke zu empfehlen. Sie verteuerte die Spendung und trug so ebenfalls zu der häufigen Vernachlässigung dieses Sakraments bei. Im Spät- und Nachmittelalter war von ihr in der Praxis kaum mehr die Rede.

Wie gestaltete sich die Spendung, wenn mehrere Priester sie ausführten? Natürlich in den einzelnen Kirchen verschieden, da es ja allgemein verpflichtende Rubriken damals nicht gab. Nach einer Handschrift aus Bobbio (10. Jahrh.), die ambrosianischen Ritus wiedergibt, haben, wie es scheint, alle Priester zusammen die einzelnen Salbungen vorgenommen und dabei auch die entsprechenden Formen gemeinsam ausgesprochen[4]), ähnlich wie sie bei ihrer Weihe gemeinsam konsekriert

---

[1]) *Quaesivit a nobis fraternitas tua, utrum sacerdos uno clerico tantum praesente infirmum debeat inungere ... Nos itaque tibi taliter duximus respondendum, quod sacerdos uno praesente clerico et etiam solus potest infirmum ungere.* Diese Antwort ist auch in die Gesetzessammlung Gregors IX übergegangen (V 40 c. 14).

[2]) *Debent in collatione huius sacramenti plures esse sacerdotes, si potest commodo fieri, et non debet unus inungere et alius orationem infundere, ne fiat divisio sacramenti, licet uno inungente et orante, alii postea statim orent vel uno inungente et orante possunt quilibet inungere et orare.* Mansi XXIV 1005.

[3]) *Quia hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento, quod multi sacerdotes intersint et quod oratio totius ecclesiae ad effectum huius sacramenti coadiuvet, unde Jacobus dicit: Inducat presbyteros ... Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesiae, cuius minister existit et cuius personam gerit.* Contra gent. IV c. 73. — O. R. Billuart O. Pr. (De extr. unct. a. 5) und nach ihm Jos. Kern (a. a. O. 258) meinen, Thomas behaupte nicht, daß mehrere Priester das Sakrament spenden, sondern daß sie nur gemeinsam mit dem Spender die Gebete sprechen sollten. Das ist wohl nicht richtig. Denn er wünscht die Teilnahme mehrerer wegen der Wirkungen des Sakraments, die von der Spendung, nicht aber von dem Gebet abhängen; sonst würde es ja auch entsprechend sein, wenn bei der Firmung mehrere Bischöfe die Gebete mitverrichteten. Außerdem war es zu seiner Zeit noch üblich, daß mehrere Priester salbten, Thomas wird also auch davon haben reden wollen, nicht von etwas, das gar nicht praktisch war.

[4]) *Perungendus est infirmus de ipso oleo in temporibus capitis et iuxta aures vel nares et scapulas vel pectus sive in brachiis seu stomachum, in modum crucis, dicens: Inungimus te de oleo benedicto et sanctificato in nomine s. Trini-*

hatten. Anderwärts haben sie die Salbungen untereinander aufgeteilt, so daß einer die Augen, der andere die Ohren usw. salbte und dabei die zugehörige Formel betete[1]). Bei diesen beiden Spendungsarten kann man natürlich an der Gültigkeit des Sakraments keinen Zweifel haben, wohl aber bei einer dritten, bei der ein Priester salbte und ein anderer die Form sprach[2]). Ob sie schon im Frühmittelalter gebräuchlich war, ist nicht sicher zu entscheiden; vielleicht ist sie in einigen Fassungen des Sacramentarium Gregorianum beschrieben, doch lassen sich die Texte auch anders erklären[3]). Aber da sie im Hochmittelalter sicher üblich war, ist der Schluß nicht unwahrscheinlich, daß sie aus früherer Zeit stammt; denn im 13. oder 14. Jahrhundert würde man sie wohl nicht mehr eingeführt haben. Von den Bischöfen und Synoden wurde sie immer verboten, aber die Geistlichen hielten doch mancherorts zähe daran fest, wohl weil sie durch den Text ihrer Ritualien darauf geführt wurden oder weil sie so die Forderung der Stolgebühren leichter begründen konnten. Die Synoden von Trier (1227)[4]), Lüttich (1287)[5]) und Cahors (1289)[6]) ermahnten sie, die Form selbst auszusprechen und die Synoden von Straßburg 1310[7]) und 1435[8]) verboten unter Strafe der Suspension, „daß einer ölt und ein anderer die Sakramentsworte spricht". Auch die Ritualien von Augsburg (1580)[9]) und von Köln (1614)[10]) haben eine ähnliche Mahnung ge-

---

tatis, ut mos est, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam, ut praeparatus ad luctam aërias possis superare catervas et salveris in fide s. Trinitatis Dei. L. A. Muratori, Antiquitates Italicae medii aevi (Mediolani 1738/42) IV 845.

[1]) Ein Sakramentar aus dem Sankt-Remigius-Kloster in Reims (10. Jahrh.) gibt die Rubrik an: *Unguatur a sacerdote vel plurimis sacerdotibus de oleo sanctificato, facientibus cruces singulis in dextro tempore et sinistro, non in fronte nec in vertice dicendo: ‚Ungo caput tuum oleo sanctificato, in nomine Patris et Filii et Spiritus s., ut more militis uncti praeparatus ad luctamen possis aërias superare catervas. Per D. n. J. Chr.' Item in superciliis et subciliis iuxta angulos oculorum* . . . PL 78,535.

[2]) Jos. Kern spricht sich für die Gültigkeit aus. A. a. O. 265.

[3]) Oben S. 535 A. 4.

[4]) *Sacerdotes exhibentes devote exhibeant, et ipsa verba extremae unctionis proprio ore proferant, nihil exigentes ab infirmis.* Mansi XXIV 194.

[5]) Ebd. XXIV 901; Hartzheim III 693.

[6]) Oben S. 524. 531. 546.

[7]) c. 3: *Dampnamus eciam errorem quorundam conferencium ecclesiastica sacramenta maxime in extrema unccione, cum videlicet unus inungit et alter verba pronuntiat sacramenti.* Max Sdralek, a. a. O. (S. 526 A. 1) 96.

[8]) Hartzheim V 237.

[9]) *Cavendum autem ne, dum sacerdos unus inungit, alius formam ipsam sacramenti pronuntiet, sed unus idemque sacerdos utrumque facere debet, etiamsi*

geben. Später wird diese mißbräuchliche Spendungsart nur noch in Schulbüchern erwähnt und verurteilt.

Wieviel Ölungen erhielt der Kranke? — Auch hierin haben sich in den einzelnen Kirchen verschiedene Gebräuche ausgebildet. In vielen Ritualien ist bei der Weihe des Öles am Gründonnerstag vorausgesetzt, daß der Kranke es auch trinkt[1]); natürlich war das nur beim privaten Gebrauch der Fall; der Apostel Jakobus hatte ja ausdrücklich die Salbung vorgeschrieben; auch findet sich kein Zeugnis für jene Art in den Quellen. Ebenfalls nur aus liturgischen Büchern und ganz ausnahmsweise erfahren wir, daß die Priester es über den Körper oder einzelne Glieder ausgossen und so das Sakrament spendeten[2]). Die Salbung machte man in einigen Kirchen an 20, in anderen an 15, 7, 5 oder 3 Stellen. Das hing ursprünglich vielleicht von der Ansicht ab, die man über das Sakrament hatte. Wo man hauptsächlich die leibliche Gesundung bezweckte, wird man möglichst viele Körperteile und vor allem da, wo der Kranke Schmerzen hatte, geölt haben. Wo man aber die Vergebung der Sünden an die erste Stelle rückte, ölte man ihn da, wo er hatte sündigen können, d. h. an den Sinnen; ihre Lokalisation und Anzahl hing dann wieder von den jeweiligen psychologischen Anschauungen ab. Natürlich sind in sehr vielen Rubriken auch beide Arten vertreten und vermengt worden.

Die Stirne hat man in einigen Kirchen nicht gesalbt, weil da, wie Theodulph von Orleans[3]) und später Guilelmus Durandus von Mende († 1296)[4]) sagten, schon der Bischof mit dem Chrisam ge-

---

sacerdotes plures cum inungente et orante simul orare possint. F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg (1889) 150.

[10]) Zitiert von J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten 486.

[1]) Vgl. C. Ruch, a. a. O. (S. 517) 1967.

[2]) Im Sacramentarium Gallicanum (= Missale von Bobbio) steht folgende Benedictio olei: ... *Domine Deus, benedic hanc creaturam olei et sanctifica eum. Infunde illam a rore coelesti spiritu sanctitatis, ut cuiuscumque corpus vel membrum ex eo fuerit linitum vel perfusum, salutaris gratiam et peccatorum veniam et sanitatem caelestem consequi mereatur.* Joa. Mabillon, Museum italicum (Paris. 1724) I 2,392.

[3]) *Quidam in fronte ullius nec in manibus sacerdotis interius crucem de oleo facere oportere dicunt; sed tamen nil obest; episcopus enim non oleum infirmorum, sed chrisma frontibus omnium baptizatorum et manibus sacerdotum imponit. Nam pectus et inter scapulas baptizatis crucem faciendo de oleo exorcizato, non de oleo infirmorum presbyter tangit ante baptismum. Itaque nil obesse videmus eadem loca tangi in unctione infirmi de oleo infirmorum.* A. a. O. (S. 539 A. 4) 222.

[4]) Rationale div. offic. I c. 8 n. 25.

salbt hatte; entweder ließ man diese Salbung ganz weg oder man spendete sie statt dessen an den beiden Schläfen. Ebenso unterließen einige die Ölung der Schultern, weil sie schon mit dem Tauföl berührt worden waren, ähnlich wie man sie den sterbenden Priestern nicht auf die Innenfläche der Hände gab.

Die Frage, wieviel Salbungen wesentlich und also unbedingt nötig waren, hat man in früherer Zeit nicht behandelt; die Praxis aber zeigt, daß man nicht, wie im Mittelalter fast alle Theologen annahmen, die Salbung der fünf Sinne für unerläßlich hielt.

Im Notfalle hat man die Gebete und Zeremonien abgekürzt und ein einfacheres Formular benützt; in manchen Ritualien wird deshalb ein doppelter *modus ungendi infirmos* angegeben. Man hat auch die Anzahl der Ölungen vermindert und sich vielleicht auch mit einer einzigen begnügt. Daß das in einigen Kirchen üblich war, beweisen einige wenige Zeugnisse. So erhielt in dem westgotischen *Ordo ad visitandum vel perungendum infirmum* der Priester die Anweisung, den Kopf des Kranken zu salben[1]). Wo diese Salbung ungebräuchlich war, spendete er sie auf die Brust, die wegen des Herzens als der Hauptteil des Körpers galt. Der hl. Abt Eugendus († c. 516), ließ sich, wie sein Biograph im 9. Jahrhundert berichtet, auf diese Weise das Sakrament spenden[2]).

Aus der Folgezeit sind für diese Salbung nur eines Körperteils m. W. keine Zeugnisse erhalten; erst im Nachmittelalter treffen wir sie wieder. So schreiben u. a. einige Konstanzer Ritualien dem Priester vor, den Pest- und Leprakranken nur eine Ölung auf die Brust zu geben, dabei aber in der Formel alle Sinne, die sonst gesalbt werden, zu nennen[3]). Da aber auch in dieser Zeit noch sehr viele Theologen die Salbung von fünf Sinnen für wesentlich

[1]) *Ingrediens sacerdos ad infirmum, facit ei signum crucis in capite de oleo benedicto dicens: In nomine Patris et Filii et Spiritus s. regnantis in saecula saeculorum. Amen.* Andere Ölungen werden nicht angegeben. M. Férotin, Le liber Ordinum (Paris 1904) 71.

[2]) Oben S. 517 A. 4.

[3]) Während das Rituale von 1482 noch nichts darüber hat, heißt es in den 1502 und 1510 gedruckten: *Similiter leprosus nimis squalidus et tapefactus inungatur in pectore, ex quo manat omne peccatum.* Alb. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721 (Liturgiegeschichtl. Quellen 5/6 [1923]) 64. In den Ritualien von 1686 und 1721 lautete die Rubrik: *Si fuerit leprosus aut peste infectus vel nimis squalidus vel rabidus, cum spatula vel virga oblonga s. sumat oleum et eo inungat unum saltem sensum, omnes tamen in forma nominando.* Ebd. 66. In den Ritualien von 1560, 1570 und 1597 heißt es: *Quod et in pectore tantum debet fieri, si fuerit mulier puerpera aut patiens sanguinis fluxum.* Ebd. 65.

hielten[1]), galt ihnen diese Spendung als ungültig oder sehr zweifelhaft. Erst in neuerer Zeit ist sie von ihnen anerkannt und auch von dem neuen kirchlichen Gesetzbuch (c. 947 § 1) erlaubt worden; nur sollen, wenn die unmittelbare Todesgefahr vorbei ist, die übrigen Salbungen nachgeholt werden.

6. In welcher Reihenfolge wurden die Sterbesakramente gespendet?

Zuerst wurde natürlich die Lossprechung erteilt, dann gab man die Ölung und erst zuletzt die Kommunion. Diese Art war, wie die oben angeführten Beispiele zeigen, im Frühmittelalter und darüber hinaus die herkömmliche und ziemlich allgemein übliche[2]). Fast alle Ritualien dieser Zeit, z. B. das keltische Dimmabuch (7. Jahrh.)[3]), verschiedene Fassungen des Sacramentarium Gregorianum, der Ordo Romanus X (Wende 12./13. Jahrh.) und ein Pontifikale aus Narbonne (11. Jahrh.)[4]), bezeugen sie[5]). Daß auch die Mönche und Nonnen die heilige Ölung vor dem Viatikum erhielten, geht z. B. aus den Gewohnheiten der Cluniazenser[6]), aus der englischen Regularis concordia (2. Hälfte 10. Jahrh.)[7]) und aus den Konstitutionen der Gilbertinerinnen[8]) hervor. Die von Petrus de Honestis, dem Prior des Augustinerstiftes in Ravenna verfaßte und um 1116 approbierte Regel gab die Vorschrift: „Wenn die Krankheit immer mehr zunimmt, sollen die Kranken mit Weihwasser besprengt, mit dem heiligen Öle gesalbt und mit dem Leibe und Blute Christi versehen werden"[9]). Daß auch die Karthäuser diesen Brauch hatten, geht aus den Gewohnheiten Guigos († 1137)[10]) und aus seiner Lebensbeschreibung hervor, in der es heißt: „Der

---

[1]) Vgl. L. Godefroy, Dictionnaire de théol. cathol. V 2009.

[2]) Vgl. Joh. Mabillon, a. a. O. (S. 516 A. 3); Edm. Martène, a. a. O. (S. 542 A. 6) I c. 7; A. J. Binterim, a. a. O. (S. 516 A. 3) 306.

[3]) F. E. Warren, Liturgy and Ritual of the Celtic Church (Oxford 1881) 169.

[4]) *Dum autem unguendus est infirmus, celebret pro eo missam sacerdos. Deinde convenientibus omnibus veniat ipse cum portione Corporis et Sanguinis Domini, quam portet levita.* E. Martène, a. a. O. a. 4 ordo 13.

[5]) E. Martène sagt a. a. O. a. 2 n. 4: *Ex his omnibus aliisque huiusmodi testimoniis . . . luce meridiana clarius demonstratur, unctionem viatico olim ordinario usu praemissam fuisse, id quod confirmant omnia pene ritualia ms., quae meas in manus aliquando ceciderunt.*

[6]) Gewohnheiten Wilhelms von Hirsau (geschr. 1079—1087) II c. 62; M. Herrgott, Disciplina monast. vetus (Parisiis 1726) 557.

[7]) PL 137,500.

[8]) Luc. Holstenius, Codex regularum monast. et canon. (Aug. Vindelic. 1759) II 535.

[9]) Ebd. 159.

[10]) Ebd. 317; PL 153,658.

Gewohnheit gemäß beichtete er, empfing die Ölung, gab allen Brüdern den Friedenskuß, sättigte sich an der Speise des Leibes und Blutes des Herrn ... und verschied so im Herrn"[1]). Dieselbe Reihenfolge im Empfang der Sakramente ist auch in den Biographien vieler anderer frommen Männer und Frauen angegeben worden[2]). „Demütig und fromm bat der Bischof Wilhelm von Bourges († 1209) um das Sakrament der Letzten Ölung; nachdem er es erhalten, sehnte er sich auch nach der Kommunion des Leibes und Blutes J. Chr."[3]). Außerdem seien nur noch die Bischöfe Gerhard von Toul († 994)[4]), Wolbodo von Lüttich († 1021)[5]), Heribert von Köln († 1021)[6]), Altmann von Passau († 1091)[7]), Heinrich von Lübeck († 1182)[8]), Papst Leo IX († 1054)[9]), der sel. Robert von Abrissell († 1117)[10]) und der Abt Johann von St. Alban in England († 1214)[11]) genannt, welche ebenfalls die Sterbekommunion nach der Ölung erhalten haben.

Daß man von früh an diese Reihenfolge innehielt, hat wohl mehrere Gründe gehabt. Der eine lag darin, daß die Ölung mit in erster Linie das Mittel für die körperliche Gesundheit galt; man wird sie also gegeben haben, sobald die Krankheit einen gefährlichen Charakter annahm. Außerdem suchte man die Kommunion im Altertum, wenn möglich, im Augenblick des Sterbens und im Frühmittelalter wenigstens kurz vorher zu spenden, da man damit der Seele einen starken Schutz gegen die Angriffe der Dämonen[12]) und ein Hilfsmittel für die glorreiche Auferstehung mitzugeben glaubte. Dadurch konnte natürlich die Ölung nicht an letzter Stelle gegeben werden.

---

[1]) Brevis hist. O. Carth. auctore anonymo; Edm. Martène, Veterum scriptorum et monumentorum ampliss. collectio (Paris. 1729/33) VI 164.

[2]) Beispiele oben. Andere bei Mich. Andrieu, a. a. O. (S. 520 A. 1) 115.

[3]) Analecta Bollandiana 3 (1884) 314.

[4]) Acta Sanctorum Apr. III 212.

[5]) PL 204,207.

[6]) MGH Script. IV 752.

[7]) PL 148,887.

[8]) Arnoldus Lubec., Chronicon. Slav. III c. 3: *Sic confortatus in Domino, convocatis fratribus dicebat se iam resolvi; et accipiens s. olei unctionem manus ipse porrigebat, pedes extendebat, cum psallentibus psallebat sumptoque viatico dominici corporis dixit: O rex gloriae, veni cum pace.* MGH Script. XXI 144.

[9]) V. auctore Wiberto archidiac. II c. 14; L. Muratori, Rerum Italicarum scriptores (Mediolani 1723/51) III 1,299.

[10]) PL 162,1071.

[11]) Gesta abb. monast. s. Albani: Rerum. Brittan. medii aevi scriptores 28, I (1863) 246.

[12]) Oben S. 536.

„Es ist bei den Römern Brauch," sagt der Biograph der hl. Melania († 439), „daß die Kommunion im Augenblick des Abscheidens der Seele im Munde ist"[1]). In einigen liturgischen Büchern, z. B. im Meßbuch des Bischofs Leofric von Exeter (1050—1072)[2]) und in einem Sakramentar der Kanoniker von Oigny (10. oder 11. Jahrh.)[3]), wird die Rubrik vorgeschrieben: „Wenn man sieht, daß es mit dem Kranken zu Ende geht" oder „wenn die Seele im Endkampfe um die Lösung vom Körper ringt", soll man ihm die Kommunion reichen. In einem Rituale des 12. Jahrhunderts, das für Augustinerchorherren geschrieben wurde, heißt es: Nachdem der Kranke die Ölung und die Kommunion erhalten hat, „soll ihm der Priester, wenn es dem Prälaten gut scheint und der Kranke selbst es will, an den folgenden Tagen nach der ersten Messe besuchen und ihm die Kommunion reichen; ganz besonders aber soll darauf geachtet werden, daß der Kranke, wenn möglich, in der Todesstunde selbst den Leib und das Blut des Herrn als Wegzehrung empfange"[4]).

Ein weiterer Grund für die damalige Reihenfolge der Sterbesakramente, der in vielen Diözesen vielleicht der ursprüngliche war, bestand darin, daß man die Ölung dort nur als eine Ergänzung der Buße ansah, daß also diese beiden Sakramente irgendwie zusammengehörten und deshalb auch hintereinander gespendet wurden. Eine ihrer Wirkungen war ja auch die Sündentilgung, und nach einem Rituale von Tours (10./11. Jahrh.) soll sie das wegnehmen, was die *reconciliatio* nicht erfaßt hatte[5]). Deshalb sind sie auch sehr häufig zusammengestellt worden, und ein ambrosianisches Rituale, das in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben wurde, aber auf ältere Zeiten zurückgeht, nennt die Ölung einfachhin „das Sakrament der Buße und Reue"[6]).

Daß diese Auffassung aber nicht allgemein war, zeigt ein Dekret der Synode von Pavia (850), das die Ölung nicht mit der

---

[1]) A. a. O. (S. 517 A. 2).

[2]) *Mox autem ut eum viderint ad exitum propinquare, communicandus est de sacrificio s., etiamsi comedisset ipsa die, quia communio erit ei defensor et adiutor in resurrectione iustorum et ipsa eum resuscitabit.* F. E. Warren, The Leofric Missal (Oxford 1883) 198.

[3]) *Cum anima in agone sui exitus dissolutione corporis sui visa fuerit laborare, convenire studebunt fratres vel ceteri quique fideles et communicandus est infirmus de sacrificio sancto.* [Martène-Durand], Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins de la Congrégation de St. Maur (Paris 1724) 122.

[4]) Ordo div. offic. VII c. 20; Euseb. Amort, Vetus disciplina canonicorum regul. et saecul. (Venetiis 1747) II 1038.

[5]) *Antequam unguatur infirmus, confiteatur omnimodis Deo et sacerdoti suo pariter omnia peccata sua et reconciliationem ab eo percipiat plenam ut ulceribus vitiorum per confessionem prius adapertis digna eiiciat unctio spiritualis medendo nequitiarum putredinem latitantem.* E. Martène, a. a. O. ordo 5.

[6]) *Aliud est sacramentum extremae unctionis quod est sacramentum penitentie et contrictionis.* Miscellanea Ceriani (Milano 1910) 112.

reconciliatio verband. Denn, sagte sie, erst muß der Büßer mit der Kirche versöhnt und in ihre Gemeinschaft aufgenommen sein, was durch die Spendung der Kommunion zum Ausdruck gebracht wird; erst dann kann er auch zu den anderen Sakramenten, also auch zur Ölung zugelassen werden[1]). Schon Innocenz I hatte im Jahre 416 diesen Grundsatz ausgesprochen[2]); er muß zur Folge gehabt haben, daß man den öffentlichen Büßern in denjenigen Kirchen, in denen man ihnen die Sterbekommunion verweigerte, auch die Ölung nicht gewährte. Als jene Verweigerung nicht mehr üblich war, ist doch, wie es scheint, infolge strenger Ausdeutung des Dekrets von Innozenz I mancherorts die Gewohnheit, ihnen die Ölung zu versagen, noch zurückgeblieben; wenigstens scheint das aus einem Bischofskapitulare des 9./10. Jahrhunderts, dessen Herkunft unbekannt ist, hervorzugehen[3]). Aber das ist dann um diese Zeit eine Ausnahme gewesen; sonst verweigerte man auch den öffentlichen Büßern dieses Sterbesakrament nicht, nur gab man es ihnen erst nach dem Viatikum. Vermutlich wird man das auch bei den freiwilligen Büßern und bei den sehr vielen Gläubigen, die wenigstens im Büßerkleide sterben wollten, so gemacht haben und das kann dann an einigen Kirchen die allgemeine Einführung dieser Reihenfolge veranlaßt haben. Jedenfalls nennen Caesarius von Arles und Eligius von Noyon die Krankenölung nach dem Viatikum; dasselbe tun zwei Kapitularien Karls d. Gr. und ein Dekret des Erzbischofs Herard von Tours, das er 858 erlassen hat[4]). Dagegen zählen sie fast alle anderen karolingischen Quellen in umgekehrter Reihenfolge auf. Dasselbe ist in den sicher vor 1100 geschriebenen Büchern der Fall; nur sehr selten hat man die Ölung zuletzt genannt, so in einem aus der Abtei Fleury stammenden[5]) und in einem ambrosianischen Rituale[6]).

---

[1]) Oben S. 519.

[2]) *Nam poenitentibus istud (chrisma = oleum;* vgl. oben S. 515 A. 4) *infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi?* A. a. O. (S. 517 A. 1).

[3]) Diese Statuten, die von Alb. Werminghoff veröffentlicht wurden, stehen in dem Codex Vatic. Ottobonianus 261. Im c. 19 heißt es: *Ut presbyteri sanctum crisma et oleum benedictum, quod in caena Domini accipiunt, cum summa diligentia conservent et ut infirmos de oleo benedicto perunguant cum orationibus* (zitiert Jak 5,14.15). *Si quis autem in publica paenitentia positus infirmatur, huic ista unctio non est adhibenda* (zitiert die obigen Worte Innozenz' I). Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 27 (1902) 584.

[4]) Oben S. 518. 522.

[5]) E. Martène, a. a. O., ordo 24.

[6]) L. Muratori, a. a. O. (S. 546 A. 4). Die Ansicht A. J. Binterims (a. a. O. 311), daß dies allgemeiner Brauch der ambrosianischen Kirche gewesen sei, ist irrig; die von M. Magistretti veröffentlichten Ritualien des St. Am-

und einiger angrenzenden Diözesen Deutschlands[1]). Dagegen schrieb 1456 eine Salzburger Synode vor, die heilige Ölung nach dem Viatikum zu geben[2]), weil der hl. Augustin das so gemacht habe *(iuxta traditionem s. Augustini)*[3]).

Um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts war diese Art, von vielen Diözesen Frankreichs und einigen anderen Orten abgesehen, ziemlich allgemein durchgedrungen, so daß der Catechismus Tridentinus die alte Sitte gar nicht mehr zu kennen scheint und irrigerweise von einer „immerwährenden Gewohnheit der katholischen Kirche" spricht[4]). Auch Paul V ließ in seinem Rituale von 1614 „einem allgemeinen Brauch der Kirche" entsprechend das Viatikum der heiligen Ölung vorangehen[5]). Nach dieser Norm haben dann auch die Orden und Diözesen, die noch die alte Ordnung hatten, ihre Rubriken allmählich abgeändert. Das hat z. B. Augsburg im Jahre 1656 getan, während seine Agenden von 1580 und 1612 noch die heilige Ölung an erster Stelle vorgeschrieben hatten[6]).

Welches waren die Gründe, die den Wechsel in der Reihenfolge der Sterbesakramente veranlaßt haben?, warum hat man die heilige Ölung früher vor dem Viatikum und später nachher gegeben? — Einige schrieben diese Änderung[7]) der skotistischen Ansicht über die Hauptwirkung der heiligen Ölung zu. Sie tilge, wie diese Theologen meinten, die läßlichen Sünden, die der Sterbende nicht mehr bereuen und gegen die er keine andere Mittel mehr anwenden könne; sie gebe die letzte Nachlassung und bereite ihn so auf den Eintritt in den Himmel vor. Die Thomisten dagegen lehrten, daß sie ihn in erster Linie seelisch erleichtern und für den Endkampf Schutz und Kraft geben

[1]) H. Siebert, Die alten Speyerer Agenden: Der Katholik 92 (1912. I) 187.

[2]) Flor. Dalham, Concilia Salisburg. provinc. et dioeces. (Augusta Vindel. 1788) 309.

[3]) Damit ist der oben S. 522 angeführte Traktat gemeint, der fälschlich dem hl. Augustin zugeschrieben wurde.

[4]) *Servanda est catholicae ecclesiae perpetua consuetudo, ut ante extremam unctionem poenitentiae et eucharistiae sacramentum administretur.* II c. 6 n. 12.

[5]) *Illud imprimis ex generali ecclesiae consuetudine observandum est, ut, si tempus et infirmi condicio permittat, ante extremam unctionem poenitentiae et eucharistiae sacramentum infirmis praebeantur.*

[6]) F. A. Hoeynck, a. a. O. (S. 547 A. 9) 152.

[7]) Vgl. Fr. Suarez, De sacram. extr. unct. I n. 8 und nach ihm Benedikt XIV, De synodo dioeces. VIII c. 8. Die von ihnen angegebenen Gründe haben aber die Änderung nicht veranlaßt; sie sind den Anschauungen ihrer Zeit entnommen und in die früheren Zeiten, denen sie unbekannt waren, zurückprojiziert.

solle[1]). Aus diesen beiden Anschauungen ergaben sich natürlich auch Folgerungen für die Zeit ihres Empfanges. Nach den Skotisten sollte sie möglichst kurz vor dem Tode gegeben werden, so daß nachher keine Sünde mehr begangen werden kann; nach den Thomisten aber war es besser, sie nicht so lange hinauszuschieben, sie gleich, wenn die Krankheit gefährlich wurde, zu spenden.

Natürlich kann die Ansicht der Skotisten einem schon bestehenden Brauch, die Ölung an letzter Stelle zu erteilen, eine willkommene Begründung gegeben und ihn vielleicht auch da und dort verstärkt haben, aber hervorgebracht hat sie ihn sicher nicht. Denn der Einfluß solcher theologischen Thesen auf die Praxis war überhaupt im Mittelalter nicht so groß, wie man vielfach glaubt; zudem war ja die Änderung schon früher erfolgt; sie mußte also andere Gründe gehabt haben.

Joh. Mabillon und nach ihm Edm. Martène[2]), J. C. Chardon[3]) und andere haben dafür den Aberglauben, daß nach dem Empfang der heiligen Ölung der eheliche Verkehr, der Genuß von Fleischspeisen verboten seien, verantwortlich gemacht. Dadurch seien die Gläubigen veranlaßt worden, sich dieses Sakrament erst dann geben zu lassen, wenn gar keine Aussicht auf Gesundung mehr vorhanden war, d. h. es wurde an die letzte Stelle gerückt. Seit dieser Zeit habe man auch angefangen, es „Letzte" Ölung *(extrema unctio)* zu nennen[4]).

Jener Wahnglaube herrschte tatsächlich während des ganzen Mittelalters und war besonders vom 11.—15. Jahrhundert weit verbreitet. Zum erstenmal wird er vielleicht ums Jahr 1005 von dem

---

[1]) Vgl. Jos. Kern, a. a. O. 221.

[2]) A. a. O. (S. 516. 550).

[3]) Histoire des sacrements, abgedruckt bei J. P. Migne, Theologiae cursus completus XX 760.

[4]) Dieser Ausdruck ist vor dem 10./11. Jahrhundert nicht sicher bezeugt. Zwar kommt er in dem Leben der hl. Maura von Troyes (Mitte 9. Jahrh.) vor, das der Bischof dieser Stadt, Prudentius geschrieben hat, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß er später erst beigefügt wurde. *Statimque ad me conversa subiunxit: ‚Hoc extremum munus a te peto, Prudenti pater episcope, ut in eorum praesentia de manu tua eucharistiae et unctionis extremae recipiam sacramenta'.* Acta Sanctorum Sept. VI 278. — Auch die sog. Statuten des Erzbischofs Sonatius von Reims (614—626), die diesen Ausdruck ebenfalls haben (oben S. 521 A. 1) gehören einer späteren Zeit an. Dasselbe gilt noch mehr von der Legende der sel. Bilhildis, in der von *oleum ultimum* die Rede ist. A. J. Binterim, a. a. O. 224. Vgl. über ihre Abfassungszeit Manfr. Stimming, Die hl. Bilhildis: Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichtsforschung 37 (1917) 247. Etwa vom Ende des 12. Jahrhunderts an (oben S. 530 A. 1) wird der Ausdruck *extrema unctio* in den Quellen sehr häufig gebraucht.

englischen Benediktiner Aelfric erwähnt, der ihn in einem Briefe an den Erzbischof Wulfstan von York bekämpfte. „Und wenn der Kranke wieder genesen ist und nach der Salbung wieder gesund wird, so darf er (es sei denn, daß er anders gelobt habe), mit seinem Weib Verkehr haben und Fleisch genießen, so er will. In der Salbung liegt Sündenvergebung, damit er sich bessern könne, und es liegt keine Weihung (Ordinierung) in ihr, wie einzelne meinen“[1]). Auch viele Dekrete englischer und schottischer Bischöfe und Synoden, wie um 1217 in Salisbury[2]), 1240 in Worcester[3]), 1242 in Mußelburgh[4]), 1287 in Exeter[5]) zeigen, daß diese Anschauung lebendig war und zäh festgehalten wurde. Daß sie auch in anderen Ländern herrschte, bezeugen die Synoden von Valencia (um 1255), Autun (13. Jahrh.), Bayeux (1300) und Chartres (um 1355)[6]), die sie ebenfalls bekämpften.

Der berühmte Berthold von Regensburg widerlegte sie in seiner Predigt „von sieben Sakramenten“: „Ja, Berthold! ich fürchte aber zwei Dinge oder mehr (an diesem Sakrament). Ich höre sagen, sobald ich mich heiße ölen, dürfe ich nimmermehr bei meinem Gemahle liegen. Darum lasse ich es, so lange ich nur kann.“ — „Sieh! das ist eine rechte Lüge und eine Ketzerei. Du sollst bei deinem Gemahle liegen, wie der Ehe Recht ist, jetzt wie zuvor in Gottes Namen ohne Sünde.“ — „Bruder Berthold, ich fürchte noch zwei.“ — „Was fürchtest du denn noch?“ — „Da höre ich sagen, ich dürfe kein Fleisch mehr essen, und dürfe kein Mensch mehr auf dem Leilachen liegen, darauf man mich geölt habe, und ich dürfe nimmermehr auf die Erde treten.“ — „Das ist allessammt gelogen. Du darfst Fleisch essen, wie zuvor, liegen und schlafen auf deinem Leilachen, wie zuvor, wenn man sie gewaschen, tritt auf die Erde baarfuß und beschuhet ohne Sünde“[7]).

---

[1]) Bernh. Fehr, a. a. O. (S. 524 A. 1) 133; vgl. auch 20 u. 59.

[2]) *Denuntient sacerdotes, quod post susceptum hoc sacramentum licitum sit reverti ad opus coniugale.* Mansi XXII 1127.

[3]) Mansi XIII 532.

[4]) Alph. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Schottland I (1883) 232.

[5]) c. 6: *Quoniam quidam laici imperiti, de hoc sacramento nequiter sentientes, illud abhorrent in tantum, quod vix velint illud suscipere etiam in extremis, fatue aestimantes, quod post ipsius susceptionem carnis esum, nudis pedibus incessum, copulam carnalem etiam cum uxore legitima sibi fore penitus interdicta, praecipimus parochialibus presbyteris, ut ubi noverint tantam haeresim pullulare, contrarium praedicent notificantes inter cetera, hoc sacramentum posse licite iterari, et quod uncti, si ab infirmitate postea convaluerint, carnes comedere, nudis pedibus ambulare et, si coniugati fuerint, uxores suas cognoscere occasione huiusmodi omittere non tenentur.* Mansi XXIV 793.

[6]) Oben S. 541. 542.

[7]) Fr. Pfeiffer und Fr. Goebel, a. a. O. (S. 531 A. 7).

Dieser Irrglaube hielt sich in manchen Gegenden bis über das Mittelalter hinaus; noch die Statuten von Cambrai (1604)[1]), Mecheln (1607)[2]) und Antivari (1611)[3]) haben ihn verurteilt und die Pfarrer aufgefordert, das Volk darüber zu belehren.

Es liegt auf der Hand, daß er sich auch in der Praxis auswirken und Volk und Klerus auf den Gedanken bringen mußte, die Ölung möglichst hinauszuschieben und deshalb die Reihenfolge der Sakramente zu ändern. Damit stimmt auch überein, daß diese Änderung anfangs viel mehr in Laien- als in Ordenskreisen Eingang fand. Aber was hat jene Anschauung hervorgebracht, daß man nach der heiligen Ölung dem ehelichen Umgang und dem Genuß von Fleischspeisen entsagen müsse? Darüber gibt die oben angeführte Mahnung des Benediktiners Aelfric Auskunft, die das Volk belehrte, daß dieses Sakrament mit keiner Weihe, mit keiner *ordinatio* verbunden sei. Diese Meinung hat man nicht nur in England gehabt; auch ein römisches Pontificale, aus dem Joh. Mabillon einige merkwürdige Stellen *(in quo singularia quaedam leguntur, maxime in visitatione infirmorum et in mortuorum tumulatione)* veröffentlicht hat, verlangt von dem Kranken das Versprechen, „die heilige Salbung zu bewahren"[4]). Worin bestand dieses Versprechen?, was war mit jener Weihe gemeint?

Der Ausdruck „Ordinierung" deutet darauf hin, daß man tatsächlich meinte, die Sinne, die mit dem heiligen Öle gesalbt worden, seien geweiht, ähnlich wie die Hände des Priesters und dürften deshalb nicht mehr zu profanen Zwecken verwendet werden. So erklärt sich der Glaube, man dürfe nie mehr barfuß gehen und den ehelichen Verkehr nicht mehr ausüben[5]), da ja die Nieren, nach

---

[1]) Hartzheim VIII 598.

[2]) Ebd. 779.

[3]) Jac. Coletus, Illyricum sacrum VII (Venetiis 1817) 121.

[4]) Er fand dieses Pontificale romanum in Florenz in der *bibliotheca s. Crucis, quae praeclara domus est Minorum conventualium.* Es enthielt u. a. folgende Rubriken: *Sacerdos ad infirmum procedit cum oleo sancto, aqua benedicta et cinere sacro. Infirmus a sacerdote interrogatus, cur se accersierit, respondet: ‚Ut confitear Domino et tibi peccata mea et ut vice Dei tu illa mihi condones et des mihi penitentiam et infundas s. Spiritus unctionem'. Dehinc promittit se, ‚si convaluerit, unctionem sanctam custoditurum'. Tum facta super eius pectus cruce cum aqua benedicta et cinere, sacerdos cilicium eidem superimponit. Postea ‚suscepta confessione et indicta penitentia' sequuntur psalmi poenitentiales iisque decursis adoratio crucis per infirmum. Deinde ‚tradit ei sacerdos eucharistiam dominici corporis, intincto vino tali intinctione sanctificato'. Denique fit unctio solito more.* Museum italicum (Paris. 1724) I 1,162.

[5]) Das erklärt auch, warum in dieser Zeit die Frage erörtert werden konnte, ob man dieses Sakrament der Ölung nur einmal im Leben empfangen

damaliger Auffassung der Sitz der Sexualbegierde, mit dem heiligen Öle berührt worden waren. Er mußte natürlich bewirken, daß man die Ölung möglichst kurz vor dem Tode zu empfangen suchte und dafür die Reihenfolge der Sterbesakramente änderte.

Aber jene Weihe war nicht der einzige und nicht einmal der hauptsächliche Grund für diese Änderung und jenen Aberglauben. Die Sehnsucht der mittelalterlichen Menschen, im Büßer- oder Ordenskleide wenigstens zu sterben, wirkte in derselben Richtung und hat sie mit hervorgebracht. Im Frühmittelalter drängten sie darauf hin, daß sie kurz vor dem Tode als Büßer eingekleidet wurden und auf der mit Asche bestreuten Sterbematte ihre Seele aushauchten. Damit war anfangs die Verpflichtung verbunden, im Falle der Wiedergenesung als Büßer zu leben, d. h. den ehelichen Verkehr zu meiden, kein Fleisch zu essen und sonstige Strengheiten zu üben. Diese Form der freiwilligen Annahme des Büßerstandes verschwand zwar in dem Maße, wie die alte Bußdisziplin zurückging, aber dafür kam die andere Sitte auf, sich in den letzten Stunden seines Lebens in ein Kloster bringen zu lassen, dort die Sterbesakramente zu empfangen, das Kleid des Ordens anzuziehen und in ihm zu sterben[1]). Das tat man ursprünglich nicht nur deshalb, weil man in den Nekrolog eingetragen und der Gnaden und Gebete der Mönche teilhaftig werden wollte, sondern es war eine wirkliche Aufnahme in den Orden, die im Falle der Gesundung zur Haltung der Gelübde und der Ordensgewohnheiten verpflichtete, d. h. man mußte den ehelichen Verkehr und den Genuß von Fleischspeisen aufgeben. Da man, wie wir gesehen, daran gewöhnt war, den Büßern die Ölung erst nach dem Viatikum zu geben, tat man das auch in diesen Fällen, da ja diese Einkleidung von frühe her als Ersatz der öffentlichen Buße galt.

Aus diesen Gründen erklärt es sich auch, warum man in den Orden die alte Reihenfolge der Sterbesakramente länger beibehielt als in den Laienkreisen, in denen sich der neue Ritus ziemlich rasch ausbreitete. Daß man die Ölung immer mehr mit Abgaben belastete, trug ebenfalls dazu bei, sie möglichst hinauszuschieben und erst, wenn der Tod ganz sicher war, zu empfangen. Dazu kam noch der

---

dürfe. Denn da jene Wirkungen während des ganzen Lebens anhielten, konnte leicht die Meinung aufkommen, es drücke ein Merkmal ein, das den Wiederempfang hindere. Im Volke blieb sie lange erhalten, während die Scholastiker sie nicht kannten und unter den Objektionen nicht aufführten. Ihnen machte besonders ein Wort des hl. Augustin (Contra ep. Parmeniani II c. 13 n. 28; PL 43,70) zu schaffen, das Petrus Lombardus (d. 23) angeführt und erklärt hatte.

[1]) Vgl. L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age (1925) 129—142: Mourir sous le froc; und oben S. 555 A. 2.

Aberglaube, der während des ganzen Mittelalters herrschte, daß derjenige, dem sie gespendet worden, immer sterben müsse. So kam es, daß die neue Art sich immer mehr durchsetzte und allmählich auch in sehr vielen Orden durchdrang, um dann vom 16. Jahrhundert an fast allein üblich zu sein.

Bis heute hat sich der alte Ritus, die Ölung vor dem Viatikum zu spenden, nur noch bei den Zisterziensern und Dominikanern erhalten; für den ersteren Orden hat ihn die Ritenkongregation am 8. März 1879 noch ausdrücklich bestätigt[1]).

[1]) Das Dekret ist abgedruckt: Zisterzienser-Chronik 8 (1896) 157 und L'Union Cistercienne 2 (1894/96) 488.

Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. **Artur Landgraf**—Bamberg

(Schluß)

8. Die Wiederherstellung des Könnens durch die Gnade

Die frühscholastische Lehre von der Gnade des Urzustandes ist aufgebaut auf der Lehre von zwei *posse*, vom *posse stare* und vom *posse proficere*. Beide werden wieder hergestellt, das *posse stare* durch das *posse non peccare* und dieses wird bedingt durch eine Gnade, die zugleich das Verdienen, d. i. das *posse proficere* gibt. Daraus ergibt sich, daß man auch hier das Augenmerk auf die Fähigkeit Gutes zu tun richtete, genau so, wie man das *non posse non peccare* von der Unfähigkeit Gutes, d. i. verdienstlich Gutes zu tun interpretierte. Erst an der Schwelle der Hochscholastik wird, um dies vorwegzunehmen, die durch den Sündenfall herbeigeführte, uns heute geläufige psychologische Schwierigkeit, das Gute zu tun und die Sünde zu vermeiden, kräftiger in den Vordergrund gerückt[1]). So wird eigentlich erst um die Jahrhundertwende die Frage diskutiert, ob man ohne eine neue Gnade den Versuchungen Widerstand leisten könne[2]), oder auch, ob man ohne eine neue Gnade beharren könne[3]).

Eine endgültige Klärung wurde hier eben vor einer Erkenntnis des seinshaft Übernatürlichen nicht möglich. Nachher kann man der Frage, ob man ohne Gnade die Gebote Gottes beachten könne.

[1]) So z. B. in der Summe des Roland von Cremona (Cod. Paris. Mazarine lat. 795 fol. 40).

[2]) Z. B. in den ersten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 57^{v} und in den von Langton abhängigen Quästionen des Cod. British Museum Harley 685 fol. 80^{v}.

[3]) Z. B. in der Summe des Roland von Cremona (Cod. Paris. Mazarine lat. 795 fol. 40^{v}).

und der Antwort begegnen, die dies hinsichtlich der Substanz, aber nicht hinsichtlich des *finis* bejaht[1]).

Nur Simon von Tournai hatte bereits auch mehr als die übrige Theologie, die Notwendigkeit zu sündigen berücksichtigt. Er greift auf eine Idee zurück, die schon in einer Augustinussentenz[2]) ausgesprochen ist und so z. B. auch in der Schule Hugos von St. Viktor[3]) oder dem Magister Achardus[4]) nicht unbekannt war, die aber wohl durch Gilbert de la Porrée[5]) ihm vertraut geworden war und nennt die Freiheit des Willens eine *libertas libera*, die zum Guten eine *libertas liberata*. Die *libertas libera* ist dann gegeben, wenn jemand durch sich und aus sich für etwas frei ist. Die *libertas liberata*, wenn er nicht aus sich dafür frei ist, sondern nur durch die Beihilfe eines andern. Wenn eine Münze am Boden liegt und ich sie aufhebe, dann habe ich zu ihrem Erhalt eine *libertas libera*, weil ich sie durch mich selbst erhalten kann, ohne daß sie mir ein anderer geben muß. Für den Erhalt einer Münze dagegen, die mir ein anderer mit seiner Hand anbietet, besitze ich lediglich eine *libertas liberata*, denn ich kann sie nicht durch mich selbst, sondern nur dadurch erlangen, daß sie mir ein anderer gibt. Derjenige, der sie mir anbietet, kann je nach Belieben seine Hand zurückziehen. So kann der Mensch auch durch sich selber sündigen. Damit er aber das Gute tue, dazu bedarf er der Hilfe Gottes, die ihn befreit von der Schwäche, die den Gebrauch des *arbitrium* behindert[6]).

---

[1]) Z. B. noch Romanis de Romanis, Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 53v).

[2]) De diversis quaestionibus VI.

[3]) Die zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörige Sentenzensammlung des Cod. Vat. lat. 1345 schreibt Augustin die Sentenz zu (fol. 59v): *Unde ad iuste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus iustitie servus esse ceperit. Ipsa autem vera libertas propter recte faciendi licentiam, simul et pia servitus propter precepti obedientiam.*

[4]) Der im Cod. Paris. Nat. lat. 15033 erhaltene Traktat des Achardus schreibt (fol. 171v): *Prevenit autem gratia arbitrium, ut sit liberum vel potius liberatum, ut dux itineris Deus sit, non homo, et ut homo hoc etiam (?), quod Deo cooperari potest et quod cooperatur, Deo totum tribuat et non sibi.*

[5]) Paulinenkommentar zu 1 Kor 15,10 (Cod. Lips. lat. 427 fol. 52v): *Facere namque et ipse recte dicitur, quandoquidem Domino auctore et eiusdem voluntate causa, ut faciat, liberato libero facit arbitrio.*

[6]) Quästionen (Cod. Berolin. 1997 fol. 72v): *Redditur: Arbitrium dicitur liberum dupliciter: est enim liberum liberum et liberum liberatum. Libertas autem libera verior est, sed deterior; liberata vero minus vera, sed melior. Est autem libertas libera, quando aliquis per se et ex se liber est ad aliquid. Liberata vero, quando liber est ad aliquid non ex se, sed alio adiutore. Verbi gratia: Nummus*

Das Mittel, mit dem nun diese Befreiung durchgeführt wird, unterscheidet er trotz alles Abstandes von den übrigen Systemen nicht von dem Mittel, das die Verdienstlichkeit gewährt.

Wenn wir nun die Erkenntnis der gnadenhaften Restauration des Willens untersuchen, tritt vor allem Anselm von Kanterbury ins Gesichtsfeld, dessen Initiative gerade in den hier einschlägigen Fragen wir schon verschiedentlich feststellen konnten. Er hatte die Rechtheit der Betätigung im Urzustand auf die *affectio volendi iustitiam* zurückgeführt. Ganz konsequent fordert er auch, daß durch die Gnade — die *gratia praeveniens* — diese Willensrechtheit wiederhergestellt, durch die *gratia subsequens* bewahrt werde[1]). Nach Bernhard von Clairvaux wird das *non posse non peccare* dadurch aufgehoben, daß Gott dem Menschen zuerst die *libertas consilii* zurückgibt *immittendo bonam cogitationem*, unter deren Einfluß bei Mitarbeit des Willens die Heilung des Willens erfolgt. Dabei betont er:

Ipsa [gratia] liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo prae-

---

iacet in area, ad quem habendum est michi libertas libera, quia eum per me possum captare nullo dante. Alium nummum offert michi quis manu sua, ad quem habendum est michi libertas liberata. Eum enim possum habere non per me, sed non nisi alio dante. Potest enim, qui offert, si vult, manum retrahere. A simili homo arbitrii libertatem habet liberam ad malum. Per se enim potest facere malum. Unde ait propheta: spiritus hominis vadens est. Sed quia per se non facit bonum nisi alio adiutore, ideo addit: sed non rediens. Habet enim libertatem ad bonum agendum, sed non nisi liberatam, Deo adiutore eam liberante ab infirmitatibus, ne impediant arbitrii usum. De hac libertate liberata dicitur in evangelio: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis, vere, id est utiliter. Hec autem libertas utilior est, sed minus vera; libertas ad malum magis vera, sed minus utilis. — Ähnlich in seiner Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 30 f.). — Man vgl. auch Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 296v); Laborans, De iustitia et iusto I 17 (Archiv von St. Peter im Vatikan, Cod. C 110 fol. 246. Er fügt bei: *Utique liberabatur et ante lapsum protoparentis, sed tunc, ne laberetur ut labilis, nunc autem liberatur ut lapsus. Hec itaque libertas restaurationis est, prior vero fuit custodie. Fuit iterum illa clementie, ista est multiplicate misericordie, quia boni gratia impio restituit facultatem*); Radulphus Ardens, Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 18v: *per primam* [nämlich *operantem*] *gratiam liberatur, ne male agat.* — Fol. 19: *Alii namque habent libertatem tantum liberam, alii tantum liberatam, alii partim liberam et partim liberatam);* Nikolaus von Amiens, Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 44v: *Sed quod a peccato sit liber vel iustitie serviat, non est ex libertate libera, sed liberata);* die Quästionen des Cod. British Museum Harley 3253 (fol. 63v).

[1]) A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff 162 f.

veniat; in ceteris comitetur; ad hoc utrique praeveniens, ut iam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mistim non singillatim, simul, non vicissim per singulos processus operentur. Non partim gratia partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa[1]).

Es zeigt sich damit ein energisches Bestreben, Gnade und Wille zu einem einzigen Betätigungsprinzip unter Wahrung des führenden Charakters der Gnade zusammenzuschweißen. Eine Tendenz, die ebenso in den Sententiae Divinitatis[2]), und, auch bei Verschiedenheit der Voraussetzungen, in der übrigen Literatur deutlichst ständig zu Tage tritt.

So in der Summa Sententiarum. Sie spricht von einem Willen, der ohne Gnade gebunden ist, und fordert zum Gutwollen (das zugleich verdienstlich ist) das *delectare*, das durch die *caritas* gegeben wird[3]). Mit dieser auf den ersten Anblick eigentümlichen Forderung baut sie lediglich auf die Erklärung von Röm 7,22: *condelector enim legi Dei* auf, wie sie schon bei Claudius von Turin und in dem dem ersten Jahrtausend angehörigen aus-Vätersentenzen zusammengesetzten Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 sich findet, die eine Freiheit nur dort sieht, wo mit Lust das Werk geschieht.

Claudius von Turin schreibt zu dieser Stelle: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Ista condelectatio legis Dei secundum interiorem hominem de magna nobis venit gratia Dei. In ea quippe interior homo noster renovatur de die in diem, cum in ea proficit perseveranter. Non enim timore torpens, sed amore libens. Ibi sumus veraciter liberi, ubi* [fol. 26] *non delectamur inviti*[4]). Cod. Bamberg. Bibl. 126 bringt mit dem Vermerk: *Ex tractatu evangelii secundum Johannem* die Sentenz: *Unde dicit apostolus. condelector legi Dei secundum interiorem hominem. Ecce, unde liberi, unde condelectamur legi Dei. Libertas enim delectat. Nam quamdiu timore facis, quod iustum est, non Deus te delectat. Delectet te et liber es*[5]). Es war denn auch allgemeine Lehre der Frühscholastik, daß eben die Freiheit der Kinder Gottes im Gegensatz zur Knechtschaft in der Betätigung aus Liebe bestehe[6]).

[1]) Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 14 n. 46,47 (PL 182,1026 f.).

[2]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 33*.

[3]) Tr. 3 c. 9 (PL 176,104). Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 197 f.

[4]) Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 25v.

[5]) Fol. 39v. Der Lombarde zitiert in diesem Zusammenhang eine sich der Sache nach bei Augustinus, De spiritu et littera c. 14 n. 26 (PL 44,217) und Gregorius, Homilia 17 (PL 76,1207) findende Sentenz: *Non est enim fructus bonus, qui de caritate radice non surgit; si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.*

[6]) Ich werde darauf in einer Arbeit über die Unterscheidung zwischen

Nach der Summa Sententiarum erhält also durch die gnadenhafte *delectatio* der Wille seine freie Entfaltungsmöglichkeit.

Hugo von St. Viktor sagt dann bereits, daß der Heilige Geist durch die *gratia operatrix* zuerst den guten Willen gibt und dann mit dem sich betätigenden guten Willen mitwirkt. Das erste tut der Heilige Geist allein, das zweite wirkt er durch den Willen[1]).

Petrus Lombardus lehrt ganz in dieser Linie, daß die Gnade und zwar die *gratia operans*, der Glaube nämlich, den Willen frei macht für das Gute, d. h. den Willen gut und fähig macht, das Gute wirksam zu wollen[2]). Unsere heutige Theologie würde seine Lehre so ausdrücken: die Gnade gibt dem Menschen den *actus primus completus*, aus dem die gute und zugleich verdienstliche Handlung geboren wird. Bei dieser Aufstellung dürfte die von ihm später[3]) gegen den Pelagianismus zitierte Augustinussentenz[4]) nicht ohne Einfluß gewesen sein:

In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est. Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus, facimus, nihil tam in potestate, quam ipsa voluntas est; sed praeparatur voluntas a Domino; eo ergo modo dat potestatem.

Zur Illustrierung bringt er das wohl durch eine Chrysostomussentenz[5]) veranlaßte Bild:

Sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat; nec pluvia est terra nec germen nec fructus; nec terra germen vel fructus; nec germen fructus;

---

dem Alten und dem Neuen Testament in der Frühscholastik ausführlich zu sprechen kommen.

[1]) De sacramentis, lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,274). — Man vgl. auch Richard von St. Viktor, De conditione hominis interioris c. 30 (PL 196,1281): *Scimus, quis dicat: „Sine me nihil potestis facere". Tantum ergo possumus, quantum posse accipimus. Quid enim habes, quod non accepisti? Nihil enim aliud est habere huiusmodi potestatem et fortitudinem quam habere gratiam cooperantem . . .*

[2]) Sententiae 2 dist. 26 c. 1 (436); Bandinus, Sentenzen, 2 dist. 26 (PL 192,1054); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 (fol. 73ᵛ); Petrus von Poitiers, Sentenzen III 1 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22ᵛ); Udo, Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 29ᵛ f.); das anonyme theologische Kompendium des Cod. Laud. Misc. 477 (fol. 44ᵛ) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford.

[3]) Sententiae, 2 dist. 28 c. 3 (455).

[4]) Retractationes lib. 1 c. 22 n. 4 (PL 32,620).

[5]) In der anonymen alphabetischen Sammlung von Vätertexten des Cod. Erlangen lat. 275 (fol. 75) und in der anonymen nachthomistischen Sentenzensammlung des Cod. Erlangen lat. 445 (fol. 90) wird wenigstens das Bild dem Chrysostomus zugeteilt.

ita gratis terrae mentis nostrae, id est libero arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinae benedictionis, id est inspiratur gratia — quod solus Deus facit, non homo cum eo — qua rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet; id est sanatur et praeparatur, ut bonum velit, secundum quod dicitur operans; et iuvatur, ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adiuvat[1]).

Auch Magister Achardus stellt die Gnade als dasjenige dar, was dem Willen erst die Fähigkeit gibt, gut zu handeln. Wille und Gnade vereinigen sich auch nach ihm zu einem Tätigkeitsprinzip[2]). In seiner Homilie zu *Ductus est Jhesus in desertum a Spiritu*, die uns im Cod. Paris Nat. lat. 17282 erhalten ist, nimmt er seine Zuflucht zu einem Bild, das allerdings weniger glücklich gewählt ist als dasjenige des Lombarden:

Illud quoque quis facile assequatur ratione, quomodo navis hec partim auris, partim remis, id est a superiori per gratiam, ab inferiori movetur per industriam? Qualiter enim in opere uno vel voluntate una conveniunt Deus et homo, in unum gratia Dei et humani libertas arbitrii? Facitne ibi aliquid hec,

---

[1]) Sententiae, 2 dist. 27 c. 6 (447 f.). — Noch weiter wird das Bild bei Petrus von Poitiers ausgeführt: *Patet igitur, quod virtus est qualitas quedam, benedictio quedam, quam infundit Deus anime, et non est motus anime vel liberi arbitrii, sed excitat liberum arbitrium. Ex illa autem gratia anime infusa et libero arbitrio excitato procreatur motus interior, ex quo interiori provenit exterior id est actio, sicut apparet hac expressissima similitudine: Ros infunditur terre, qui infusus invenit fecunditatem in terra; illam excitat; ex qua excitata et ex rose procreatur germen, ex germine fructus. Ros est divina gratia, terre fecunditas sive terra liberum arbitrium, germen motus interior, fructus actio exterior. Nam gratia infunditur menti huius hominis. Illa statim excitat liberum arbitrium, et procreatur motus caritatis, scilicet diligere. Statim diligit homo et ille motus exterior est, et quod est intus manifestat opere, reficit pauperes, vestit nudos* (Sentenzen, Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43).

Erwähnt ist dieses Bild auch in dem zur Schule Gilberts de la Porrée gehörigen Traktat De virtutibus des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 161.

[2]) In einem Sermo in adventu Domini (Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 21v): *Prius namque per gratiam, que operatur in nobis sine nobis, que dicitur gratia operans vel preveniens, sanatur voluntas et liberatur et potens bene operari efficitur. Deinde sanata voluntate libertas arbitrii incipit operari cum gratia. Non aliud voluntas, aliud gratia, sed unum et idem quod gratia.* — In einem Sermo in Dominica Palmarum (Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 115); *Ipsa tamen merita nostra de fonte gratie emanant. Ipsa enim gratia Dei prevenit nostram voluntatem et libertatem arbitrii liberando eam et sanando, ut bonum velit et possit. Deinde voluntas nostra per gratiam Dei liberata et sanata gratiam Dei non in vacuum recipit nisi sit otiosa, sed ei cohoperatur id est simul cum illa operatur. Nec aliud est opus gratie operantis et aliud voluntatis cohoperantis, sed unum est opus utriusque. Unde consequens non est: si totum ex gratia, nichil est ex libero arbitrio, cum unum et idem ex gratia sit et libero arbitrio.*

quod non illa? Quod quid hec, quid illa? In quibus et qualiter et quantum gratia libertati cooperatur arbitrii? Circa viam hanc periclitantur nonnulli, vel quia eam non inveniunt, vel quia inventam pro sui difficultate deserunt. Errant namque et deviant, qui sic gratiam astruunt, quod liberum excludunt arbitrium. Magis autem illi, qui sic libertatem arbitrii defendunt, quod evacuare convincuntur gratiam Dei. Neque enim absque libero arbitrio aliquid potest esse meritum, neque sine gratia meritum nisi malum. Via igitur salutis est in eis, qui id habent etatis, ut arbitrari possint nec hanc sine illo, nec illud sine hac; nec Deus absque homine, nec homo sine Deo, sed Deus pariter et homo[1]).

Noch ein Zeitgenosse des Lombarden sei genannt: Robert von Melun, der allerdings sich nicht so klar ausdrückt. Er lehrt in seiner Summe ebenfalls, daß der Wille sich für das Gute, und zwar das verdienstlich Gute[2]) nur mit Hilfe der *gratia praeveniens* entscheiden kann, da ohne diese der Wille nicht gut ist[3]). Dabei glaubt er, vielleicht um seine im Paulinuskommentar ausgesprochene Ansicht zu korrigieren, noch ausdrücklich betonen zu sollen, daß deswegen der Wille, um gut zu sein, nicht eines außenstehenden Dinges bedürfe, weil eben, wenn sich die Schuld nicht in den Weg stellte, niemals die zum Wollen notwendige Gnade mangelte[4]). Nachdem er in seinem Paulinuskommendar die Gnade allem Anschein nach nur als *causa sine qua non* behandelte,

[1]) Fol. 125.

[2]) Summe (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 121): *Penes autem consensum causa premii et pene consistit. Nam quando rationi consentimus, et culpam vitamus et premium meremur, quod fieri non potest, id est quod rationi consentiamus in his, que ad* [fol. 121v] *salutem sunt et meritum habent, absque gratia Dei, qua consensus prevenitur et per quam subsequentem remunerabilis efficitur.*

[3]) Summe (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 58v): *Libere enim bonum vult illa [voluntas], que bonum vult; et libere malum vult illa, que malum vult. Sed illud fit gratia Dei preveniente, id est quod creatura rationalis vult bonum. Hoc autem fit gratia Dei deserente, id est quod creatura rationalis vult malum. Sed semper utrumque fit voluntate. Nam nec gratia Dei adiuvans voluntatem premit necessitate⟨m⟩, nec deserens eam spoliat libertate. Inde est, quod voluntas premium meretur et penam, quia libere et absque omni coactione ad utrumque se inclinat, id est ad bonum et malum . . .* [fol. 59] *. . . Sola vero voluntas semper potestatis creature rationalis est. Nam ad voluntatem habendam nullo indiget extra se posito creatura rationalis, quod in mala voluntate omnes esse norimus. Ad eam enim habendam ex se sola creatura rationalis sufficiens est; sed ad bonam habendam ex se creatura rationalis sufficiens non est, nisi sit adiuta gratia Dei.*

[4]) Ebenda fol. 58v: *Sed licet sine gratia bonam voluntatem habere non possit, non tamen aliquo extrinseco eget a⟨b⟩[d] bonam voluntatem habendam. Nam nisi culpa creature rationalis obsistat, numquam gratia ei deest ad bonam voluntatem habendam.*

hätte er sich damit in seiner Summe zu größerer Klarheit durchgerungen.

Diese Aufstellungen blieben im wesentlichen Lehre der ausgehenden Frühscholastik. Dies beweist schon der Umstand, daß wir bis zu ihren Ausläufern dem Axiom begegnen: *quia boni sumus, bonum facimus*[1]). Noch Gaufrid von Poitiers gibt für das Schriftwort: *dedit eis potestatem calcandi super serpentes*, also an einer abgelegenen Stelle die Erklärung: *„dedit eis potestatem" id est restauravit naturalia eorum per gratiam, quia per peccatum erant prius deformata. Et illa potestas dicitur mirabilis non inquantum naturalis, sed inquantum* [fol. 47] *reformata. Vel possumus distinguere triplicem potestatem: potestatem prime potentie et potestatem habilitatis naturalis et potestatem gratie. Ipsa enim virtus potest dici potentia id est facultas bene operandi; et secundum hoc ad litteram dedit eis novam potestatem*[2]). In dem der Aszetik angehörigen Remedium conversorum des Petrus von London kann man lesen: *Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio bonum, quod iam agimus nobiscum*[3]).

Was aber noch deutlicher spricht, sind Ausdrücke, denen man ständig begegnet, wie das die *gratia operans* den Willen heilt[4]), daß sie die *bona voluntas* gibt[5]), daß sie das Leben[6]) oder das

---

[1]) Z. B. Magister Mauritius, Sermo in VIII dominica post Pentecostem (Cod. Paris. Nat. lat. 2949 fol. 67v): Gaufrid von Poitiers, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 36).

[2]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 46v).

[3]) Pars 2 lib. 1 c. 2 Cod. Paris. Nat. lat. 3227 fol. 92).

[4]) Petrus Lombardus, Sententiae 2 dist. 26 c. 1 (436). — Quaestiones in epistolas Pauli, In epist. ad Rom. q. 103 (PL 175,460): *Gratia itaque praeveniens, quae dicitur etiam operans, sanat liberum arbitrium, liberando illud a iugo peccati; et hoc facit in nobis sine nobis.* — Invectiva in depravatorem operum Blesensis (PL 207,1126). — Alanus von Lille setzte heilen und rechtfertigen sich gleich (Liber in distinctionibus dictionum theologicalium: PL 210,932 f.).

[5]) Dies geht auf Sentenzen zurück, denen man z. B. im Dekret Ivos von Chartres (Pars 1 c. 32; PL 161,75) begegnet. — Hieher gehören die zu Hugos von St. Viktor Schule gehörigen Sentenzen des Clm 7972 (fol. 5v); die Quaestiones in epistolas Pauli, In ep. 1 ad Cor. q. 130 (PL 175,539); die Isagoge Odos (Cambridge, Trinity College, Western MS 317 (B 14 33). Helinand von Froidmont drückt denselben Gedanken in der Form aus: *Calidum ergo significat praecedentem gratiam, quae dedit illis mobilitatem circa divina, id est naturam aptam ad appetenda divina* (Sermo 18, PL 212,632).

[6]) Robertus Paululus, De officiis ecclesiasticis lib. 1 c. 26 (PL 177, 395); Werner von St. Blasien, Defloratione ss. Patrum (PL 157,1182).

velle[1]) oder auch die Gerechtigkeit gibt[2]).

Wie wir bereits angedeutet haben, ging auch die Definition der *gratia operans*, die der Lombarde in der Form aufstellte: *operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, id est de impio fit pius, de malo bonus*[3]) in die Scholastik über[4]).

Neben dieser *gratia operans* tritt die Darstellung der *gratia cooperans* an Bedeutung für die Erkenntnis der inneren Struktur der *gratia actualis* zurück. Auch sie verdankt ihre Einführung Vätersentenzen. Petrus Lombardus zitiert aus Augustinus, De gratia et libero arbitrio[5]): *Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit, quia ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut perficiamus, nobis co-*

---

[1]) Isaac de Stella, Sermones, Sermo 7 [PL 194,1712].

[2]) Bereits bei Rhabanus Maurus deutlich (Enarrationes in epistolas Pauli. In Epistolam ad Romanos c. 4 (PL 111,1349), In epist. 1 ad Cor. c. 15 (PL 112,140); Bernhard von Clairvaux, In circumcisione Domini sermo 3 n. 5 (PL 183,139), Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 14 n. 47 (PL 182,1026); der Hugo von St. Viktor nahestehende Traktat De libero arbitrio Cod. Erlangen. lat. 265 fol. 133: *sed gratis gratia eum prevenit, ut iustus sit.*

[3]) 2 dist. 5 c. 4 (327).

[4]) Man vgl. neben den bereits erwähnten Autoren noch die Abbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 fol. 78^{v}; Petrus von Poitiers, Sentenzen III 1 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22^{v}: *Gratia operans est, que erigit hominem, ut velit.* Er fügt dem bei: *Operans enim dicitur, quia hominem erigit, ut velit, quia impium iustificat, quod idem est).* — Petrus von Capua, Summe II 39 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35^{v}, Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34^{v}). — Präpositinus, Quästionen (Cod. Paris. Mazarine lat. 1708 fol. 238). — Die dritte Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale in Neapel (fol. 93). — Radulphus Ardens, Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 17^{v}). — Stephan Langton, Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 92^{v}]. — Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 108^{v}). — Die sog. Sentenzenglosse des Kardinal Hugo (Cod. Paris. Nat. lat. 16412 fol. 65^{v}). — Hugo a S. Charo, In 2 dist. 26 (Cod. Lips. 573 fol. 106). — Die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel sagt fol. 186: *hec eadem gratia in parvulo est operans, in adulto operans, quia liberum arbitrium purgans et quoad virtutes, et cooperans libero arbitrio, scilicet quoad motum, quem ex se elicit.* — Man vgl. ferner z. B. die Quästionensammlung des Cod. lat. 737 fol. 217^{v}) der Bibliothek von Toulouse; die wohl dem 14. Jahrh. angehörige Sentenzenglosse des Cod. Vat. lat. 691 (fol. 79^{v}) und die der gleichen Zeit angehörige Lectura super sententias des Cod. Vat. lat. 4289 fol. 55. — Die Begriffsbestimmung des Petrus Cellensis scheint von derjenigen des Lombarden abzuweichen; man vgl. Sermo 58 (PL 202,816) und liber de panibus c. 3 (PL 202,940).

[5]) C. 17 n. 33 (PL 44,901).

operatur; tamen sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus bona pietatis opera, nihil valemus[1]). Eine andere Sentenz schreibt Philipp der Kanzler[2]) Gregorius zu. Im Sinn der Augustinussentenz fordert man die *gratia cooperans* zum *perficere*, d. h. um Gott lieben zu können, um zu verdienen, um im Guten beharren und um das Gute durchzuführen zu können[3]). Während der Lombarde sagt: *Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem*[4]), betonen die Quästionen des Präpositinus: *Quod queritur, utrum ipsa fides sit gratia cooperans, sciendum, quod non dicitur cooperans, quia cooperatur libero arbitrio, sed quia cooperatur operanti*[5]).

Das *non inaniter velle* in der Definition der wirksamen Gnade wird gleichgesetzt mit *efficaciter*, verdienstlich wollen und zugleich

---

[1]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 1 (436).

[2]) *Distinguit autem beatus Gregorius ita prevenientem a subsequenti, ut preveniat voluntatem, ut velit; subsequens vero fit, ne inaniter velit.* (Summa de bono — Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50ᵛ).

[3]) Summa Sententiarum tr. 3 c. 7 (PL 176,99 f.); Hugo von St. Viktor, De Sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,273 f); Petrus Lombardus, Sentenzen 2 dist. 3 c. 4 (327): *cooperans vero [gratia], qua iuvatur ad bene volendum efficaciter et Deum prae omnibus diligendum et ad operandum bonum et ad persevevandum in bono et huiusmodi.* Man vgl. auch die Collectanea und ihre Abbreviation in der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz, S. Croce Plut. XVIII dext. cod. 8 fol. 156ᵛ. Ferner 2 dist. 26 c. 1 (436): *operans enim est, quae praevenit voluntatem bonam, ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona bonumque efficaciter velit; cooperans vero gratia voluntatem iam bonam sequitur adiuvando.* — Magister Bandinus, Sentenzen 2 dist. 27 (PL 192,1056). Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Mazarine lat. 984 fol. 52ᵛ. Die Abbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 (fol. 78ᵛ). Die sog. Sentenzenglosse des Petrus von Poitiers (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 74). Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 71ᵛ: . . *cooperans gratia, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vite eterne.* Ebenda fol. 74: *Cooperans adiuvat, ne frustra celit bonum.* — Petrus von Poitiers, Sentenzen II 6 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 13ᵛ): *Gratia cooperans est, que cooperatur et coadiuvat; que facit, ut quis non frustra velit et, ut, quod ceperit, perficiat.* Man vgl. ebenda III 1 (fol. 22ᵛ). — Petrus von Capua, Summe II 39 (Cod. Vat. lat. 3304 fol. 35ᵛ; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34ᵛ). Hugo a S. Charo, In 2 dist. 26 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 106); Die bereits erwähnte Sentenzenglosse des Cod. Vat. lat. 691 fol. 79ᵛ und die Lectura super sententias des Cod. Vat. lat. 4289 fol. 55. — Endlich noch Richard Fishacre, Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 157ᵛ).

[4]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 2 (438). Man vgl. auch noch z. B. die Abbreviation des Cod. Luxemburg. lat. 65 (fol. 98ᵛ).

[5]) Cod. Paris. Mazarine lat. 1708 fol. 238. — Man vgl. auch die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine lat. 758 fol. 80ᵛ.

mit ausdauernd wollen, d. h. mit der Ausnützung der *gratia operans*. Langton schreibt schließlich der *gratia cooperans* im strengen Sinn lediglich die Aufgabe zu, Kraft gegen Versuchungen zu gewähren und spricht sie deshalb den Engeln ab[1]).

Philipp der Kanzler übernimmt dies von Langton, läßt aber sonst im wesentlichen die Grundlagen der Lehre des Lombarden unberührt. Vor allem betonte er, was sachlich sich auch beim Lombarden findet, daß als *gratia operans* und *cooperans* nur eine *gratia gratum faciens* in Betracht kommen kann:

Et dicitur eadem preveniens operans, sed sub alia ratione preveniens et sub alia ratione operans. Nam preveniens dicitur, inquantum est causa voluntatis bone, etsi non in effectu causet; operans vero est, inquantum operatur voluntatem bonam et liberum arbitrium cooperatur illi. Similiter eadem dicitur subsequens et cooperans. Subsequens ad voluntatem bonam, ad minus quantum ad suum motum, etsi non quantum ad esse. Potest enim eadem esse operans et cooperans, et similiter preveniens et subsequens. Cooperans autem dicitur ratione sui effectus ad operantem ⟨ratione sui effectus⟩. Nam resistit et iuvat, ne liberum arbitrium inaniter velit secundum operantem. Et non necesse est hanc distinctionem gratie esse secundum substantiam, sed secundum status. Sicut diceretur de lumine, cum primo illuminat terram, et deinde cum fuerit in medio diei est disgregans omnem nubem, sic lumen spirituale illuminat terram nostri intellectus et illustratio disgregat temptationes peccati[2]). Die *gratia operans* ist es also, die Rechtfertigung und zugleich Verdienstmöglichkeit verschafft, die *gratia operans* seit gegen Versuchungen[3]).

Mit Rücksicht auf diese Änderung muß er dann auch Stellung nehmen zum Gregoriuswort, das ohne die *gratia cooperans* nur ein *inaniter velle* kennt. Er tut es in der Form: *Ad distinctionem autem beati Gregorii dicendum est, quod inaniter velle dicitur dupliciter. Nam (?) inaniter velle est non ponendo summum bonum pro fine in diligendo super omnia. Et secundum hoc sufficit gratia preveniens, ne inaniter velit. Item inaniter velle est non stare in bono ad premium propter temptationes invalescentes. Et ratione huius dicitur subsequens*[4]).

[1]) Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 92v): *Item nota: secundum quod stricte accipitur, angeli habuerunt gratiam operantem, sed non cooperantem, quia non habuerunt temptationem, que malum suggereret.*

[2]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50v).

[3]) Ebenda: *Ad id vero, quod obicitur prevenientem sufficere ad meritum vite eterne, dicimus, quod hoc verum esset. Sed, quia fomes peccati continue trahit concupiscentiam, indigebat gratia subsequente, ne opprimeretur ab adversario. Puer solum habet gratiam prevenientem et ipsa meretur vitam eternam. In Domino autem nostro Jhesu Christo erat gratia operans, sed non nisi ad unum effectum, qui est facere bonum, non quantum ad remissionem culpe. Neque dicitur in eo proprie preveniens, quia, cum esset divinitas, per unionem erat gratie plenitudo, ita quod simul erat bona voluntas cum gratia. Proprie autem dicitur preveniens in illis, qui sunt filii adoptionis.*

[4]) Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50v.

Während wir in der vor ihm liegenden Literatur es mit einer Auffassung auch der helfenden Gnade zu tun haben, für die lediglich der *gratia sanans* entsprechende Gründe oder Rücksichten einer psychologischen Betrachtungsweise der Gnade maßgebend waren, stellte Philipp, wie man schon aus dem Gesagten ersehen kann, hier bereits das seinshaft Übernatürliche in die Spekulation ein. Nach ihm ist es Aufgabe der *gratia praeveniens*, die er gleichsetzt mit der *operans*, uns geeignet zu machen für das über uns seinshaft erhabene Gut[1]). Wenn er darum sagt, daß die *gratia operans* den guten Willen wirkt, so lautet seine Begründung nunmehr im Sinne einer *gratia elevans* unserer heutigen Theologie. Dies erlangt dann Bürgerrecht in der Hochscholastik[2]).

Erst nach Philipp setzt sich auch eine Erweiterung der Begriffe ein, bzw. eine feinere Ziselierung der Spekulation. So bemerkt Odo Rigaldi ganz allgemein, daß die Gnade als *praeveniens* angesprochen werde wegen ihrer Fähigkeit zu bewegen. Wenn auch sowohl die Gnade als auch das *liberum arbitrium* zum Guten bewegen, so doch das *liberum arbitrium* nur unter dem Einfluß der Gnade. Für den wohlgefälligen verdienstlichen Akt ist das *liberum arbitrium* nicht eher fähig als es selber wohlgefällig gemacht ist. Obendrein bedarf es zur Setzung eines solchen Aktes noch der *gratia cooperans*[3]). Dies entspricht noch der Tradition. Im folgenden aber wirkt sich bereits eine weitere Fassung des Gnadenbegriffes aus, die sich mit der besseren Erkenntnis des Wesens der Gnade ergab. Wir lesen:

. . . est notandum, quod gratia accipitur diversimode et sic diversas habet differentias. Preveniens et subsequens, que sunt eius differentie condividentes, diversimode accipiuntur. Uno modo accipitur gratia valde communiter ad dona nature et gratie contracte, secundum quod naturalia dicuntur gratie, quia gratia dicitur preveniens quantum ad dona gratie. Secundo modo accipitur gratia minus

[1]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50v): *Et ad hec bene solvenda prenotandum est, quod ista duplex differentia gratie, scilicet gratia preveniens et subsequens, operans et cooperans attenditur de gratia gratum faciente, non de aliis gratis datis, que possunt esse in peccatore. Indiget enim gratia velle bonum ex cogitatione fidei, et indiget, ne velit inaniter, scilicet ut resistat temptationi insurgenti, ne cadat a bono. Inaniter enim vellet, si aliquantulum non perseveraret et staret contra temptationes. Et quod gratia specialiter requiratur ad utrumque, patet, quia utrumque supra vires humane rationis. Nam bonum, ad quod tendimus, est supra nos elevatum. Similiter temptans secundum potestatem et statum malitie supra nos est.* — Man vgl. dazu A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen, 380 ff.

[2]) Man vgl. z. B. den nachthomistischen Sentenzenkommentar des Cod. Nykgl. S. 648 8vo (fol. 142v) der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen.

[3]) Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 208 fol. 289v).

communiter et secundum hoc comprehendit gratiam gratis datam et sic dividitur per prevenientem et subsequentem. Et dicitur preveniens, que disponit, subsequens, que gratificat. Secundum quod dicit Augustinus de predestinatione sanctorum, quod prius est cogitare quam credere et Gregorius (?) dicit, quod cogitatio ad bonum est gratia gratis data ad minus. Tertio modo accipitur gratia adhuc minus communiter et sic comprehendit gloriam et gratiam proprie dictam. Et sic gratia preveniens dicitur gratia gratum faciens, subsequens dicitur gloria. Et sic dividit Augustinus in libro de natura et gratia; gratia prevenit, ut pie vivamus, subsequitur, ut cum illo semper vivamus. Tunc prevenit, ut vocemur; tunc subsequitur, ut glorificemur. Quarto modo accipitur gratia proprie et stricte ad gratiam gratum facientem. Et sic divisio in prevenientem et subsequentem est per comparationem ad diversos actus, aut per comparationem ad obiecta aut ad subiecta. Ad obiecta scilicet ad bonum et malum. Tunc dupliciter accipiuntur: uno modo dicitur preveniens, qua liberamur a peccato, subsequens, qua fimus boni, que coadiuvat ad bonum. Et sic Augustinus de natura et gratia: prevenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur. Alio modo per comparationem ad obiecta dicitur preveniens, qua oporamur bonum, subsequens, ut resistamus malo. Augustinus de natura et gratia: gratia prevenit, ut velit bonum, subsequitur, ut complaceat, cum persistat scilicet in resistendo temptationi. Tertio modo dicitur preveniens, qua boni sumus, subsequens, qua bonum operamur. Et sic Augustinus de natura et gratia: prevenit voluntatem, ut velit, subsequitur, ne frustra ⟨ne frustra⟩ velit[1]).

Eine solche Erweiterung der Begriffe mit ihren Folgeerscheinungen ging in die Hochscholastik über[2]).

Außerhalb dieser Entwicklungslinie steht lediglich die Schule der Porretaner. Wir machen nämlich in dem dazu gehörigen Traktat de Virtutibus des Cod. British Museum Royal 9 E XII die Wahrnehmung, daß die vom Lombarden vorgetragene Lehre illustriert durch das von ihm eingeführte Bild exakt wiedergegeben[3]). und abgelehnt wird. Diese Haltung gründet auf der von der Schule

[1]) Ebenda fol. 298v.

[2]) Man vgl. die zum Bereich des Alexander Hales gehörigen Quästionen des Cod. lat. 2554 (fol. 92) der Biblioteca Universitaria in Bologna; die im Fahrwasser des hl. Thomas gehenden Sentenzenkommentare des Cod. Ny kgl. 648 8vo (fol. 137) der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen, des Humbert von Gendrey (In 2 dist. 26; Cod. Erlangen. lat. 436 fol. 64v), des Romanus de Romanis (Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 52v). Der einem Petrus zugeschriebene Kommentar zum 2. Sentenzenbuch des S. Croce Plut. 24 dext. cod. 7 (fol. 197) der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz liefert ebenfalls hiezu Material.

[3]) Fol. 161: *Propter predictas obiectiones dicunt quidam, quod accedente caritate incipit esse quedam qualitas in homine et esse virtus et illa est bonum gratuitum et non naturale. Et sicut in terra est quedam vis naturalis, ex qua et rore sublimi descendente germen in terra procreatur, ita in anima liberum arbitrium est quedam vis* [fol. 161v] *naturalis et superveniente fidei gratia tamquam rore ex ipsa et libero arbitrio motus, qui dicitur sperare; ex dilectione et libero arbitrio diligere.*

der Porretani vorgetragenen Ansicht, daß die Tugenden substantielle Eigenschaften des Menschen darstellen. Dadurch, daß sie auf ein politisches oder katholisches Ziel hingeordnet werden, erfolgt ihre Umstellung zu politischen oder katholischen Tugenden. Sie erfahren damit nicht eine innere, sondern lediglich eine äußere Umwandlung[1]). So kann dieser Traktat auf die Frage, ob die politischen Tugenden zu katholischen würden, antworten, daß der Mensch die *dona gratuita*, die er nun hat, schon vorher besaß, daß sie da aber noch nicht *gratuita* oder *dona* waren. Wenn es darum heißt, daß einer nun anfängt *gratuita* oder Tugenden zu besitzen, so besagt dies nur, daß sie nun als *gratuita* ihm innewohnen. Und wenn es heißt, daß Gott einem Tugenden mitteilt, so nicht deshalb, weil er ihm das mitteilte, was Tugend ist, sondern lediglich, weil er das zur Tugend macht, was dies vorher noch nicht war. Der Unterschied zwischen *naturale* und *gratuitum* besteht eben nicht im Wesen derselben, sondern lediglich in der Art, ein und dasselbe zu gebrauchen[2]). Man versucht die Sache mit dem Unterschied zwischen einer brennenden und erloschenen Kerze zu illustrieren[3]).

Auch hier gilt aber die Gnade, die zur Betätigung gegeben wird, als Ergänzung des Handlungsprinzips, zwar nicht auf Seiten der Wirkursache, so doch auf Seite der Zweckursache.

9. Die Verwirklichung der helfenden Gnade

Unsere bisherigen Ausführungen haben das Ergebnis gezeitigt, daß die Gnade, durch die uns die Rechtheit der Betätigung wieder-

---

[1]) A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 204—208.

[2]) Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 161: *Ad hec dicimus, quod dona gratuita, que sunt in isto, prius fuerunt in isto, sed non fuerunt in isto prius gratuita vel virtutes. Secundum hoc dicttur, quod nunc primo gratuita sunt in isto vel virtutes, quia nunc primo sunt in eo gratuita. Simili ratione Deus dicitur isti conferre virtutes, non quia conferat ei ea, que sint virtutes, sed quia ea facit esse virtutes, cum prius non essent virtutes. Et secundum hoc magis bona dicitur Deus homini conferre, cum per ea, que prius habebat, facit eum dignum vita eterna informans ea debito fine et debito officio, sicut faber iste aurarius, qui de auro alterius illi, cuius est aurum, format annulos aureos gratis, illi dicitur multa conferre. Differentia autem, que assignatur inter gratuita et naturalia, non attenditur in essentiis, sed in utendi modis. Cum enim utimur naturalibus solo ductu nature, non informatione gratie, naturalia dicuntur. Cum vero eis caritate informante utimur, gratuita nuncupantur.*

[3]) Quästionen des Cod. British Museum Royal 15 B IV (12. Jahrh.) fol. 127: *Queritur, an fides informis, que est in aliquo, sit eadem fides, que post est in eo formata vel alia. Utrumque potest dici. Quod sit eadem videtur hoc exemplo: sicut candela aliqua modo extincta et post illuminata eadem est.*

gegeben wird, als identisch mit der rechtfertigenden Gnade erscheint, mit anderen Worten, daß *gratia actualis* und rechtfertigende Gnade in der Lehre der Frühscholastik in der Hauptsache nicht von einander unterschieden werden, daß aber trotzdem die Theologie nicht jede Gnadenhilfe vor der Rechtfertigung ausschaltet, ohne es aber im allgemeinen vor dem Beginn der Hochscholastik zu wagen, diese als helfende Gnade zu bezeichnen.

Es bleibt nun noch festzustellen, worin man denn eigentlich diese *gratia actualis* erblickte. Um mit der nach unserer heutigen Theologie vor der Rechtfertigung liegenden Gnade zu beginnen: Auf die Erklärung der zu Christus führenden *tractio* haben wir bereits hingewiesen. Es sei nur nachgetragen, daß Martin von León die *tractio* mit *caritas* und *gratia praeveniens* identifiziert[1]). Wie man schon daraus ersieht, wirkte sich hier die der Frühscholastik eigentümliche Lehre vom *processus iustificationis* aus, worin einzig von der nur *natura* nicht *tempore* der Rechtfertigung vorausgehenden Gnade die Rede ist. Dies ist mit eine Ursache, warum durchaus nicht konsequent zwischen einer vor der Rechtfertigung liegenden und einer mit ihr zusammenfallenden Gnade geschieden wird selbst an Stellen, die nach unserer heutigen theologischen Erkenntnis eine solche Unterscheidung fordern würden. Auch abgesehen davon ist es nicht immer leicht festzustellen, worin man diesen vor der Rechtfertigung liegenden Gnadenbeistand erblickte, zumal in mystischen Schriften, die sich in poetischen Ausdrücken erschöpfen.

Die Schüler Abaelards kannten kein gutes Werk ohne eine *caritas*[2]). In die Notwendigkeit versetzt, zu erklären, wie auch im Sünder gute Werke sein könnten, nahmen sie, allerdings nicht zuletzt durch die Lehre von der Unverlierbarkeit der *caritas* bestimmt, auch in ihm eine *caritas* an[3]). Den dadurch entstehenden Schwierig-

[1]) Sermo XI in dominica 1 Quadragesimae (PL 208,712).

[2]) A. Landgraf, Das Wesen der läßl. Sünde. — Derselbe, De necessaria relatione caritatis. — Es sei hier nur hingewiesen auf den zur Schule Abaelards gehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543, der auf fol. 28v (zu 1 Tim) sogar schreibt: *‚Ad percipiendum' id est intendit fidelibus, quia propter fideles omnia facta sunt et ipsi debent uti cibis, ut, sicut ipsi serviunt creatori, sic cibi et alia serviant eis. Infidelibus non debent servire, quia ipsi non serviunt creatori et peccant, si utuntur. Fideles tamen non debent eis negare necessaria, non quia sunt mali, sed quia sunt creatura Dei.*

[3]) Man vgl. Epitome c. 32 (PL 178.1749); die Summe des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 74v); die Summe des Magisters Omnebene (München, Staatsbibl., Cod. Sim. 168 fol. 82). — Übrigens kommt hier auch Bernhard von Clairvaux in Betracht (Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 12; PL 182, 1022); *Quatenus ergo [Petrus] Christum diligebat, eim prorsus, (quod negandum*

keiten entzogen sie sich dadurch, daß sie zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden unterschieden[1]). Ob auch Walter von Mortagne sich diese Rückzugslinie offen hielt, konnte ich nicht feststellen. Jedenfalls aber kann man in seinem 5. Brief lesen:

Est ergo primus status et initialis caritatis, qui licet carnas appellatur, non tamen est ad salutem sufficiens. Ideoque non frequentato usu scripturarum solet caritas appellari. Hunc autem caritatis statum quidam extra fidem positi recipiunt, velut Cornelius; quidam etiam in fide positi, quamvis etiam aliquando labantur in crimina. Deum tamen diligunt et caritatem habent, licet imperfectam, sicut liquet exemplum David regis, quem testatur Augustinus ad[huc] quandam retinuisse caritatem, etiam cum (?) ad tempus reus crimine tenetur[2]). Bei Walter die Lehre von einer gnadenhaften inchoativen *caritas* anzunehmen, steht schon aus dem Grund keine Schwierigkeit im Weg, weil eine solche Aufstellung damals durchaus nichts Außergewöhnliches gewesen wäre. Hugo von St. Viktor macht wohl energisch dagegen Front[3]), aber Robertus Pullus bekennt sich offen dazu[4]).

Einen anderen Weg schlägt die Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. 325 ein, die sich ausdrücklich die Frage stellt, was das sei, mit dessen Unterstützung die sog. Vorbereitung auf die Gnade statthat. Wenn es eine Gnade sein sollte, ist es dann eine Tugend oder etwas anderes? und wenn etwas anderes, was denn eigentlich? Wenn eine Tugend, dann ginge eine Tugend dem Glauben voran, weil viele Heiden ohne Glauben häufig zum Guten angeregt werden. Damit wäre aber der Glaube nicht mehr erste Gnade. — In der Antwort wird darum hier betont, daß das, was den Menschen zum Guten anregt, ehe er die Gnade besitzt, der Heilige Geist sei. Es wird aber auch als annehmbar bezeichnet, daß dem Heiden eine Tugend innewohne, vermittels deren der Heilige Geist auf ihn einwirke. Dieser Tugend gehe ein Glaube, nicht der christliche, sondern ein anderer voraus. Denn niemand betätigt sich durch eine Tugend, wenn er nicht *natura prius* etwas glaubt, um dessenwillen er sich betätigt. Der christliche Glaube aber heißt erste Tugend, nicht weil er aller

non est) passa est illa voluntas, ut contra se loqueretur; quatenus vero se, voluntarie procul dubio consentit, ut pro se loqueretur. Si Christum non amasset, non aliquatenus negasset . . .

[1]) A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 369.

[2]) Cod. Erlangen. lat. 238 fol. 91v.

[3]) De sacramentis, lib. 2 p. 13 c. 12 (PL 176,546 f.).

[4]) Sententiae, lib. 6 c. 49 (PL 186,893): *Sed non omnino alienatur a caritate, qui sibi displicet bonusque fieri satagit. Unde quoniam quibusdam caritatis praeventus est primitiis, primitiva quoque quaedam operatur bona, quo caritate ipsa tandem inflammatus condigna caritate meliora atque veriora superaddat bona.*

Tugend vorausgeht, sondern lediglich den beiden, die ihn fortzusetzen pflegen, Hoffnung nämlich und Liebe[1]).

Betreff einer dem Glauben vorausgehenden Gnade reden noch zwei Autoren des 13. Jahrhunderts reichlich unklar. Guerricus de S. Quintino spricht von einem Tau[2]); Johannes de la Rochelle identifiziert sie mit dem Heiligen Geist[3]). Ein Zeichen, daß sich auch damals die Theologie noch nicht vollständig damit auseinandergesetzt hatte.

Selbstverständlich waren die Erlässe bekannt, in denen die der Rechtfertigung vorausgehende Gnadenhilfe als *illuminatio* oder *inspiratio* bezeichnet wurde[4]). Es ist aber selten, da ßman über beide etwas Näheres zu hören bekommt. Der Abt Smaragdus[5]), Petrus Damiani[6]), Garnerius Lingonensis[7]) und z. B. noch die späe Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 (13.—14. Jahrh.) der Bibliothèque Royal de Belgique in Brüssel[8]) verlegen die Erleuchtung in den Glauben. Während die Quaestiones in epistolas Pauli die Erläuterung bringen: *gratia Dei dicitur gratis dans, et gratia, id est*

---

[1]) Fol. 132: *Dicimus ergo, quod nulla virtus in nobis est. Nichil enim in nostra natura viret, quod fructum facere possit vel XXXum vel LXum vel Cum. Quiddam tamen precedit in peccatoribus* [fol. 132v], *quo etsi revera digni non sint, tamen occasionaliter digni scilicet dici possunt, quia magis sunt habiles ad recipiendam caritatem quidam mali quam alii.*

Sed queritur, quid sit illud, utrum gratia an aliud, et si gratia, an virtus, an aliud, et si aliud, quid aliud. Si virtus, ergo virtus precedit fidem, cum multi pagani sine fide multotiens excitantur ad bonum. Et si hoc, fides non est prima gratia.

Dicimus ergo, quod id quod excitat hominem ad bonum, antequam habeat gratiam, est Spiritus Sanctus. Dicit enim glosa super hunc locum: Spiritus adiuvat infirmitatem nostram, adiuvat Spiritus nondum inhabitans, ut sint fideles, adiuvat inhabitans, ut iam sint fideles (!). Potest etiam dici, quod aliqua virtus in pagano est, qua mediante operatur in eum Spiritus Sanctus. Quam virtutem precedit fides non dico christiana, sed alia. Nullus enim per virtutem operatur, nisi aliquid prius naturaliter credat, propter quod operatur. Fides autem christiana dicitur prima gratia, non quia naturaliter precedat omnes virtutes, sed duas, que sibi solent continuare, scilicet spem et caritatem.

[2]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 (fol. 45v).

[3]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 112).

[4]) Ivo von Chartres, Decretum pars 1 c. 31 (PL 161,75). — Petrus Damiani, Sermo 21 (PL 144,620).

[5]) Collectiones in epistolas et evangelia (PL 102,160).

[6]) Epistolae, lib. 2 epist. 5 (PL 144,262).

[7]) Sermo XI in purificatione Beatae Mariae (PL 205,644).

[8]) Fol. 129v: *Iustificatus a peccatis . . . hic prima gratia preparans voluntatem purgans mentem et illuminans. Sic creat et sanat.* — Fol. 130: . . . *fides id est illuminatio mentis, ut dicit Filius.*

inspiratio divina, scilicet operatio Dei, ex qua movetur animus ad diligendum Deum et proximum[1]), und die Summa Abstinentia des Cod. Paris. Nat. lat. 15256 (13. Jahrh.) die vier Arten der *illuminatio* aufzählt: *Sed attende, quod illuminatur anima per fidem ... Item per amorem Dei ... Item per tribulationem ... Item illuminatur anima per divine dulcedinis pregustationem ...*[2]), identifiziert die Summa Sententiarum[3]) die Erleuchtung mit der *gratia operans*. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß die Aufhebung der Sünde, die durch die *gratia operans* geschieht, als Aufhebung der Verdunkelung des Verstandes gedacht wurde, die durch den Glauben geschieht.

Als man mit dem Wesen der informen Tugenden, insbesondere der *fides informis* vertraut wurde, verlegte man die *illuminatio* und überhaupt die auf die Rechtfertigung vorbereitende Gnade auch in diese[4]). Die *vocatio* Gottes an uns vor der Liebe und Rechtfertigung deutet Bernhard von Clairvaux mit der Furcht[5]).

Ausdrücklich fand ich nur in der Isagoge Odos die Lehre vertreten: *Gratie sunt primi motus in corde, qui virtutes precedunt quasi earum quedam seminaria*[6]), der wohl Petrus Cellensis sich anschließt, wenn er sagt: *In homine operatur Deus sine homine gratiam praevenientem, quae est pluvia voluntaria, quae est ille motus animi, quo concupiscit anima desiderare iustificationes. Dei*[7]). Wie wir bereits bemerkten, nennt Radulphus Ardens als *gratia preveniens non sufficiens*, die der Rechtfertigung nicht bloß *tempore*, sondern auch *natura* vorausgeht, die *bona premeditatio* und das *bonum propositum*[8]).

Es darf in diesem Zusammenhang die *cogitatio* nicht übersehen werden, die nach 2 Kor 3,5 ohne göttliche Hilfe in uns unmöglich ist. Augustinus wirft schon in seinem Werk De prae-

---

[1]) In epist. 1 ad Cor. q. 3 (PL 175,514). Die Stelle findet sich wörtlich auch in der Summa Abel des Petrus Cantor (Paris, Bibliothek von St. Geneviève, Cod. lat. 2787 fol. 57ᵛ).

[2]) Fol. 306ᵛ.

[3]) Tr. 3 c. 7 (PL 176,99).

[4]) Man vgl. S. 578 Anm. 1. — Ferner z. B. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea lib. 2 tr. 26 c. 1 (fol. 84).

[5]) Epistola 107 n. 4 und 5 (PL 182,245).

[6]) Cambridge, Trinity College, Western MS Nr. 317 (B 14 33). — In der Summa Sententiarum werden die *dona* als Keime der Tugenden bezeichnet (Tr. 3 c. 17; PL 176,114).

[7]) Sermo 58 (PL 202,816).

[8]) Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 17ᵛ).

destinatione Sanctorum[1]) die Frage auf, die Petrus Lombardus in seinen Sentenzen wiederbringt:

Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, Attendant, inquit, hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, inquit: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid, boni scilicet, ex nobis. Quis autem non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic apostolus tradit, nec credere; quamquam et ipsum credere nihil est aliud quam cum assensione mentis cogitare[2]).

Wir sehen hier ab von denjenigen Autoren, die wie Claudius von Turin[3]), Smaragdus Abbas[4]), Rhabanus Maurus[5]) oder Sedulius Scottus[6]) sich hier mit allgemeinen Wendungen der Lösung des Problems entzogen. Isidor von Sevilla[7]) rührt aber schon mit leisem Finger daran. Bernhard von Clairvaux setzt die Mitteilung der *cogitatio* bereits mit dem *agere Dei in nobis sine nobis* gleich[8]). Günther der Zisterzienser verknüpft das *cogitare* nach der einen Seite mit der *compunctio*, nach der anderen mit der Sündennachlassung und schreibt sie der Gnade zu[9]). Während Pulinenkommentare wie diejenigen des Robert von Melun[10]) und des Gaufrid von Ble-

[1]) Cap. 2 n. 5 (PL 44,962).

[2]) Sentenzen 2 dist. 26 c. 4 (414); seine Collectanea zu 2 Kor 3 (PL 192, 23) und deren Abbreviation im Cod. 8 S. Croce Plut. XVIII dext. (fol. 151ᵛ) der Bibliotheca Medicea Laurenziana in Florenz. Die Stelle findet sich ferner in der Glossa ordinaria (Inkunabel, Basel 1498) und in dem bereits erwähnten Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 (fol. 154ᵛ).

[3]) Cod. Vat. Reg. lat. 98 (fol. 105).

[4]) Collectaneas in epistolas et evangelia (PL 102,439).

[5]) In epist. 2 ad Cor. cap. 3 (PL 111,173).

[6]) (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 70.

[7]) Sent. lib. II c. 10 (PL 83,682).

[8]) Tractatus de gratia et libero arbitrio c. 14 n. 46 (PL 182,1026). — Die alphabetische Sammlung von Vätersentenzen des Cod. Erlangen 275 (fol. 75) bringt aus dieser Bernhardstelle den Satz: *Excitat gratia liberum arbitrium, dum seminat cogitatum, sanat, cum mutat affectionem, roborat, ut perducat ad actum.* Die der beginnenden Hochscholastik angehörigen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 (fol. 61ᵛ) erklären die Bernhardusstelle dahin: *Ad id, quod obicitur de beato Bernardo, dicendum, quod loquitur de illuminare, secundum quod per generationem superiorem generatur in nobis. Unde est a Deo tamquam a causa prima, a nobis tamquam a causa proxima coniuncta, et est ad voluntatem excitandam; et ideo dicitur esse in nobis sine nobis; et quia meritum principaliter est in voluntate, dicitur, quod non meremur illo.*

[9]) De oratione ieiunio et eleemosyna, lib. 3 De oratione c. 2 (PL 212,124).

[10]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 122ᵛ f.

veio[1]) die Stelle 2 Kor 3,5 als Beweis für die Notwendigkeit der Gnade zu Anfang und Ende des Guten auswerten, oder auch aus ihr die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe zum *bonum cogitare* herleiten[2]), bestimmen wieder andere, wie z. B. Radulph von Laon[3]), Gilbert de la Porrée[4]), der Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 129[5]), die Quästiones in epistolas Pauli[6]) oder auch die Quästionen des Cod. British Museum Harley 325[7]) diese Hilfe bereits als *gratia praeveniens* oder *cooperans*, und das Denken als etwas, was uns bereits von Nutzen oder verdienstlich ist.

Wie sich ergibt, dachten all diese Autoren an eine rechtfertigende *cogitatio*. Wenn nun zwar bereits Wilhelm von St. Thierry das *cogitare de Deo ad Deum* vor der Liebe ansetzt[8]), so ist doch eigentlich Petrus Lombardus der Erste, der — im Anschluß an die anfangs zitierte Augustinusstelle — die Frage aufwirft: *Hic videtur insinuare, quod cogitatio bona praecedat fidem, et ita bona voluntas praecedat fidem, non praeveniatur*[9]). Er antwortet mit der Unterscheidung, daß eine *bona cogitatio* und ein guter Wille zuweilen dem Glauben zuvorkommen, daß dies aber nicht die *bona cogitatio* und der gute Wille seien, durch die man recht lebe und verdiene[10]). Dies ohne Zweifel wegen seiner Gleichsetzung der *gratia operans*, ohne die man nicht recht leben kann, mit dem Glauben. Mit ihm nehmen auch Hervaeus von Bourg-Dieu[11]) und

---

[1]) Cod. Paris. Mazarine lat. 180 fol. 66v.

[2]) Petrus Manducator (?) (Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 7); der Anonymus des Cod. Paris. Nat. lat. 657 (fol. 60v); Gaufrid von Bleveio (Cod. Paris. Mazarine lat. 180 fol. 66v).

[3]) Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 29.

[4]) Cod. Lips. lat. 427 fol. 58v).

[5]) Fol. 63.

[6]) In ep. 2 ad Cor. q. 5 (PL 175,545).

[7]) Fol. 131v.

[8]) Epistola ad fratres de Monte Dei lib. 2 c. 3 (PL 185,347).

[9]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 4 (441). — Man vgl. Magister Bandinus, Sentenzen, 2 dist. 26 (PL 192,1055); die Abbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 74; die Abbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 627 fol. 79v f. — Die Tabula sententiarum des Cod. Gl. kgl. S. 202 (15. Jahrh.) der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen gibt diesem Kapitel die Überschrift: *Quod bona cogitatio precedit fidem* (fol. 40). — Als Folgerung aus diesem Einwurf vermerkt die dem 13. Jahrh. angehörige Sentenzenglosse des Cod. lat. 290 (fol. 67) der Bibliothek von Avignon: *Et sic fides, ut videtur, non est prima gratia.*

[10]) Sentenzen, 2 dist. 26 c. 5—7 (442 f.). Man vgl. auch z. B. noch das anonyme Kompendium des Cod. Laud. Misc. 477 fol. 44v) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford.

[11]) In ep. 2 ad Cor. c. 3,5 (PL 181,1023).

Balduin von Kanterbury[1]) das *cogitare* und damit einen Beistand Gottes vor dem Glauben an. Worin aber dieses eigentlich bestehe, darauf gehen sie nicht näher ein.

Es liegt in dieser Linie, wenn Philipp der Kanzler bei der Untersuchung, ob das *cogitare* vor dem *credere* einzuschieben sei, betont, daß das *cogitare* manchmal dem *credere* vorausgehe, manchmal es begleite, manchmal aber auch ihm erst nachfolge. Das erste aber dürfe nicht eigentlich als Anfang des Glaubens angesprochen werden[2]). Von ihm stammt denn auch die Analysis fidei: *Prius enim est illuminari [per gratiam Dei]; deinde post cognitionem sui defectus velle cogitare credibilia, deinde cogitare credibilia, et ad istud consequitur velle credere et tandem credere*[3]).

Wilhelm von Auxerre dagegen betont mit aller Entschiedenheit, daß sich aus unserer Paulusstelle lediglich die Notwendigkeit einer Mitarbeit Gottes als *causa principalis effectiva*, nicht aber diejenige einer Gnade für die *opera de genere bonorum* nachweisen lasse[4]).

Wie fruchtbar diese Stelle wurde, zeigen die Bemühungen um die spekulative Begründung für die Unmöglichkeit des *cogitare* ohne Beistand Gottes, besonders in der Zeit der Hochscholastik[5]). So behandelt Gerhard von Abbatisvilla das Problem in einer umfangreichen Quästion unter der Rubrik: *Utrum sufficientes simus cogitare aliquid boni ex nobis.* Er leitet die Antwort mit der Teilung ein: *Dic ad questionem, quod ad completam cogitationem boni IIIIor concurrunt: primo habitus scientie in memoria latitantis, secundo aspectus illius scientie ab ascie mentis. tertio formatio ymaginis similime in acie cogitantis. Quartum est complacentia vel acceptatio voluntatis ad opus meritorium interius et exterius assurgentis.* Den einzelnen Punkten widmet er dann eine eingehende Behandlung[6]).

Dies zur Gnade, die nach unserem heutigen Dafürhalten der Rechtfertigung vorausgeht. Ständig wird dabei die rechtfertigende

---

[1]) Liber de commendatione fidei (PL 204,586).

[2]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 83): *Ad id autem, quod queritur, utrum cogitare precedat credere, r[espondendum] est, quod semper naturaliter cogitare precedit credere, sed non semper actu. Immo quandoque precedit, quandoque concomitatur, quandoque subsequitur. Et illud, quod precedit tempore, non est ceptum fidei, nisi accipiatur de initio extra sumpto.*

[3]) Cod. Vat. lat. 7669 fol. 138v. — Solche psychologische Untersuchungen halten sich auch nachher in der Frage. Man vgl. z. B. die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 (fol. 61).

[4]) Summa aurea II tr. 26 c. 1 (fol. 83).

[5]) Bereits die wohl dem Ende des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrh.s angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 (fol. 131v) heben damit an.

[6]) Cod. Vat. lat. 2042 fol. 51.

Gnade zu einer Aufgabe herangezogen, die wir ihr noch nicht zuteilen. Ohne Zweifel ist der letzte Grund aller Schwierigkeiten, unter denen man zu leiden hatte, darin zu suchen, daß man eigentlich erst seit der Zeit des Lombarden zwischen *virtus informis* und *formata* zu scheiden verstand. Wie wir im vierten Teil dieser Abhandlung und auch schon in den Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen dargetan haben, ist man erst seitdem in der Lage, eine vor der Rechtfertigung liegende Gnade konkreter zu fassen.

Nun zur *gratia operans* und *cooperans*. Während die Summa Sententiarum die *gratia operans* mit den vor den Tugenden liegenden *dona* identifizieren dürften[1]), deuten sie der pseudobernhardinische Traktat De modo bene vivendi[2]) und Hugo von St. Viktor[3]) im allgemeinen für die Tugenden[4]). Dann aber brachte Petrus Lombardus seine Anschauung, daß *gratia operans* und *cooperans* sich mit der *fides viva* decken, wofür er sich auf Augustinus beruft[5]), zu fast allgemeiner Anerkennung in der Scholastik[6]). Es sind lediglich metaphysische Spekulationen, auf Grund

[1]) Man vgl. Tr. 3 c. 7 (PL 176,99) und Tr. 3 c. 17 (PL 176,114).

[2]) III (PL 184,1202).

[3]) De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (PL 176,274).

[4]) Die Quästionen des Präpositinus (Cod. Paris. Mazarine lat. 1708 fol. 238) und des Stephan Langton (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 92^v) lassen sie nur für die *gratia operans* im weiteren Sinne gelten. Petrus von Capua (Summa II 39; Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35^v und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34^v) nimmt als *gratia operans* ganz allgemein diejenige Tugend, die die erste Gnade ist. Garnerius Lingonensis sieht die *gratia operans* in der Hoffnung (Sermo X in purificatione B. Mariae; PL 205,634) und die *gratia cooperans* in der *disciplina poenitentiae* (ebenda) oder auch in der *oboedientia* (Sermo XII in purif. B. Mariae; PL 205,653).

[5]) Enchiridion c. 106 n. 28 (PL 40,282).

[6]) Sentenzen 2 dist. 26 c. 3 (439). Seine ihm eigentümliche *caritas*-Lehre blieb hiefür von nebensächlicher Bedeutung. — Magister Bandinus, Sentenzen 2 dist. 27 (PL 192,1057); die Sentenzenabbreviationen des Cod. Luxemburg. lat. 65 (fol. 98^v), des Cod. Paris, Nat. lat. 15747 (fol. 74), des Cod. Paris. Nat. lat. 627 (fol. 79); die sog. Sentenzenglosse des Petrus von Poitiers (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 74^v); das theol. Kompendium des Cod. Laud. Misc. 477 (fol. 44^v) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford; die Sentenzen des Petrus von Poitiers (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22^v); die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 48); Radulphus Ardens, Speculum universale (für die *gratia preveniens sufficiens:* Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 17^v f.); die Deflorationes ss. Patrum des Werner von St. Blasien (PL 157,1182); des Guntherus Cisterciensis De oratione ieiunio et eleemosyna (lib. 3 De oratione c. 5 — PL 212,127); Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel lat. 1542 fol. 108^v); Hugo a S. Charo, Sentenzenkommentar, In 2 dist. 26 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 106); die Sentenzenglosse des Romanus de

deren er schon rechtfertigende Gnade und Tugenden geschieden hatte, die Philipp der Kanzler davon abhalten, einfach den Glauben als *gratia praeveniens* zu bezeichnen[1]).

Nach dem Gesagten fällt also die Gnade, welche die Rechtheit des Willens gibt, mit derjenigen Gnade zusammen, die das Verdienst verleiht. Wenn wir jene Zeit richtig verstehen, dürfte sie nicht zufällig zu dieser Aufstellung gekommen sein. Wir sehen vielmehr, um auf unsere eingangs gemachte Forderung zurückzugreifen, daß die Störung der Natur des Willens und des Verstandes durch zwei gnadenhafte Habitus, welche ihnen die Rechtheit wiedergeben, behoben werden. Solche Habitus sind denn nur Glaube und Liebe. Durch sie wird auch die Rechtheit, die vor dem Falle natürlich war, nach der Restauration zu einer gnadenhaften. Daß man also der sich aus der Störung der Natur ergebenden Notwendigkeit zu sündigen zu ihrer Behebung lediglich eine Gnade entgegenstellte, die zugleich das Verdienst gibt, wird damit völlig verständlich.

10. Die Gnade als Bewegerin zum Werk

In einer Arbeit über den Glauben, der rechtfertigt, erbringe ich den Nachweis, daß auf Grund der Schriftstellen, auf denen die frühscholastische Gnadenlehre aufbaut — in ihnen wird als rechtfertigende Gnade der durch die Liebe sich betätigende Glaube gefordert — als Gnade, deren wir zur Betätigung bedürfen, lediglich die Tugenden in Betracht kommen konnten. Kein Wunder also, wenn diese Lehre durch die ganze Frühscholastik als etwas völlig Selbstverständliches und gänzlich mit dem lebendigen Körper der Theologie Verwachsenes erscheint. Kein Wunder auch, wenn wir z. B. bei Rhabanus Maurus lesen: *ideoque non est gloriandum nobis in nobis ipsis, sed in Deo, qui nos regeneravit nativitate coelesti per fidem Christi ad hoc, ut bonis operibus exercitati, quae Deus nobis iam renatis decrevit, promissa mereamur*

Romanis (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104); die späte anonyme Lectura super sententias des Cod. Vat. lat. 4289 In 2 dist. 26 prima conclusio (fol. 55). — Die Quästionen des Präpositinus (Cod. Paris. Mazarine lat. 1708 fol. 238) und des Stephan Langton (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 92ᵛ) lassen dies nur von der *gratia operans* im strikten Sinn gelten.

[1]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75ᵛ): *Ad auctoritatem autem Augustini in libro retractationum dicendum est, quod, cum dicitur „prevenitur et liberatur bona hominis voluntas illo gratie beneficio, quod est fides", duo dicuntur, scilicet liberari a peccato, quod est per se et primo gratie, et preparari ad bonum opus. Et hoc est beneficio fidei, quia per fidem habilitatur intellectus ad intelligendum illud, ad quod oportet tendere per opus. Et ideo dicitur ibi fides non gratia, sed gratie beneficium.*

accipere[1]), oder wenn der in der Nähe Abaelards stehende Kommentar zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. 1116 schreibt: *Movet enim nos Deus fide ad credendum, spe ad sperandum, caritate ad diligendum, iustitia ad bene operandum*[2]) und wir dann ähnlich noch bei Wilhelm von Auxerre lesen: *Deus numquam est principale movens cor hominis nisi per fidem, spem et caritatem*[3]). Simon von Tournai gibt darum nur die Überzeugung seiner Zeit wieder, wenn er betont, daß Gott uns durch die Tugenden zur guten Handlung bewegt[4]), und ebenso Petrus von Poitiers oder Petrus von Capua, wenn sie mit der Eingießung der Gnade, die sie mit der Tugend identifizieren, eine Anregung des Willens zur Mitarbeit für gegeben erachten[5]).

Philipp der Kanzler baute auf dieser Überzeugung auf[6]) als er zwischen heiligmachende Gnade und Tugenden einen Unterschied setzte, wie er in der Natur zwischen Lebensprinzip und Betätigungsprinzip besteht, und gerade mit der verschiedenen Aufgabe der beiden — *principalis enim effectus gratie est tribuere vitam et gratificare; sed virtutis est a potentia habilitata elicere actum bonum, quo sit meritum vite eterne, quod non fuit in principio* — diese Unterscheidung begründete[7]). Ihm schließt sich sofort Odo Rigaldi[8]) an.

---

[1]) Zu Eph 2 (PL 112,405). Man vgl. auch Hervaeus von Bourg-Dieu, In epist. ad Ephesios c. 2 (PL 181,1223).

[2]) Fol. 70v.

[3]) Summa aurea III tr. 2 q. 7 (fol. 124v).

[4]) Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 39): *Deo enim auctore virtute movemur ad bene operandum et libero arbitrio assentimus.*

[5]) Petrus von Poitiers, Sentenzen III 1 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22v): *Ideo dicimus, quod gratia simul tempore operatur et cooperatur in homine, sed non simul natura. Naturaliter enim precedit infusio gratie et sequitur cooperatio, licet simul tempore. Gratia enim in ipsa infusione excitat liberum arbitrium, quod eodem momento consentit et cooperatur.* — Petrus von Capua, Summa II (Clm 14508 fol. 34v): *Quando caritas infunditur, inmittit quandam flammam libero arbitrio, quo movetur ad diligendum. Similiter et fides, quo movetur ad credendum.* Man vgl. auch die Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII (fol. 5).

[6]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 51v): *Ad id vero, quod obicitur de libero arbitrio, quod non conveniebat libero arbitrio creari habens gratiam, quia non esset nisi determinatum in altero, dicendum est, quod hec determinatio non ponit necessitatem bene operandi, sed facilitatem bene operandi. Unde sic se habens erit proprie in primo statu merendi. Ex gratia enim habet facilitatem eligendi bonum, et ex se, prout est defectibile, habet potentiam eligendi malum.*

[7]) Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75v). — Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachendem Gnade 59 ff.

[8]) Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel lat. 1542 fol. 108v): *Responsio: Di-*

Mit der beginnenden Hochscholastik setzt dann eine neue Art ein, die Frage zu behandeln, ob die Zusammenarbeit mit der Gnade unter Wahrung der Willensfreiheit geschehe. Odo Rigaldi kleidet die Frage in das Gewand: *Habito, quod gratia sit et quid sit genere et diffinitione, queritur de ea, utrum sit movens vel disponens solum, et, si movens, utrum posset dici, quod moveat violenter*[1]). Dabei ist gleich von Anbeginn das Bestreben führend, die Freiheit des Willens zu wahren. Bei Odo Rigaldi ist der Kampf schon in voller Entfaltung: Einige sagen, daß der Gnade ein uneigentliches Bewegen zuzuschreiben sei, nicht weil sie bewege, sondern weil Gott durch sie bewege. Nach dieser Ansicht würde das Bewegen der Gnade zuerkannt, weil der Heilige Geist, der Beweger ist, mit oder in der Gnade gegeben würde. Andere aber fügen hinzu, daß der Gnade kraft ihrer Eigenschaft als eines solchen Akzidens das Bewegen zukomme. Sie sei nämlich ein Akzidens, das einen Einfluß auf die bewegende Fähigkeit, wie z. B. auf das *liberum arbitrium*, ausübe. Zugleich könne sie nur bestehen durch einen beständigen Einfluß von Seiten dessen, von dem sie stammt, der der höchst zureichende Beweger ist. Dazu komme noch, daß die Gnade etwas bewege, was nicht bloß beweglich sei, sondern auch sich selbst bewegen könne. Ähnlich wie der Reiter das Pferd bewege. Dies ist die Ansicht Odos selber[2]).

---

cendum, quod gratia dupliciter potest considerari: aut inquantum est li[beri] ar[bitrii] vel in anima habente liberum arbitrium, aut inquantum movet liberum arbitrium. Si consideretur primo modo, sic debetur ei actus, qui est gratificare, et hoc per se, non mediante aliqua virtute, Si autem consideretur, inquantum movet cum libero arbitrio, sic dico, quod omnis actus, qui elicitur a libero arbitrio moto per gratiam, elicitur mediante aliqua virtute. Habet ergo uno modo gratia propriam operationem, alio modo non nisi per virtutem.

[1]) Sentenzenkommentar (Cod. Brüssel lat. 1542 fol. 107v).

[2]) Ebenda fol. 107v: *Responsio: Dicendum, quod gratia, que est Deus, qui dat gratiam, movet proprie loquendo. De gratia creata quidam dicunt, quod improprie dicitur movere, non quia ipsa movet, sed Deus per ipsam. Appropriatur autem ipsi motus, quia Spiritus Sanctus, qui motor est, datur cum gratia vel in gratia, et ita unum per alterum, et ideo per coniunctionem attribuitur ratio movendi ei. Addunt tamen et alii, quod gratie attribuitur ratio movendi, quamvis sit accidens, non per naturam accidentis, sed talis accidentis; est enim accidens, quod a habet influentiam supra potentiam motivam sicut supra liberum arbitrium, et preterea in comparatione ad illum, a quo est, talem habet naturam, ut non possit subsistere neque salvari nisi per continuam influentiam eius, a quo est, qui est summe sufficiens motor. Ideo dicitur gratia [movere] propter hanc specialitatem, scilicet ratione eius, in quo est, et ratione eius, a quo habet rationem movendi, quamvis alia accidentia non habeant movendi. Verumptamen non sequitur, quod sit substantia, quia forma substantialis movet illud, quod per se sumptum est immobile. Unde motor est sub completa ratione motoris, sicut*

Wie nun dabei die Freiheit gewahrt bleibe, darüber gibt Odo in der Antwort auf den zweiten Teil der Frage, *utrum* [*gratia*] *moveat violenter* den Bescheid:

Ad hoc dicunt quidam, quod duplex est violentia: quedam, in quo nullo modo cooperatur passum, ut in iactu lapidis sursum; immo operatur ad contrarium. Hec est violentia simpliciter. Alia est violentia, in qua aliquid cooperatur passum, sicut dicitur de illo, qui iactat merces in mare, quia non habet voluntatem hoc faciendi, sed compellitur a tempestate; sed tamen aliquid cooperatur passum, quia iactans volens salvari iactat ... Primam violentiam impossibile est cadere in librum arbitrium, quia illa est coactionis, et ab hac liberum est. Secundam violentiam dicunt, quod non est inconveniens cadere, quia non tollit rationem voluntatis, sed voluntatis absolute. Sic gratia excitat et impellit illum, qui vellet quiescere, ad operandum bonum ... Alii dicunt aliter, quod liberum arbitrium movetur a gratia excitante et quodammodo stimulante non primo genere violentie neque etiam secundo. Numquam enim gratia movet liberum arbitrium ad bonum, ut producat actum bonum, nisi consentiat. Consentire autem est in voluntate et libertate voluntatis. Nullus enim potest facere consentire liberum arbitrium nisi velit. Et ideo motus gratie, si umquam movet liberum arbitrium, non est dicendus violentus. Excitat tamen liberum arbitrium et quodammodo stimulat, ut velit bonum et volens operetur, ut non operetur invite. Et ratione illius inductionis ad volendum, quod prius non volebat, vel illius stimulationis videtur esse quasi quedam violentia, non tamen est. Unde Bernardus de gratia et libero arbitrio: nemo salvatur invitus. Et iterum: Deus nullum iudicat de salute dignum, nisi quem probaverit voluntarium. Unde hoc intenditur, dum terret aut percutit, ut nos faciat voluntarios. Et dicitur insuper, quod non aufertur voluntas, sed transformatur. Patet ergo, quod voluntas liber arbiter, que quoniam (?) non cogatur, sed invitetur, non est ibi violentia[1]).

anima sensibilis movet corpus, quod sibi relictum nequaquam moveri potest. Sed gratia movet illud, quod non solum est mobile, sed habet in se rationem movendi scilicet liberum arbitrium; sicut sessor movet equum, qui habet intra virtutem motivam. Et ideo patet, quod non oportet, quod sit substantia. Illud enim intelligitur de motore sub completa ratione motoris. Man vgl. ferner die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A fol. 83 f.

Die dem Bereich des Alexander Hales angehörigen Quästionen des Cod. lat. 2554 der Biblioteca Universitaria in Bologna schreiben (fol. 90ᵛ): *Nec est dicendum, quod gratia ad bonum eliciendum a libero arbitrio necessario exigatur, quia Deus gratia indigeat, sed quia indigeat liberum arbitrium. Non enim potest moveri sine gratia ad opera meritoria. Unde gratia non solum est forma liberi arbitrii, sed etiam motor. Sic ergo Deus movet liberum arbitrium per gratiam ad bonum et Deus est quasi motor separatus, gratia quasi motor coniunctus.*

Der einem Petrus zugeschriebene bedeutend spätere Kommentar des S. Croce Plut. 24 dext. cod. 7 schreibt (fol. 197ᵛ): *Responsio: Movere aliquid dupliciter contingit: aut effective sicut sol movet vaporem elevando sursum, aut dispositive sicut pondus eius, id est levitas movet inclinando ipsum. Primo modo Deus movet liberum arbitrium, etiam ipsum liberum arbitrium se ipsum gratia perfectum adiutum ad se movendum. Secundo modo gratia movet ipsum.*

[1]) Cod. Brüssel lat. 1542 fol. 107ᵛ.

Wie sich ergibt, ist hier nur an eine äußere Gnade gedacht, die den Willen von einem verkehrten Wege abbringen soll. Wir wollen auf die Frage, die bereits auf die Hochscholastik überleitet, ebensowenig eingehen[1]), wie auf die andere, warum Gott mit Hilfe der Gnade und nicht unmittelbar die Seele bewege[2]).

Wir haben im Vorstehenden gezeigt, wie in einem eigenartigen Milieu überkommener Ansichten die Erkenntnis der *gratia actualis* heranreifen mußte, wie aber dabei stets zwei Lehren führend blieben und um Aussöhnung miteinander rangen, diejenige von der Notwendigkeit der Gnade und diejenige von der Freiheit des Willens. Im Anfang sucht man die Willensfreiheit dadurch zu retten, daß man es ihrem Belieben irgendwie anheimstellt, die angebotene Gnade aus eigenen Kräften zu ergreifen oder wenigstens abzulehnen. Das kirchliche Lehramt hat aber hier bereits frühzeitig eingegriffen, so daß man sich genötigt sah, die Annahme der Gnade ohne Gnadenhilfe dazu für unmöglich zu erklären. Daneben her lief schon früh ein zweiter Lösungsversuch, der von dem Unterschied ausging, der zwischen dem *posse* des Urzustandes und dem *posse* der gefallenen Natur besteht. Diese Lösung fasste die Gnade als eine Wiederherstellung des ursprünglichen *posse* auf. Indem man dabei dieses wiederherzustellende *posse* mit der Rechtheit des Willens identifizierte, war die Gefahr vermieden, mit der Willensfreiheit selber in Konflikt zu geraten, die man auch durch die Sünde nicht berührt wissen wollte. Obendrein hielt man ja stets daran fest, daß diese Rechtheit auch im Urzustand mit der Willensfreiheit vollkommen verträglich war.

Damit stand im engsten Zusammenhang, daß man die zum Guthandeln notwendige Gnade nicht bloß mit einem Habitus, sondern sogar mit der rechtfertigenden Gnade selber, dem lebendigen Glauben nämlich gleichsetzte, der die durch die Sünde dem Erkennen und Wollen geschlagenen Wunden zu heilen hatte.

Der Erkenntnis einer vor der Rechtfertigung liegenden Gnade waren dadurch freilich Fesseln angelegt, die erst abgestreift werden konnten, als man das Wesen einer *virtus informis* zu erfassen begann. Aber auch dann blieb man noch bis Philipp den Kanzler in den Banden einer psychologischen Gnadenlehre[3]) und wußte nichts von

[1]) Es sei nur noch hingewiesen auf die Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse (fol. 211).

[2]) Man vgl. Odo Rigaldi a. a. O. oder auch die Quästionen des Cod. lat. 2554 (fol. 90v) der Biblioteca Universitaria in Bologna.

[3]) Über Wilhelm von Auvergne vgl. man A. Landgraf, Der Traktat De Errore Pelagii des Wilhelm von Auvergne: Speculum 5 (Cambridge, Massuchetts 1930) 168.

der für unsere heutige Gnadenlehre maßgebenden Unterscheidung zwischen dem Aufgabenbezirk einer *gratia sanans* und einer *gratia elevans*. Und dies, obwohl man alle dafür nötigen Elemente beischaffte.

Jedenfalls aber hat die Frühscholastik mit den primitiven Mitteln ihrer Spekulation es verstanden, ein einheitliches Gebäude der Gnadenlehre aufzurichten, dessen organische Weitergestaltung, nicht dessen Zerstörung die Lehre der Hochscholastik bedeutete[1]).

Verzeichnis der benützten Handschriften

Avignon:
Cod. lat. 290: *416. 581.*

Bamberg, Staatl. Bibliothek:
Cod. Bibl. 103: *187;* 126: *190. 192. 198. 200. 565. 580;* 127: *190. 198. 432 f. 580;* 128: *192. 212. 423. 432 f. 581;* 129: *190. 200. 212. 423. 432 f. 581;* 130: *212. 222. 432 f.;* 138: *208.*
Cod. Can. 5: *184;* 10: *184. 198;* 13: *213;* 38: *424;* 41: *407;* 90: *217. 426. 431.*
Cod. Patr. 47: *193. 414;* 98: *193. 410;* 127: *179. 195. 405. 423. 427. 566;* 128: *196. 199;* 130/2: *409;* 136: *189. 191. 195. 196. 203. 405. 409. 417. 432. 435. 583.*

Berlin, Staatsbibliothek:
Cod. Philipp. 1997: *193 f. 201 f. 406. 430. 436. 563.*

Bologna, Biblioteca Universitaria:
Cod. lat. 2554: *412. 587 f.*

Brügge, Bibliothèque de la ville:
Cod. lat. 185: *424;* 191: *219;* 208: *573 f.;* 220: *192. 196. 204 f. 209. 424. 428. 432.*

Brüssel, Bibliothèque Royal du Belgique:
Cod. lat. 1539: *570. 578;* 1542: *206. 406. 417. 424. 570. 583. 585 f. 587;* 1551: *206.*

Cambridge, Trinity College:
Western MS. 317: *180. 227. 409, 412. 417. 569. 579.*

Chartres:
Cod. lat. 430: *181. 196. 199. 204 f.*

Douai:
Cod. lat. 434 II: *213. 424.*

Erfurt, Bibliotheca Amploniana:
Cod. Q 108: *434;* Q 117: *191. 196. 405. 411 f. 427. 432. 566. 570 f. 583. 585.*

Erlangen, Universitätsbibliothek:
Cod. lat. 238: *577;* 254: *167. 180. 189 f. 570;* 275: *185. 566. 580;* 353: *202. 204. 404 f. 407 f. 409. 412. 418. 432. 562;* 436: *574;* 445: *186. 566;* 453: *211.*

Florenz, Bibliotheca Medicea-Laurenziana:
Laurenz. Plut. 20 cod. 23: *190. 432;*

[1]) Man vgl. z. B. F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: Zeitschrift f. kath. Theologie 50 (1926) 27—72. 220—252. — H. Doms, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau 1929. — H. Lange, De Gratia Tractatus dogmaticus, Freiburg i. B. 1930.

Plut. 23 cod. 5: *200. 431;* S. Croce Plut. 18 dext. cod. 8: *432. 571. 580;* Plut. 24 dext. cod. 7: *574. 587.*

St. Florian, Stiftsbibliothek: Cod. XI 264: *224.*

Innsbruck, Universitätsbibliothek: Cod. lat. 297: *231. 404. 415. 419 f. 421. 568.*

Kopenhagen, Kgl. Bibliotkek: Cod. Gl. kgl. S. 202: *581;* 1362: *203;* Cod. Ny kgl. S. 648 8°: *573 f.*

Leipzig, Universitätsbibliothek: Cod. lat. 427: *190. 192. 432 f. 435. 563. 581;* 573: *203. 207 f. 405. 424. 431. 570 f. 583.*

London, British Museum: Cod. Addit. 18350: *413.* Cod. Harley. 325: *182 f. 191, 203 f. 414. 433. 577 f. 581 f.;* 352: *181;* 658: *435;* 1762: *186. 194 f. 405;* 3253: *195 f. 199. 202. 405. 564;* 3851: *413;* 3855: *182. 194. 209. 405. 407. 431. 435. 562.* Cod. Royal. 9 E XII: *202. 204. 403. 406. 408 f. 417. 419. 426. 430. 567. 574 f. 585;* 15 B IV: *426. 575.*

Lund. Universitätsbibliothek: Cod. lat. 12: *180.*

Luxemburg, Nationalbibliothek: Cod. lat. 65: *404. 412. 416. 435. 571. 583.*

Montecassino, Biblioteca Abbaziale: Cod. lat. 208: *191. 409. 416;* 386: *405. 417.*

München, Staatsbibliothek: Clm 7972: *180. 408. 415 f. 423. 428. 431 f. 569;* 13107: *200;* 14508: *405 f. 419. 427. 585;* 14730: *179. 193. 215. 410;* 16084: *424;* 23440: *180. 193. 214. 413 f. 417. 423 f. 425;* Cod. Sim. 168: *179. 224. 405. 415. 417. 432. 576.*

Neapel, Biblioteca Nazionale: Cod. VI D 41: *185;* VI D 52: *190;* VII Aa 13: *191 f. 433;* VII C 14: *194. 196. 570.*

Nürnberg, Stadtbibliothek: Cod. Cent. I 29: *188;* Cent. II 6: *404. 407. 409.*

Oxford, Bibliotheca Bodleiana: Cod. Laud. Misc. 477: *566. 581. 583.*

Paris, Nationalbibliothek: Cod. lat. 567: *192;* 614 A: *186;* 627: *211. 411. 42h. 570 f. 581. 583;* 647: *192;* 651: *192. 581;* 657: *192. 581;* 686: *187. 209. 211. 427. 432. 434. 564;* 1977: *187. 194. 208. 227 f. 229 f. 419. 426. 428. 433. 435. 580;* 2543: *223. 432. 576;* 2949: *569;* 3116: *190. 199. 207. 219. 235. 405. 411 f. 423. 426. 430. 567;* 3145: *206;* 3227: *569;* 3572: *580. 582;* 3804 A: *235. 424. 587;* 10448: *422;* 13582: *210. 225 f. 436;* 14423: *191. 412. 416 f. 435. 571. 583;* 14438: *187 f.;* 14443: *186. 209;* 14590: *182;* 14807: *195;* 14556: *191. 202. 213. 219. 405 f. 407. 412. 423. 426. 564;* 14589: *236. 433;* 14883: *204;* 14886: *191. 193. 195 f. 198. 406. 412. 418. 420. 423 f. 426 f. 430. 436. 564. 585;* 15033: *188. 210. 563;* 15256: *579;* 15269: *187 f.;* 15603: *181. 206 f. 424. 433. 578;* 15747: *181. 189. 196. 205. 405. 411, 416, 423 f. 427. 566. 569. 571. 581. 583;* 15944: *181;* 16406: *196;* 16412: *206. 570;* 16461: *567;* 17282: *567;* 18108: *223, 576.*

—, Bibliothèque Mazarine: Cod. lat. 176: *191 f. 432;* 180: *192. 432. 581;* 279: *187;* 280: *188;* 694: *184;* 758: *413. 427. 431. 433. 571;* 795: *189. 197. 206. 405. 418. 436. 562;* 984: *571;* 1708: *196. 407. 570 f. 583 f.*

—, Arsenalbibliothek Cod. lat. 268: *220;* 364: *182. 189. 224.*

427; 534: *184. 190. 208. 231 f. 233. 432*; 1116: *585.*

—, Bibliothèque de Ste. Geneviève:
Cod. lat. 1370: *190. 432*; 2787: *180. 579.*

Reun, Stiftsbibliothek:
Cod. lat. 61: *199.*

Rom, Bibliotheca Apostolica Vaticana:
Cod. Vat. lat. 691: *206. 570 f.*; 781: *407*; 1175: *182. 208. 213. 564. 570. 579. 583*; 1187: *181. 197. 206. 407. 424*; 1345: *186. 194. 197. 423. 563*; 2042: *582*; 2674: *197. 206, 407*; 2489: *219. 570 f. 584*; 4293: *423*; 4296: *181. 196. 431. 435. 570 f. 583*; 4297: *203. 417. 570 f. 583 f.*; 4304: *181. 196. 431. 435. 570 f. 583*; 4361: *179. 185*; 7669; *181. 197. 203. 206. 421. 571 f. 573. 582. 584 f.*; 10754: *404 f. 407 f. 409.*
Barber. lat. 484: *193. 198.*
Reg. lat. 98: *191 f. 433 f. 565. 580*; 242: *220 f. 222.*
Palat. lat. 328: *195 f.*; 331: *563. 574.*
Ottobon. lat. 294: *197. 404. 412. 424. 571*; 1430: *201. 219. 411. 417. 584.*
Rossian. lat. 241: *198.*

Rom, Archiv von St. Peter im Vatikan:
Cod. C 110: *564.*

Salzburg, Stiftsbibliotkek von St. Peter:
Cod. a X 19: *180. 196. 202 f. 205. 213. 423. 433 f.*

Toulouse:
Cod. lat. 737: *197. 207. 412. 570. 588.*

Verona, Biblioteca Capitolare:
Cod. lat. 115: *426.*

Vitry le François:
Cod. lat. 18: *218.*

Zwettl, Stiftsbibliothek
Cod. lat. 109: *196. 432.*

Die Neuordnung der theologischen Studien durch Papst Pius XI

Von Urban Holzmeister S. J.—Innsbruck-Rom

Seit Jahren hatte eine eigene Kommission unter dem Vorsitz von Msgr. Ernesto Ruffini, Sekretär der Päpstlichen Studienkongregation, ein vom Hl. Vater Pius XI geplantes Gesetz vorbereitet, das das gesamte höhere theologische Studium neuordnen sollte. Eine große Zahl von Gutachten war aus der ganzen katholischen Welt eingeholt worden. Am Pfingstfeste d. J., dem 24. Mai 1931, erschien die bedeutungsvolle Konstitution *Deus scientiarum Dominus*, zu deren Ergänzung am Herz-Jesu-Fest, dem 11. Juni, die Ausführungsbestimmungen in Form von *Ordinationes* als Dekret der Studienkongregation folgten[1]).

Der Konstitution geht eine geschichtliche Einführung voraus. Beide Dokumente zerfallen in je fünf, bzw. sechs Abschnitte. Von einer Einleitung, den „Normae generales" und den kurzen Schlußbemerkungen *De rebus didacticis et oeconomicis* umrahmt, erscheinen in beiden parallel aufgebauten Dokumenten die drei umfangreichen Hauptteile: Personal und Leitung, Studien, Prüfungen. Nur die Konstitution enthält in einem 6. Schlußteil einige Übergangsbestimmungen.

Es liegt nahe, die hier zu bietende Würdigung durch Vergleiche mit den an den österreichischen Theologischen Fakultäten bestehenden Einrichtungen und Gesetzen zu veranschaulichen. Sie liegen hauptsächlich vor in den im Anschluß an das Konkordat vom 18. August 1855 durch das österreichische Ministerium für Kultus und Unterricht im Einvernehmen mit dem österreichischen Episkopat erlassenen Gesetzen vom 29. März 1858 und namentlich in der Theologischen Rigorosenordnung vom 8. April 1903[2]). Bezüglich dieser Bestimmungen sagt die Konstitution: *Ad hanc Constitutionem accommodandae sunt etiam Facultates studiorum ecclesiasticorum in civilibus Universitatibus erectae, ratione habita Conventionum, quae a S. Sede cum variis nationibus initae sunt et adhuc vigent* (C. 11). Es steht zu erwarten, daß der Episkopat Österreichs mit dem Heiligen Stuhle in diesbezügliche Verhandlungen treten wird. Einer solchen künftigen Neuordnung für die österreichischen katholischen Fakultäten soll durch diesen kurzen Bericht natürlich in keiner Weise irgendwie vorgegriffen werden.

---

[1]) Acta Ap. Sedis 23 (1931) 241—62; 263—284. Im folgenden wird einfach die Konstitution als „C." zitiert und die Ordinationes als „O." mit Beifügung der Nummer des Artikels, gelegentlich auch der Unterabteilung.

[2]) Gesammelt bei Beck-Kelle, Die Österreichischen Universitätsgesetze, Wien 1906, 740—5; 753—9.

Ehe die einzelnen Bestimmungen besprochen werden, seien einige allgemeine Gesichtspunkte betont, welche sich durch die ganze Verordnung hindurchziehen. Der großzügige Charakter, der im Sinne des hohen Gesetzgebers überall hervortritt, zeigt sich besonders in folgenden Punkten.

1) Grundgedanke der neuen Gesetzgebung war die Vereinheitlichung des ganzen höheren theologischen Studienwesens. Die Verschiedenheiten auf diesem Gebiete, die sich meist infolge der profanen Studien ergaben und bisher geduldet wurden, hatten zur Folge, daß das theologische Bildungsniveau nicht überall gleichartig war, die Anforderungen für den theologischen Doktorgrad sehr verschieden angesetzt wurden und somit auch die Wertschätzung desselben keineswegs einheitlich sein konnte. Lästige Bestimmungen über die „Nostrifikation" der im Ausland erworbenen Doktordiplome waren die logische Folge dieser Unterschiede. Besonders störend mußte es auch wirken, daß der höchste akademische Grad von Körperschaften verliehen werden konnte, die nicht theologische Studienanstalten waren. Mit gewohnter Entschiedenheit hat Pius XI alle diese Privilegien widerrufen und nur das der Bibelkommission verliehene Recht, das Doktorat aus der Bibelwissenschaft zu erteilen, neu bestätigt (C. 36. 58). Daß das Ehrendoktorat in Zukunft nur mit Zustimmung der Studienkongregation verliehen werden darf[1]), bedeutet alles eher als eine Einschränkung der Freiheit der Fakultäten, welche bisher nicht selten durch derartige Bitten in Verlegenheit gebracht wurden.

2) Sodann fällt vorteilhaft auf die weise Zurückhaltung, mit der vieles den einzelnen Universitäten und Fakultäten überlassen wird. Wohl wird die Zahl der Fächer bestimmt, aber es bleibt den einzelnen Instituten anheimgestellt, das Nähere festzulegen, was ihre Reihenfolge, die Zahl der Semester und der Wochenstunden betrifft. Die *„disciplinae speciales"* sollen ausgewählt werden nach den Traditionen jeder Universität oder Fakultät und nach den Erfordernissen der einzelnen Gegenden (O. 28). Auch bezüglich der Prüfungen werden nur die obersten Gesichtspunkte festgelegt. Ob Semestralprüfungen oder Jahresprüfungen abzulegen sind, wird im Gesetze offen gelassen (O. 31). Auch die Dauer derselben ist nur in einem Falle zum Teil bestimmt: das Lizenziatsexamen wird auf mindestens eine Stunde festgesetzt (O. 38).

3) Wer sich einen Einblick in das ganze allumfassende System der höheren Studien verschaffen will, das durch den Hl. Vater seinen Aufbau erhält, der möge aufmerksam die fünf Seiten umfassenden Listen durchlesen, welche auch für die andern Fakultäten in Art. 37 der *Ordinationes* vorgelegt werden. Sie umfassen die Haupt- und Hilfsfächer für Kirchenrecht und Philosophie und für die fünf römischen Päpstlichen Institute (Bibelinstitut, Orientalisches Institut, Päpstliches Institut beider Rechte, Institut für christliche Archäologie und Institut für Kirchenmusik).

I. Die allgemeinen Normen enthalten zum großen Teil Begriffsbestimmungen, wie sie jedem Gesetze vorauszuschicken sind. In den Ordina-

[1]) C. 40; vorauszugehen hat die Zustimmung des Großkanzlers und einer Zweidrittelmajorität der ordentlichen Professoren. O. 35.

tionen werden genaue Bestimmungen gegeben für die Errichtung der Fakultäten und Universitäten (O. 1) und Anweisungen, wie ihre Statuten auszuarbeiten sind (O. 3; vgl. Appendix II).

Neu ist für unsere Verhältnisse die Wiedereinführung des Lizenziates, dem noch das Bakkalaureat vorausgeschickt werden kann (C. 7). Das Lizenziat enthält nicht nur die Erklärung, daß sein Träger den vorgeschriebenen theologischen Studiengang absolviert hat, sondern es erteilt auch die Befähigung, in jenen theologischen Unterrichtsanstalten zu dozieren, die keine Akademischen Grade erteilen, also in Diözesanseminarien und Ordenslehranstalten (C. 9). Damit ist auch klar bestimmt, wie sich das Lizenziat, das vor dem Doktorate erworben werden muß (C. 39), von diesem unterscheidet, da dieses allein die akademische Laufbahn auf der Universität eröffnet.

II. Entsprechend der naturgemäßen Einteilung des Codex iuris canonici folgen an zweiter Stelle die Bestimmungen *de personis et regimine*. Auch die weitere Untereinteilung: *auctoritates* (Akademische Behörden), *professores* und *auditores*, ist der Natur der hier behandelten Sache entnommen.

1) Unter den Behörden *(auctoritates)* erscheint an erster Stelle ein Name, der reiche geschichtliche Erinnerungen wachruft, dessen neue Träger aber einen wesentlich andern Wirkungskreis besitzen werden. Als Kanzler mittelalterlicher Universitäten werden Namen von gutem Klang genannt, denen ihr Amt, das sich nur auf die Hochschule erstreckte, Anlaß bot zu einer weiter ausgreifenden Tätigkeit — man denke an Peter d'Ailly und Johannes Gerson, die Kanzler der Universität Paris um die Wende des 14. Jahrhunderts. Allein schon früh wurde dies Amt häufig dem Diözesanbischof verliehen. So war Johannes Eck durch Jahrzehnte Vorstand der Universität Ingolstadt, führte aber nur den Titel Prokanzler, da der Bischof von Eichstätt die Kanzlerwürde ständig innehatte. In der Folgezeit trat das Kanzleramt mehr und mehr zurück und wurde schließlich wie z. B. in Wien und Prag zu einem reinen Ehrenamte; anderwärts geriet es ganz in Vergessenheit. Hier greift die Konstitution (13; O. 5) ein, indem sie jeder Universität und Fakultät einen *Magnus Cancellarius* („Großkanzler") gibt in der Person des *praelatus ordinarius, a quo Universitas vel Facultas iure suo dependet, nisi S. Sedes alium constituerit.*

Als seine Befugnisse werden genannt: Schutz der orthodoxen Lehre; Vorschlag des Rektors oder Präses oder Bitte um Bestätigung durch die Kongregation, wenn diese anderswie ernannt werden (C. 16; O. 5,3); Erteilung der kanonischen Mission (O. 5,5); ihm steht es zu, sie zu entziehen, wenn eine Verletzung der Glaubenslehre und der Sitten vorliegt (C. 22). Der Großkanzler führt von rechtswegen den Vorsitz bei den Doktorexamina (O. 5,6)[1]), er unterschreibt auch selbst oder durch einen Stellvertreter an erster Stelle die Diplome (O. 5,8).

Die Ämter des Rektors oder Präses (bei Hochschulen mit nur einer Fakultät) und des Dekans erhalten keine neuen Befugnisse. Dem Rektor wird die Pflicht auferlegt, jährlich durch den Kanzler der Studienkongregation eine Statistik einzusenden (C. 6,9). Dem Kanzler ist zur Pflicht gemacht,

[1]) Das österreichische Gesetz bestimmt für die Rigorosen zwei *Commissarii episcopales*, welche mit den zwei Fachprofessoren die Prüfung abnehmen.

jedes dritte Jahr einen Bericht an die Studienkongregation einzusenden über den Stand der Hochschule, der sich auch auf ihre Finanzlage zu erstrecken hat (O. 5,8; Appendix III).

2) Lehrkräfte. Die Konstitution unterscheidet (n. 19) drei Klassen von Professoren: ordentliche, außerordentliche und solche, die für eine bestimmte Zeit das Lehramt verwalten *(qui ad certum tempus munere funguntur tradendi aliquam disciplinam)*. Stimmt die Unterscheidung der beiden ersten Kategorien (Vollbesitz der Rechte — teilweiser Besitz) mit den in den Ländern deutscher Zunge bestehenden Verhältnissen überein, so umfaßt die 3. Klasse im Sinn des Gesetzgebers offenbar alle andern Arten von Dozenten, denen die dauernde Anstellung nicht eo ipso zukommt, also Privatdozenten, Professoren mit Lehrauftrag, Dozenten, Assistenten, Gastprofessoren u. ä.; je nach den in den verschiedenen Ländern üblichen Bezeichnungen; somit deckt sich die letzte Art von Lehrkräften nicht mit den Privatdozenten. Die Lehrbefugnis derselben ist nach der bisherigen Gepflogenheit nicht von vornherein zeitlich begrenzt, wenn sie auch nicht als völlig definitiv angesehen wird. — Für die Anstellung der Lehrkräfte werden fünf Vorbedingungen gefordert (C. 21): a) Wissen, gute Sitten, Klugheit; b) Doktorgrad; c) wissenschaftliche Leistungen *(libris et dissertationibus . . se ad docendum idoneos probavit)*; d) die *professio fidei*; e) auf ein *Nihil obstat* des Heiligen Stuhles folgt die *missio canonica* durch den Großkanzler. Es wird ihnen sodann zur Pflicht gemacht, weder verschiedenartige Fächer vorzutragen noch Arbeiten oder Ämter zu übernehmen, die sie in ihrer Lehrtätigkeit behindern (O. 10. 11).

3) Das österreichische Universitätsrecht unterscheidet in der Hörerschaft ordentliche Hörer, außerordentliche und Hospitanten, je nachdem diese durch das Reifezeugnis der Mittelschule, speziell des humanistischen Gymnasiums das volle akademische Bürgerrecht erworben haben oder nicht oder endlich im akademischen Studium nicht ihren Beruf erblicken, sondern nur eine oder die andere Vorlesung zu besuchen gedenken. Diese Unterscheidung kennt auch die neue Studienordnung insofern, als sie Hörer unterscheidet, die nach den akademischen Graden streben und solche, die diese nicht erstreben (C. 23). Für die erstern fordert die neue Gesetzgebung eine vollwertige Mittelschulbildung, wie sie auch für andere Universitätsstudien erheischt wird (O. 13). Im einzelnen werden drei Punkte festgelegt. Derselbe Art. 13 nennt die Fächer, die im humanistischen Gymnasium vorzutragen sind; Art. 14 bestimmt, daß ein authentisches (Maturitäts-)Zeugnis der kirchlichen oder staatlichen Behörde vorgelegt werde; Art. 15 fordert Ergänzungskurse und -prüfungen für jene, welche nicht die vollwertige Vorbildung auf die Hochschule mitbringen, eine Verfügung, die in den Ländern deutscher Zunge bereits durchgeführt ist. Von den Hörern, die „aus irgend einem Grunde" die akademischen Grade nicht erstreben, wird bestimmt (O. 12), daß sie entweder zu allen Vorlesungen zugelassen werden können oder nur zu jenen, die sie selbst erwählen. In der letzten Klasse haben wir ein Analogon zu unseren Hospitanten.

Gar manche weltliche Fakultäten werden es anerkennen, wie heilsam die Bemerkung (O. 14) ist, welche den Universitäten oder Fakultäten das Recht zuerkennt, eine (Aufnahms-)Prüfung abzufordern, wenn die Dokumente

für die erlangte Mittelschulreife unzureichend erscheinen. Auch die Verfügung, daß niemand zugleich an zwei Fakultäten inskribiert sein kann, um die Grade an ihnen zu erwerben (C. 26), ist ebenso begründet wie bedeutungsvoll.

III. Der folgende Teil *De ratione studiorum* stellt in meisterhafter Kürze die Normen auf in dreifacher Hinsicht: 1) über die einzuhaltende Methode, 2) über die Studiendauer und 3) die vorzutragenden Wissenschaften.

1) Es stand zu erwarten, daß die neue Verordnung an hervorragender Stelle die päpstlichen Rundschreiben Leos XIII und Pius' XI (*Studiorum ducem* vom 29. Juni 1923) über die Lehre des hl. Thomas für die spekulativen Wissenschaften erneuert (C. 29; O. 18). Hinsichtlich der positiven Disziplinen wird hervorgehoben, daß der Vortrag den Hörer auch einzuführen hat in die Kunde der Quelle und die Art ihrer Erklärung; er soll auch mit den Behelfen, wie sie in den Literaturangaben geboten werden, bekannt gemacht werden. — Die Erfahrung lehrt, wie notwendig es war, die Pflicht einzuschärfen, den ganzen Stoff in den Vorlesungen vorzulegen (*disciplinae principales totae tradendae sunt in scholis;* O. 20). — Schon in einem seiner ersten Erlässe hatte Pius XI am 1. August 1922 eingeschärft, daß die lateinische Sprache in den Vorlesungen zu verwerten sei: *maiores disciplinae . . latine utique tradendae et percipiendae sunt*[1]). Hier folgt ihre Aufzählung: Hl. Schrift, Dogmatik, Moraltheologie und Kirchenrecht (O. 21). Sodann werden Übungen vorgeschrieben: für die spekulativen Fächer die Disputationen, für alle Fächer die Seminarien (C. 30; O. 22–24). Diese sind in Theologie und Philosophie wenigstens vom dritten Schuljahre an zu besuchen, wobei die aktive Teilnahme für jene, welche die akademischen Grade erstreben, zur Pflicht gemacht wird (O. 29,2). Von den näheren Bestimmungen für die Seminarübungen verdient die eine wegen der großen praktischen Wichtigkeit eine besondere Beachtung: es sei namentlich Anleitung zu geben zur schriftstellerischen Arbeit, auch in der Muttersprache (O. 22).

2) Betreff der Studiendauer wird Canon 1365 des Codex: „mindestens zwei Jahre Philosophie und vier Jahre Theologie" für die Hörer, die sich die akademischen Grade erwerben wollen, dahin ergänzt, daß der volle Kurs zur Erlangung der Grade in der Philosophie wenigstens vier, in der Theologie wenigstens fünf Jahre zu umfassen hat (C. 31). Der Übergang von einem Diözesanseminar auf eine Theologische Fakultät vollzog sich bisher in Österreich und Deutschland auf Grund besonderer Vereinbarungen ohne Formalität: das Quadriennium wurde angerechnet auf Grund der Zeugnisse, es blieben nur die fehlenden Vorlesungen nachzuholen. Die neue Gesetzgebung macht grundsätzlich einen Unterschied zwischen den der unmittelbaren Vorbereitung auf die priesterliche Tätigkeit dienenden Seminarstudien und dem akademischen Studium und fordert demnach eine Prüfung von den Absolventen der Seminarien, um ins vierte theologische Schuljahr zugelassen zu werden (O. 26). Über den Übertritt von einer Fakultät zur andern handelt Artikel 17 der Ordinationes.

[1]) *Officiorum omnium. De seminariis et studiis clericorum:* Acta Ap. Sedis 14 (1922) 453.

3) Die vorzutragenden Fächer werden in der Theologie wie auch in der Philosophie, im Kirchenrecht usw. in drei Klassen geteilt: a) Hauptgegenstände, b) Hilfsfächer, c) spezielle Vorlesungen und Kurse (C. 33; O. 27 I.). a) Die Hauptfächer, welche alle Hörer zu besuchen haben, sind dieselben wie in den Priesterseminarien: Apologetik, Dogmatik, Moraltheologie, Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte und Kirchenrecht[1]). Ausdrücklich wird hinzugefügt, daß in den Bibelwissenschaften sowohl die Einleitung als auch die Exegese beider Testamente vorzutragen sei und daß zur Kirchengeschichte auch die Patristik und die christliche Archäologie hinzuzutreten haben. Wird hier nur im letzten Punkte etwas Neues gefordert, so bieten b) die Ausführungen, die nun folgen über die Hilfsfächer, welche zur Erlangung der Grade zu hören sind, ein für unsere Verhältnisse fast völlig neues Bild. Es werden genannt: Hebräisch und Bibelgriechisch, systematisch-geschichtliche Liturgik, Aszetik und „Fragen bezüglich der morgenländischen Kirche". Die österreichische Studienordnung kennt nur drei Hilfsfächer, die für die Doktorandi Pflichtfächer sind und die sämtlich der Gruppe der Bibelwissenschaften angehören: Höhere Exegese, Arabisch und Syrisch (mit „Chaldäisch" d. h. Bibel-Aramäisch). Die neue Ordnung ist somit wesentlich neu orientiert: neben erst in letzter Zeit gepflegten Disziplinen, die ihre Berechtigung siegreich durchgesetzt haben, erscheint, wie es nach der Enzyklika *Rerum Orientalium studiis* vom 7. Sept. 1928 zu erwarten stand, die Kunde des christlichen Morgenlandes.

c) Als eine dritte Kategorie von Lehrfächern sind die *disciplinae speciales* vorgesehen. Diese Vorlesungen sind als Freifächer bewertet, doch ist es zu den akademischen Graden erfordert, „eine oder die andere" dieser Vorlesungen oder Kurse gehört zu haben, wobei unter „Kursen" nicht sowohl eigentliche Fächer (Disziplinen), sondern Spezialfragen aus solchen verstanden werden (z. B. ausgewählte Partien der Patrologie in eingehenderer Darstellung; vgl. Appendix I). Anhang I der Verordnung bietet eine reich besetzte Liste, aus der hervorgehoben sei: Biblische Geschichte und Theologie, alte Sprachen, die zum Verständnis der theologischen Hauptfächer beitragen, Mariologie, Erklärung ausgewählter Texte der Väter und des hl. Thomas, Dogmengeschichte, christliche Kunst, Soziale Frage, Missionswissenschaft.

Von großer Bedeutung wird Art. 29,1 der Ordinationes werden, in dem der Besuch der Vorlesungen streng gefordert wird. War man dem verschuldeten Fernbleiben gegenüber nicht selten fast machtlos, so hatte sich dem Hörer, der unverschuldet, z. B. krankheitshalber, ausgeblieben war, eine allzugroße Milde eingebürgert. Nun wird bestimmt, daß auch jenem, der unverschuldet *(cum vel sine causa)* durch den dritten Teil eines Semesters oder Schuljahres die Vorlesungen nicht besuchte, das betreffende Jahr oder Semester nicht einzurechnen sei und es ihm somit verloren gehe (O. 29 § 1). Diese Bestimmung wird man berechtigt finden, wenn man bedenkt, daß die Erwerbung der Wissenschaft für den angehenden Priester nicht nur Gegenstand eines positiven Gebotes ist, sondern eine absolute Notwendigkeit. Somit liegt, in den Fachausdrücken der Moraltheologie ausgedrückt, nicht eine *necessitas praecepti* vor, sondern eine *necessitas medii,* die auch dann besteht, wenn die erforderte Bedingung unverschuldeter Weise nicht erfüllt wurde.

[1]) Die im Canon 1365,2 hinzugefügten Fächer: Liturgik, geistliche Beredsamkeit und kirchlicher Gesang werden hier nicht ausdrücklich genannt.

IV. Das größte Interesse der Studierenden wendet sich bei allen Studienordnungen immer den Vorschriften zu, welche die Prüfungen betreffen. Die Ordnung der österreichischen Fakultäten war nach einem doppelten Gesichtspunkt aufgebaut. Das gesamte Gewicht war auf die Rigorosen verlegt, welche sich auf den Gesamtstoff der Fächer erstrecken sollten; vorausgehende Prüfungsforderungen bestehen nur für die bereits genannten Teile der Fachgruppe der Bibelwissenschaften: der Kandidat muß nachweisen, daß er durch wenigstens je ein Semester höhere Exegese des A. und N. T. und die semitischen Dialekte (Arabisch und Syrisch mit Bibelaramäisch) „mit gutem Erfolge" besucht hat. Ganz anders geht die neue Studienordnung vor, welche das Schwergewicht auf die vorausgehenden Prüfungen verlegt. Zur Gültigkeit der Grade wird gefordert, daß über sämtliche Haupt- und Hilfsfächer alle fälligen Prüfungen abgelegt wurden (C. 34), seien es nun Jahres- oder seien es Semestralexamina (O. 31). Da die Prüfungen über den ganzen Stoff abzulegen sind (O. 31), so ist ein geistiges Erfassen der gesamten Theologie wirksam angeregt. Als Krönung des Ganzen ist an den Schluß des theologischen Quadriennium eine Prüfung über den Gesamtstoff der spekulativen Fächer (Apologetik, Dogmatik, spekulative Moral) angesetzt, auf Grund deren das Lizenziat erteilt wird. Wie man sieht, tritt dies in bezug auf Zeit und Prüfungsstoff an die Stelle, die bisher das „römische Doktorat" eingenommen hat.

Allein mit dieser universalen Ausdehnung der vorbereitenden Prüfungen ist die neue kirchliche Gesetzgebung zufrieden; sie erhebt diese Anforderung nicht ein zweitesmal für die Erlangung der Doktorwürde. Dadurch stellt sie diese unter den Gesichtspunkt der Spezialisierung und nimmt eine Reduzierung vor, die einen weitgehenden Abbau der bisherigen Prüfungslasten darstellt. Waren doch bis jetzt in Österreich drei Rigorosa und eine Dissertation vorgeschrieben; dem gegenüber besteht die Konstitution nur auf einer Dissertation, der sich nur eine Verteidigung derselben und eine Art von „Nebenrigorosum" anschließt (O. 42) — das bisherige Dogmatikrigorosum ist in der vorausgehenden Lizenziatsprüfung erhalten. Freilich sind die Anforderungen für die schriftliche Arbeit wesentlich verschärft dadurch, daß die Drucklegung wenigstens eines Teiles derselben gefordert wird. Sodann ist wirksam vorgesorgt, daß diese Arbeiten nicht im Verborgenen bleiben: sie sind nicht nur der Kongregation einzusenden, sonderu auch wenigstens allen Theologischen Fakultäten derselben Nation zuzuschicken (O. 43).

Die österreichische Rigorosenordnung von 1903 brachte eine Abänderung der bis dahin geltenden Bestimmung, welche nach den vier theologischen Rigorosen eine Dissertation vorgeschrieben hatte. Es sollte die schriftliche Arbeit vor den drei mündlichen Prüfungen eingereicht werden und die geistige Reife des Prüfungswerbers beweisen. Diese Bestimmung war gewiß sehr ideal gedacht, brachte aber in der Durchführung derartige Mißstände mit sich, daß sie vielfach als Mißgriff empfunden wurde. Die Kandidaten gingen allzufrüh an die Fertigstellung der Arbeit, für die kein Termin festgesetzt war. So kam es dazu, daß das Studium für die Vorlesungen und die über sie abzulegenden Prüfungen zurücktrat gegenüber der zeitraubenden Vorbereitung der Dissertation. Die neue Ordnung stellt mit gutem Grund

die Dissertation an den Schluß der Prüfungen, wo der Kandidat weit besser die geistige Reife erlangt hat zu einer Arbeit, die eine Förderung der Wissenschaft bedeutet (*ad scientiae profectum conducat;* C. 46). Sodann wird bestimmt (O. 25) fürs fünfte Theologische Schuljahr: nur wenige Vorlesungen, dafür aber Fortsetzung der Übungen, damit „reichliche Zeit für die Dissertation freigelassen sei". Es liegt auf der Hand, daß die Forderung der Drucklegung auch von heilsamer Wirkung sein wird für die künftige wissenschaftliche Tätigkeit der Graduierten.

C. 35 bestimmt, daß alle kirchlichen Promotionen im Namen des Heiligen Vaters, bei Sedisvakanz im Namen des Heiligen Stuhles zu erfolgen haben. Damit ist eine Praxis wiederhergestellt, die in Österreich bis 1905 bestand, dann aber leider fallen gelassen wurde. Die Doktor-Promotion erfolgte *„auctoritate Sanctissimi Domini Nostri N. Papae . . et Augustissimi Imperatoris Nostri N."* In der 1905 eingeführten neuen Promotionsformel wird nur von den Rechten und Privilegien gesprochen, *quae Augustorum et Pontificum munificentia huic Academicae dignitati concessit vel concedet*[1]). Nach Erklärung der Republik im Jahre 1918 mußte diese Fassung durch die noch weniger bestimmte Formel *auctoritas ecclesiastica et civilis . .* ersetzt werden.

Einige Einzelbestimmungen seien noch nachgetragen. Rein schriftliche Prüfungen scheinen nicht zulässig: die Prüfung ist entweder nur mündlich *(coram)* oder schriftlich und mündlich abzulegen (O. 31). Alle Prüfungen werden für öffentlich erklärt, denen sowohl Professoren als auch Hörer jederzeit beiwohnen können (O. 34) — in Österreich galt dies nur von den Rigorosen. Die *professio fidei* ist der Promotion vorauszuschicken (C. 38).

V. Die Schlußbestimmungen *De rebus didacticis et oeconomicis* sind wieder ein beredtes Zeugnis der reichen Erfahrung und weisen Vatersorge Pius' XI. Sie beziehen sich auf die Beistellung eines passenden, hygienisch eingerichteten Gebäudes, von Bibliotheken und Laboratorien, von Karten und statistischen Tabellen (C. 47—49; O. 44—49). Natürlich ist auch die Frage nach Gehalt der Lehrkräfte und den Auditoriengeldern nicht übergangen. Beide sollen sich im allgemeinen nach der in anderen Hochschulen üblichen Höhe richten (O. 48,1; 49,1). Es sei zu verhüten, daß gut begabte Hörer durch Taxen abgehalten werden von der Erlangung der akademischen Grade (O. 49,3). Neben der Kollegiengeldbefreiung wird auch ein Aufschub ihrer Zahlung zugelassen (O. 49,4): *plene dimitti aut in posterum differri possunt* (O. 49 § 3). Die heilsame Einrichtung von Stiftungen *(bursae)* wird empfohlen (O. 49 § 5).

VI. Nur die Konstitution hat noch ein Schlußkapitel mit Übergangsbestimmungen: *Normae transitoriae.* Ihre Verpflichtung beginnt mit dem Schuljahr 1932/3, eine Reihe von Bestimmungen treten aber schon 1931/2 in Kraft.

Wie schon dieser kurze Überblick zeigt, ist die neue Gesetzgebung berufen, einen Markstein in der Geschichte des theologischen Studiums zu bilden. Wir sind zur Hoffnung berechtigt, daß sie in der ganzen katholischen Welt einen neuen Aufschwung der heiligen Wissenschaft begründen wird.

[1]) Beck-Kelle, S. 612.

Zur Mariologie des hl. Irenäus

Von Prof. Dr. O. Bardenhewer—München

Irenäus von Lyon ist einer der hervorragendsten Dolmetscher altkirchlicher Glaubensüberlieferung. Er hatte in Kleinasien, wo seine Wiege stand, dem Lehrworte des greisen Bischofs Polykarpus von Smyrna, des Schülers des Apostels Johannes, lauschen können, hatte später aus unbekannten Gründen seine Schritte nach dem Westen gelenkt und 177 oder 178 den Bischofsstuhl von Lugdunum bestiegen, einer Stadt, in welcher damals Wissenschaft und Kunst nicht minder blühten als Handel und Verkehr. Hier hat er in den letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts auch eine lange Reihe von Schriften veröffentlicht, die das gemeinsame Ziel verfolgten, die vielgestaltigen Phantasiegebilde der falschen Gnosis aus dem Felde zu schlagen durch den einen, von den Aposteln überkommenen und die ganze Welt umkreisenden Glauben der Kirche.

Daß dieser „Vater der katholischen Dogmatik", wie man Irenäus genannt hat, auch in seinen mannigfachen Äußerungen über die Mutter des Herrn den kirchlichen Anschauungen Zeugnis gebe und insbesondere sich auch zur Lehre von der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens bekenne, hat bis in die jüngste Zeit hinein ganz allgemein als unzweifelhaft gegolten. Hugo Koch erhob Widerspruch und behauptete, Irenäus lasse vielmehr „mit der Geburt Jesu die Jungfrauschaft seiner Mutter enden und ihre volle Ehe mit Joseph beginnen"[1]), welch letzterer mehrere Söhne und Töchter entsprossen seien, nämlich die in den Evangelien erwähnten Brüder und Schwestern Jesu. Dabei war Koch sich wohl bewußt, eine „überraschende Entdeckung" gemacht und zum ersten Male einen Tatbestand festgestellt zu haben, der zwar klar zu Tage gelegen, gleichwohl aber der katholischen wie der protestantischen Theologie bisher verschlossen geblieben sei.

Mich hat eine Prüfung dieser Ausführungen nur in der bisherigen Auffassung bestärkt.

Seine ersten Beweise entnimmt Koch dem Kapitel 21 des Buches 3 Adversus haereses, einem Kapitel, welches seinem vollen Umfange nach der Bekämpfung des Ebionitismus gewidmet ist. Gegenüber der These, daß Jesus der natürliche Sohn Josephs gewesen, verficht Irenäus auf Grund der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments die Geburt Jesu aus der Jungfrau infolge Überschattung des Hl. Geistes. Koch legt zunächst den Finger auf den Satz (3,21,4): *ipsi (apostoli) testificantur, quoniam priusquam convenisset Joseph cum Maria, manente igitur ea in virginitate, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* So in der alten lateinischen Übersetzung, auf die wir nach dem Untergange des griechischen Urtextes angewiesen sind. Irenäus zitiert also als erstes Zeugnis der Apostel die Stelle Mt 1,18 und erläutert die Worte *priusquam convenisset* durch den Zusatz *manente igitur ea in vir-*

[1]) H. Koch, Adhuc virgo, Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts (Beiträge zur hist. Theol. 2), Tübingen 1929, 8.

ginitate. Dazu Koch: „Der Sinn ist: als sie noch in der Jungfrauschaft verharrte, als sie noch Jungfrau war“[1]), und diese Auslegung, wegen der Unterstreichung des „noch“ jedenfalls willkürlich, soll deshalb nicht weiter beanstandet werden, weil sie, wie wir sogleich sehen werden, durch eine Parallelstelle gedeckt zu sein scheint. Wenn aber Koch fortfährt, mit diesem Zusatze habe Irenäus die immerwährende Jungfrauschaft preisgegeben, weil es niemandem einfalle, „von einem weiblichen Wesen zu sagen, sie sei zu einem bestimmten Zeitpunkt noch Jungfrau gewesen, wenn sie das immer geblieben ist“, so muß alsbald widersprochen werden. Es kann sich ja doch sehr wohl ein Anlaß ergeben, ausdrücklich zu betonen, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt, auf den es gerade ankommt, die Jungfrauschaft noch andauerte, ohne daß die Folgezeit irgendwie in Betracht gezogen wird. Das „noch“ beabsichtigt in einem solchen Falle nicht, eine Grenzlinie zu ziehen, sondern entspringt nur dem Gedanken, daß die Jungfrauschaft immer das Frühere ist. Irenäus war durch den Evangelisten selbst auf einen bestimmten Zeitpunkt hingewiesen und hat ausschließlich diesen Zeitpunkt im Auge. Erfolgte, sagt er, die Geburt Jesu *priusquam convenisset,* so ist sie also *(igitur)* zu einer Zeit erfolgt, da Maria noch Jungfrau war. Mehr war nicht zu beweisen. Die Zeit nach der Geburt kam gar nicht in Frage.

Auch die paulinische Parallele zwischen Adam und Christus (Röm 5,12) bietet Irenäus Gelegenheit zur Erhärtung der Geburt aus der Jungfrau (3,21,10). „Wie jener erstgebildete Adam von unbearbeiteter und von noch jungfräulicher Erde — denn Gott hatte noch nicht regnen lassen und der Mensch hatte die Erde nicht bebaut — seine Wesenheit hatte und durch die Hand Gottes, d. h. durch das Wort Gottes — denn alles ist durch dasselbe gemacht worden — gebildet wurde und der Herr Lehm von der Erde nahm und den Menschen bildete, so hat, um Adam in sich zu wiederholen, das persönliche Wort aus Maria, die noch Jungfrau war, entsprechender Weise seinen Ursprung genommen zur Wiederholung Adams“ *(recte accipiebat generationem Adae recapitulationis)*[2]). Hier steht das *adhuc,* welches vorhin von Koch eingeschoben wurde, im Texte selbst: *ex Maria quae adhuc erat virgo.* Koch hat dasselbe in der schon angeführten Weise ausgebeutet, ohne die in dem allernächsten Zusammenhang beschlossenen Winke bezüglich der Bedeutung und Tragweite des Wortes irgendwie zu beachten. *„Ex Maria quae adhuc erat virgo“* ist die Antithese zu dem vorausgegangenen *„de rudi terra et de adhuc virgine“.* Die *„virgo“* ist von Maria hergenommen und auf die Erde übertragen worden. Vor Irenäus ist von einer Jungfrau Erde in christlichen Kreisen schwerlich jemals die Rede gewesen. Von der Jungfrau Maria hatten schon die Evangelisten gesprochen und der Name *Maria virgo*

[1]) Koch a. a. O. 8.

[2]) Das von Irenäus immer wieder gebrauchte Wort *recapitulatio* = ἀνακεφαλαίωσις bezeichnet hier wie oft die Erfüllung eines alttestamentlichen Vorbildes durch das neutestamentliche Gegenbild, eine Wiederholung, die zugleich eine Vollendung und Krönung in sich schließt. Vgl. G. Molwitz, De ἀνακεφαλαίωσις in Irenaei theologia potestate (Inaug.-Diss.), Dresden 1874, 31 f. H. Koch, Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenäus: Theol. Studien und Kritiken 96/97 (1925) 198 ff.

oder schlechtweg *Virgo* ist stehend geblieben und ist auch Irenäus ganz geläufig. Um 375 durfte Epiphanius fragen: „Wer hat jemals oder in welchem Zeitalter hat jemand es gewagt, den Namen der heiligen Maria zu nennen, ohne auf Befragen sofort hinzuzusetzen: die Jungfrau?“[1]) Das *adhuc* hingegen hat umgekehrt von der Erde aus den Weg gefunden zu Maria. Bei der Erde wird es deshalb erklärt und begründet durch den Hinweis auf ein Früher und Später: *nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram.* Bei Maria fehlt eine Begründung, obwohl es nunmehr sehr nahe gelegen hätte, mit einem zweiten *nondum* den Unterschied oder Gegensatz zwischen der Jungfrau und der Ehefrau anzudeuten. Pflegt ja doch Irenäus, wie Koch selbst hervorhebt[2]), die Beziehungen zwischen Typus und Antitypus bis ins Einzelne hinein bloßzulegen. Verzichtet er hier auf ein zweites *nondum,* so ist er allem Anscheine nach nicht in der Lage gewesen, einen Gegensatz zwischen der Jungfrau und dem Weibe Josephs herzustellen. Statt dessen wiederholt er das *adhuc,* um wenigstens in diesem Worte den Parallelismus zu wahren. Einen bedeutsamen Wink gibt auch eine auf das engste verwandte Stelle in der bald nach dem Werk Adv. haer. verfaßten, griechisch gleichfalls verloren gegangenen, aber in altarmenischer Version erhaltenen Schrift Demonstratio apostolicae praedicationis (c. 32). Hier zieht Irenäus wiederum einen Vergleich zwischen der Jungfrau Erde, der Mutter Adams, und der Jungfrau Maria, der Mutter Christi, läßt jedoch nur bei der Erde ein *adhuc* einfließen: *ex ea igitur, dum virginea esset adhuc,* während er bei Maria von einem *adhuc* absieht: *e virgine*[3]). Hat aber an jener Stelle des Werkes Adv. haer. das *adhuc* bei Maria nur die Aufgabe, die Parallele auszufüllen und abzurunden, so ist Kochs Folgerung durchaus hinfällig.

Zu wiederholten Malen hat Irenäus nach dem Vorgange Justins des Märtyrers Maria in Parallele gesetzt zu Eva, und in einer dieser Ausführungen, in den bekannten und berühmten Worten Adv. haer. 3,22,4, glaubt Koch neue Stützpunkte für seine Ansicht ermittelt zu haben. Nachdem Irenäus kurz daran erinnert, daß Maria sich gegen die Ratschlüsse Gottes gehorsam erwies, während Eva sich ungehorsam erwiesen hatte, eröffnet er folgenden Ausblick: *Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens . . ., inobediens facta et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria habens praedestinatum virum et tamen virgo, obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis.*

Aus diesen Worten schließt Koch, „daß die Jungfrauschaft bei Maria nachher ebenso durch die Ehe ein Ende nimmt wie bei Eva, daß der ‚*praedestinatus vir*‘ nachher ebenso in seine ehelichen Rechte eintritt, wie dies bei Adam und Eva der Fall ist.“ Mehr noch, aus eben diesen Worten schließt Koch weiterhin, „daß Irenäus bei dem ‚*adhuc virgo*‘ nicht etwa an das Ende der Jungfrauschaft Mariens bei der Geburt Jesu, sondern an das nachherige eheliche Leben mit ihrem Mann denkt“[4]).

[1]) Epiph., Haer. 78,1.

[2]) Koch, Adhuc virgo 9.

[3]) Siehe die Übersetzung des armenischen Textes bei S. Weber, S. Irenaei Demonstr. apost. praedic., Friburgi Brisg. 1917, 58 f.

[4]) Koch a. a. O. 10.

Wie sind solche Schlüsse überhaupt möglich gewesen? Es steht ja gar kein „*adhuc virgo*" bei Maria! In dem angezogenen Satze wird der *illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens* gegenübergestellt: *Maria habens praedestinatum virum et tamen virgo,* und ganz entsprechend hieß es in der Vorbemerkung über den Gehorsam der einen und den Ungehorsam der andern: *Maria virgo obediens invenitur, dicens: ‚ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum; Eva vero inobediens, non obedivit enim, quum adhuc esset virgo,* und in dem unmittelbar folgenden Satze steht zum dritten Male *adhuc virgo* nur bei Eva, nicht aber bei Maria: *Lex eam quae desponsata erat viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat oviat* (Gen. 3,8. 17. 20. 21), *eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans*"[1]). Soll aus diesen Zeilen ein Schluß gezogen werden, so kann es nur der sein, daß Irenäus das *adhuc virgo* bei Eva für nötig, bei Maria aber für überflüssig erachtete. Und die Voraussetzung, von welcher diese Redeweise getragen wird, kann nur die sein, daß Maria, im Unterschiede von Eva, auch in der Ehe Jungfrau blieb, wie sie denn auch trotz der Ehe „die Jungfrau" hieß. Von einem „Ende der Jungfrauschaft Mariens", von einem „nachherigen ehelichen Leben", von allen Ermittlungen Kochs findet sich im Texte nicht die leiseste Spur.

Schließlich legt Koch noch Berufung ein auf „die Bedeutung des ‚*primogenitus*' bei Irenäus[2]). Er zitiert ein paar Stellen, an denen Irenäus das Wort *primogenitus* gebraucht, verzichtet aber auf jede Erörterung des Inhalts und fügt einfach bei: „auch er (Irenäus) sieht in einem ‚Erstgeborenen' einen Sohn, dem andere Kinder nachfolgen." Richtig ist nur, daß Irenäus, dem Beispiel der biblischen Schriften folgend, den Sohn der Jungfrau *primogenitus* oder *primogenitus virginis* nennt. Die Deutung jedoch: *post quem alii* ist weder dem Wortlaute nach bei Irenäus anzutreffen noch dem Sinne nach aus einer Irenäischen Prämisse abzuleiten; sie wird willkürlich von Koch eingetragen. Irenäus hat das Wort vielmehr in dem biblischen Sinne aufgefaßt und gebraucht, wie daraus erhellt, daß er statt *primogenitus virginis* auch sagt: *purus pure puram aperiens vulvam* (Adv. haer. 4,33,11), der Reine, der rein den reinen Mutterschoß öffnet. Der Erstgeborene ist der Sohn, der den Mutterschoß öffnet (vgl. Ex 13,2; Lk 2,23), ganz gleich, ob ihm andere Kinder nachfolgen oder nicht. Also *primogenitus = ante quem nullus,* nicht aber = *post quem alii*[3]). Von den Brüdern und Schwestern

[1]) „Um den Rückkreislauf — *recirculatio* ist vermutlich Wiedergabe eines ἀνακύκλωσις · — von Maria zu Eva anzuzeigen", d. h. um das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Maria und Eva herauszustellen, darin bestehend, daß beide in dem entscheidenden Zeitpunkt einen Mann hatten und doch Jungfrauen waren.

[2]) Koch a. a. O. 11.

[3]) In der armenischen Demonstr. apost. praedic. c. 39 heißt es laut der Übersetzung Webers a. a. O. 66 „*unigenitus virginis*", während es laut einer früheren Übersetzung Webers (Bibliothek der Kirchenväter 4, Kempten 1912, 28) „der Erstgeborene der Jungfrau" heißt. Mit einem „*unigenitus virginis*" würde Irenäus den Gedanken an andere Kinder Mariens direkt abgewiesen haben. Allein der Ausdruck war auffallend, weil dem altkirchlichen Sprachgebrauche fremd, und die Übersetzung schien verdächtig, weil neuerdings J. Barthoulot, Patro-

Jesu, die Koch zu Kindern Marias stempelt, ist bei Irenäus oder in den uns noch vorliegenden Resten seines Nachlasses überhaupt nicht die Rede. Daß auch er sie für Kinder Mariens gehalten habe, ist völlig ausgeschlossen. Dem altkirchlichen Bewußtsein ist die Vorstellung, daß die Braut des Hl. Geistes nachher Ehefrau im gewöhnlichen Sinne des Wortes geworden sei, unerträglich gewesen.

Die angeführten Worte, *purus pure puram aperiens vulvam,* geben noch zu einer weitern Bemerkung Anlaß. Koch freut sich, feststellen zu können, daß mit der Geburt „der Mutterschoß eröffnet, die Jungfrauschaft also aufgehoben" sei[1]), tritt aber damit wiederum in Widerspruch zu Irenäus. Der Erstgeborene der Jungfrau hat insofern den Mutterschoß geöffnet, als er aus demselben hervorgetreten ist, ohne daß indes die Mutter aufgehört hätte, Jungfrau zu sein. Das liegt in dem *purus pure puram.* Kochs Erklärung, es sei „nur die ohne Zutun einer Mannes erfolgte Zeugung und Geburt" ausgesprochen, kann nicht genügen, da ja das *pure* (im Gegensatz zu einem *impure*) unzweideutig die Art und Weise kennzeichnen will, wie die Geburt erfolgt ist. Andere Stellen des Werkes Adv. haer., die auch schon als Zeugnisse für die *virginitas in partu* angerufen worden sind, die aber immerhin verschiedener Auffassung unterliegen (wie namentlich 3,216), mögen ganz bei Seite bleiben. Eine Stelle der Demonstratio (c. 54) aber, die Koch nur in einer Anmerkung (S. 9) erwähnt hat, darf nicht übergangen werden. Hier schreibt Irenäus, es sei schon vom Propheten vorherverkündet worden, daß auch die Geburt des Sohnes der Jungfrau ganz außergewöhnlich und wunderbar sein werde. Isaias sagte (66,7): „Bevor sie Schmerzen empfand, hat sie geboren und bevor die Wehen eintraten, ist sie von einem Knäblein entbunden worden", und Irenäus erklärt: *inexspectatum et inopinatum per virginem partum eius annuntiavit.* Offenbar ist unter dem Wunder, welches der Prophet bezeugen soll, nicht die jungfräuliche Empfängnis, sondern die jungfräuliche Geburt verstanden, und in diesem Sinne haben auch noch spätere Kirchenschriftsteller das Prophetenwort verwertet, auch der schon einmal genannte Epiphanius, der in dem Worte einen Beweis dafür erblickt, „daß die Jungfrau ohne Schmerzen geboren hat, was sonst nirgends vorgekommen ist"[2]).

Nein, Koch hat keine Entdeckung gemacht. Koch hat den ehrwürdigen Kirchenvater nicht verstanden. Nicht *adhuc virgo,* wie Koch seine Schrift betitelte, sondern *virgo* ohne jede Einschränkung ist für Irenäus Kern und Stern aller Mariologie.

---

logia Orient. 12, Paris 1919, 775, wiederum übersetzte: *le premier-né de la Vierge.* Ich wandte mich deshalb an Herrn Hochschulprofessor Dr. B. Kraft in Bamberg, Kenner des hl. Irenäus und Kenner des Armenischen zugleich, und er bestätigte mir, daß zu übersetzen ist „der Erstgeborene" und nicht „der Eingeborene".

[1]) Koch a. a. O. 12.

[2]) Epiph., Haer. 30,20.

Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?

Von Jos. A. Jungmann S. J.—Innsbruck

Die Frage nach dem Verhältnis von Sonntag und Woche gewinnt in der Gegenwart eine erhöhte Bedeutung durch die Bemühungen um eine tiefgreifende Kalenderreform, die seit einigen Jahrzehnten im Gange sind und die gegenwärtig den Völkerbund beschäftigen. Den verschiedenen Vorschlägen, die zur Verhandlung stehen, ist der Grundgedanke des unveränderlichen Jahreskalenders gemeinsam, das Bestreben nämlich, die Woche so in das System der Zeitrechnung einzubeziehen, daß jeder Kalendertag immer auf denselben Wochentag fällt, und weiter so, daß jeder Monat oder doch jedes Vierteljahr immer mit demselben Wochentag beginnt[1]). Als Wochentag, mit dem die Monate oder die Vierteljahre beginnen sollen, wird bald der Sonntag, bald der Montag genannt. Das System von Delaporte nennt den Sonntag, ebenso das von Blochmann. Flammarion und v. Bedeus beginnen mit Montag; letzterer beruft sich dabei auf die von kirchlicher Seite gelegentlich einer vom Völkerbund veranstalteten Konferenz gemachte Erinnerung, daß man „in der Festlegung des Sonntags auf die Monats- oder Vierteljahrs-Ersten eine schwere gegenseitige Störung dieser Hauptzahl- und Umziehtage und des Sonntags sehen" würde[2]); dagegen sehe die Kirche darin, daß der Monat mit Montag beginnt, keine Beeinträchtigung der kirchlichen Woche, „die natürlich auch weiterhin mit Sonntag beginnt"[3]).

Man darf indes wohl fragen: Ist es denn eine so ausgemachte Tatsache, daß die christliche Woche an und für sich mit dem Sonntag beginnt und mit dem Samstag schließt? Und ist der Montag als Monatsbeginn nur eine Notlösung, mit der man sich eben abfindet? Für die jüdische Woche,

[1]) Die Hauptsysteme sind diese: 1) 4 gleiche Vierteljahre mit je drei Monaten zu 31 + 30 + 30 Tagen = mit je 13 Wochen; zu den 4×13 Wochen = 364 Tagen kommt der überzählige Tag, der in der Mitte oder am Ende ohne Wochentagnamen einzureihen ist, in Schaltjahren noch ein zweiter (Flammarion, Blochmann): jedes Vierteljahr beginnt mit demselben Wochentag. — 2) 13 gleiche Monate zu je 4 Wochen = 28 Tagen; überzählige Tage wie im ersten System (Delaporte, Cotsworth): jeder Monat beginnt mit demselben Wochentag. — 3) 12 Monate von ganzen Wochen, d. h. Vierteljahre mit Monaten zu 5 + 4 + 4 Wochen; um den uralten Wochenzyklus nicht (durch Tage ohne Wochentagnamen) zu unterbrechen, hat das Normaljahr genau 52 Wochen = 364 Tage, die überzähligen Tage werden nach fünf oder sechs Jahren als Schaltwoche an den letzten Monat angefügt (Searle, Hagen S. J.; unabhängig davon v. Bedeus): jeder Monat beginnt mit demselben Wochentag. — Eine Übersicht über Entwicklung und Stand der Frage gibt z. B. I. Puig, Los proyectos de reforma del Calendario: Razón y Fe 91 (1930) 5—17; 149—156.

[2]) G. v. Bedeus, Antrag auf einheitliche Stellungnahme der Kirchen zu den Fragen der Kalenderreform (von ihm 1929 u. a. an die Theologischen Fakultäten versendet) S. 18.

[3]) Ebd.

die der Ausgangspunkt und das Vorbild der christlichen Woche war, ist es freilich offenkundig, daß sie mit dem Sabbat schließt und daher mit unserm Sonntag beginnt. Und diese jüdische Wochenauffassung ist dann auch für die äußere Benennung der Wochentage im Christentum weithin maßgebend geblieben: ἡ μία τῶν σαββάτων heißt der Sonntag im Neuen Testament. Und wenigstens die Weiterzählung der folgenden Wochentage ist ebenso in der lateinischen wie in der griechischen Kirchensprache beibehalten worden: ἡ δευτέρα, ἡ τρίτη (ἡμέρα), *feria secunda, feria tertia* usw. Die syrische Christenheit hat auch für den Sonntag selbst die alte jüdische Bezeichnung „erster Tag der Woche" festgehalten.

Ebenso ist es richtig, daß die Auffassung der Woche als Tagesfolge von Sonntag zu Samstag auch in christlicher Liturgie eine gewisse Bedeutung hat, die besonders in der römischen Liturgie der neueren Zeit stärker hervortritt. Am Sonntag beginnt jedesmal die Reihe der Psalmen in der Matutin von vorn — eine Ordnung, die mit dem Ideal, allwöchentlich das ganze Psalterium durchzubeten, schon im frühen Mittelalter aus Mönchskreisen übernommen worden ist[1]). Daß die Vesperhymnen, die an den einzelnen Wochentagen die Werke Gottes im Hexaëmeron preisen, mit dem ersten Schöpfungstag am Sonntag beginnen und mit dem Sabbat schließen nimmt weiter kaum wunder[2]). Auffallender ist, daß nach den heute gelten-

[1]) Andere Liturgien haben andere Zyklen. In der mozarabischen z. B. lief die Psalmenreihe von Montag bis Samstag; der Sonntag hatte besondere Psalmen außer der Reihe; vgl. P. Wagner, Untersuchungen zu den Gesangstexten und zur responsorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie (Spanische Forschungen I, 2, Münster 1930, 67—113) 87 f. — Man kann übrigens die Frage stellen, ob in der römischen Liturgie für den Ansatz der ersten Psalmen in der Sonntagsmatutin tatsächlich eine mit Sonntag beginnende Zählung der Tage maßgebend gewesen ist, oder vielleicht eher das Vorbild der Ostermatutin, die heute noch Pss 1—3 verwendet — wegen des darin vorgefundenen Auferstehungsgedankens, wie er in den Osterantiphonen hervorgehoben wird.

[2]) Nach Cl. Blume S. J., Gregor der Große als Hymnendichter: Stimmen aus M.-Laach 74 (1908, I) 269—278, geht die Abfassung dieser Hymnen wahrscheinlich auf Gregor den Großen zurück. — Vgl. auch die weiteren Arbeiten von Blume: „Die Woche als liturgische Gedenkfeier des Osterfestes": Liturgische Zeitschrift 1 (1929) 2—8, und „Unsere Ferialhymnen und das Gedenken der Osterwoche": ebd. 47—53. Hier möchte der Verf. besonders in der Folge dieser Vesperhymnen eine Bestätigung seiner Annahme finden, daß die Weiterzählung der Wochentage mit *feria secunda* u. s. f. in altchristlicher Zeit den Sinn hatte, daß die einzelnen Tage als Weiterführung der Sonntagsfeier und damit der Osterfeier erscheinen sollten. Bei dieser Annahme ist das im folgenden vorzulegende Material zum größeren Teil nicht berücksichtigt. Aus dem Wort *feria* und seinem ursprünglichen Sinn kann dafür schwerlich etwas entnommen werden. Freilich geht auch die entgegengesetzte Deutung von R. Stapper, Katholische Liturgik$^{5/6}$ (Münster 1931) 85, zu weit, wonach *feriae* Tage wären, „an denen der öffentliche Gottesdienst ursprünglich ruhte". Im christlichen Sprachgebrauch ist *feria* einfach der Wochentag (schon bei Tertullian) und zwar auch dort, wo an irgendwelche liturgische Feier nicht gedacht ist; vgl. das jetzt

den Rubriken Wochentage ohne eigenes Meßformular von Montag bis Samstag dasjenige des vorausgehenden Sonntags wiederholen[1]). Es ist das dieselbe Regel, die, auf das Brevier angewendet, besagt, daß die Sonntagsoration die Woche hindurch als Ersatz für eine eigene Tagesoration zu gebrauchen ist. Doch ist diese letztere Praxis noch im Mittelalter unbekannt. Das Stundengebet der Lateranbasilika hatte noch im 12. Jahrhundert bei den einzelnen Horen (Prim und Komplet mit ihren feststehenden Orationen ausgenommen) anstelle einer Oration das Paternoster; nur der Papst oder einer von den *VII cardinales episcopi* durfte an dessen Stelle eine andere Oration sprechen[2]). Daß wir aber auch hier nicht an eine wiederaufgenommene Sonntagsoration zu denken haben, geht hervor aus dem reichen Vorrat von eigenen *orationes vespertinales seu matutinales*, den das Gregorianum für solche und ähnliche Fälle aufweist[3]).

In höheres Alter scheint dagegen für den Sonntag als liturgischen Wochenbeginn eine andere Erscheinung zu weisen. Die wichtigsten liturgischen Perioden im Laufe des Kirchenjahres setzen nämlich mit einem Sonntag ein, so der Advent und die alte Quadragesima und innerhalb der letzteren die Passionszeit. Ostern und Pfingsten mit ihrer Oktav scheinen geradezu mit einem Sonntag zu beginnen und mit dem folgenden Samstag zu schließen.

Man braucht indes nur die Tatsachen einzeln durchzuprüfen, und das Bild ändert sich. Es ist im Grunde selbstverständlich, daß wichtige liturgische Feiern, also auch solche, die eine längere Nachfeier oder Weiterführung erforderten, auf einen Sonntag festgesetzt wurden[4]). — Und doch hat sich das für den Advent erst allmählich ergeben. Der Ordo Romanus

---

im Thesaurus Linguae Latinae VI, 505 f. gesammelte Material (besonders unter III B). Der Gedanke an irgendwelchen Feiercharakter scheint nur noch insofern am Wort zu haften, als die *feria* periodisch wiederkehrt — eben im Wochenzyklus.

[1]) Ein Ansatz zu dieser Rubrik scheint schon vorzuliegen bei Amalar, De eccles. off., praef. altera; PL 105,989.

[2]) L. Fischer, Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis, München 1916, 1 f. (n. 3). — Den Übergang zur heutigen Weise zeigt A. Le Carou O. F. M., L'office divin chez les Frères mineurs au XIIIe siècle, Paris 1928, 100—105; vgl. 21. 29. 34.

[3]) H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Münster 1921, n. 204; vgl. n. 203: *orationes matutinales*. — Wenn von den Orationen für die Kleinen Horen nicht die Rede ist, so ist daran zu erinnern, daß sich die Kleinen Horen damals im Kathedraloffizium erst durchzusetzen begannen — im Gefolge der Kanonikerbewegung nämlich — und daß sie auch dann so wie heute noch ohne besondere Feierlichkeit, also meist wohl ohne Teilnahme des Papstes oder von Kardinälen gehalten wurden.

[4]) Auch der Beginn eines neuen Buches in der Schriftlesung mußte so fast notwendig auf einen Sonntag fallen. Um so mehr fällt es auf, daß die mozarabische Liturgie in der Quadragesima neue Perikopenreihen mit Montag beginnen läßt; s. G. Godu, DACL (= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie) 5, 264. 858.

des Johannes Archicantor beginnt den Advent mit seinen Isaiaslesungen am 1. Dezember[1]). In den Meßbüchern kann das nicht zum Ausdruck kommen, da nur die Sonntage eigene Meßformulare haben. Die Quadragesima mußte mit einem Sonntag beginnen; denn es handelte sich darum, 40 Tage vor dem mit Karfreitag einsetzenden *triduum sacrum* festzulegen: das sind 5×7+5 Tage, was eben auf einen Sonntag als Ausgangspunkt führt; später hat die Berechnung von 40 Fasttagen vor dem Ostersonntag auf den Aschermittwoch geführt. Wenn sodann heute innerhalb der Quadragesima der Passionssonntag die Passionszeit eröffnet, so läßt zugleich das erste Responsorium der Matutin auch hier erkennen, daß dabei ein äußerer Grund, nämlich ein biblisches Vorbild, maßgebend war: *Quarta decima die ad vesperum Pascha Domini est et in quintadecima solemnitatem celebrabitis altissimo Domino*[2]). Und trotz dieser so naheliegenden Berechnung zeigen die ältesten Quellen, daß man den heutigen Passionssonntag in Wirklichkeit zur vorausgehenden Woche, der sog. *mediana* gezogen hat; denn ihr entsprechend nannte man diesen Sonntag in Rom *mediana*[3]). Er bildete den Abschluß der „mittleren" Fastenwoche, deren strengere Fastenpraxis zugleich als Vorbereitung auf die in der Vigil dieses Tages stattfindenden Weihen galt, ein ähnliches Verhältnis wie es seit alters in den Quatemberwochen vorliegt. Noch im Meßformular des heutigen Passionssonntags zeigen denn auch weder Lesungen noch Gebete besonders betonte Züge im Sinne der Passionszeit[4]).

Es bleiben die Osterwoche und die Pfingstwoche. In der Pfingstwoche verrät es noch die heutige Ordnung, nämlich die Verbindung mit dem Sommerquatember, daß die Feier einer Oktav erst jüngeren Datums ist. Die alte österliche Zeit schloß mit dem fünfzigsten Tag, der πεντεκοστή, der eben darum, zumal er ein Sonntag war, festlich begangen wurde[5]). — In

[1]) C. Silva-Tarouca (Atti della P. Accademia R. di Archeologia, Memorie I, 1, Rom 1923) 194.

[2]) Vgl. Lev 23,5; Num 28,16.

[3]) Ordo Romanus I n. 27; App. n. 1 (Mabillon II, 18.30). — Vgl. dazu C. Callewaert, La semaine *mediana* dans l'ancien carême Romain: Revue Bénédictine 36 (1924) 200—228. Callewaert meint indes (202), daß der hier offenkundige Abschluß der Woche mit Sonntag eine Ausnahme bedeute.

[4]) Das Evangelium setzt die Johannesperikopen der vorausgehenden Woche, insbesondere die des Samstags fort. Epistel, Communio und vielleicht auch der Introituspsalm weisen mindestens ebensosehr auf die Priesterweihe wie auf das Leiden Christi. Es spricht sich darin die um das 5. Jahrh. geläufige Bewertung der *dominica mediana* aus. — Stärker ist der Passionscharakter dem Offizium aufgeprägt. Schon der Ordo des Johannes Archicantor (7./8. Jahrh.) bestimmt für die Psalmodie dieses Tages: *de passione Domini incipiunt celebrare* (Silva-Tarouca 209).

[5]) H. Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911, 88. — L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914, 10, vermutet, daß die Absicht, den Wiederbeginn der gewöhnlichen Wochenordnung mit den Fasttagen Mittwoch, Freitag (und Samstag) besonders auszuzeichnen, bei Einführung dieses Quatembers maßgebend gewesen ist. — Den Übergang zur vollen Pfingstwoche wird dann

der Osterwoche ist es allerdings klar, daß mit Ostersonntag eine Festwoche beginnt. Aber auch hier ist sofort ersichtlich, daß hinter der jüngeren Berechnung, die den Weißen Sonntag schon aus der Festwoche hinausverlegt[1]), eine ältere steht: das Gelasianum setzt noch für den Weißen Sonntag eine Messe für die Täuflinge fest von genau derselben Art wie im Laufe der Woche, einschließlich der Eigenformeln *infra actionem*[2]). Das entspricht der anderen, eigentlich selbstverständlichen Berechnung, wonach der Ostersonntag die Krönung der *hebdomas sancta*, eben den glorreichen Abschluß der Passion bildet[3]).

So ergibt sich, daß die heute landläufige Auffassung, wonach die christliche Woche mit Sonntag beginnt, in der römischen Liturgie, soweit sie aus der Zeit vor ihrer gallikanischen Beeinflussung stammt, vom Psalmenzyklus etwa abgesehen, keinerlei Stütze findet, so sehr ihr aus der jüngeren Schicht liturgischer Formen eine gewisse Berechtigung erwächst. Die positive Betrachtung, der wir uns nun zuwenden, wird zeigen, daß man aber im ersten Jahrtausend umgekehrt im Sonntag mit aller Deutlichkeit den Abschluß der Woche erblickte.

Ganz offenkundig tritt uns diese Ordnung noch heute entgegen in den Quatemberwochen: Der in vielen Diözesen mit eigenen Riten und Gebeten begangene Quatembersonntag („Quatemberbitten") ist der auf die drei Fasttage folgende Sonntag. Diese Berechnung entspricht ältester liturgischer Überlieferung. In der Fastenzeit und im Advent ist das Meßformular des Quatembersonntags deutlich dem des vorausgehenden Mittwochs bzw. Samstags nachgebildet. Bis ins 8. Jahrhundert galt ja die Samstagsmesse, mit der die Vigil in vorgerückter Stunde ihren Abschluß fand, allgemein als sonntägliche Eucharistiefeier[4]). So erreichte die Quatemberwoche im Sonntag ihren

die Weiterführung des Pfingstfestes am Montag und Dienstag gebildet haben. Das Gregorianum Hadrians I enthält nämlich Meßformulare für Montag und Dienstag und für die drei Quatembertage; der Donnerstag fehlt. Im Gelasianum des Vat. Reg. 316 haben auch Montag und Dienstag noch keine Messe. Besonders an den Evangelienperikopen dieser Woche fällt noch heute auf, daß sie zum Pfingstgeheimnis fast durchweg nur in entfernter Beziehung stehen.

[1]) Bereits das Gregorianum bietet die Überschrift: *Die Dominica post albas;* Lietzmann n. 95.

[2]) Wilson 96. — Vgl. F. Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, Münster 1892, 227—229.

[3]) Wir werden auf die Frage noch zurückkommen; s. unten 618 ff. In den heutigen liturgischen Büchern wird der Ostersonntag allerdings, der Feststimmung entsprechend, zur folgenden Woche gezogen: im Missale wird der Ordo missae zwischen Karsamstag und Ostersonntag eingeschoben. Es ist aber interessant, daß man in der Zeit, da man begann, den Ordo missae in der Mitte des Meßbuches einzufügen, noch lange schwankte, ob es vor dem Ostersonntag oder zwischen Ostersonntag und -montag zu geschehen habe. Noch das Vetus Missale Lateranense (11./12. Jahrh.) schiebt den Kanon nach dem Ostersonntag ein. A. Ebner, Iter Italicum, Freiburg 1896, 168 f.; vgl. 363—373; A. Baumstark, Missale Romanum, Eindhoven-Nijmegen 1929, 141 f.

[4]) Fischer 92—96.

Höhepunkt. Diese Auffassung des Quatembers tritt uns in den Predigten Leos des Großen schon als alte römische Überlieferung entgegen[1]). Der vorausgehende Sonntag diente nur der Ankündigung des Quatembers und seiner Fasttage.

Stärker als durch diese Vigilien wurde das Bewußtsein, daß der Sonntag den Abschluß der Woche bedeute, lebendig erhalten durch die allgemeine Anschauung, daß dieser Tag dem Gedächtnis der Auferstehung des Herrn gewidmet sei, in ähnlicher, nur durch den Festcharakter noch gehobener Weise, wie dies für den Freitag als Gedächtnistag des Leidens der Fall war. So ergab sich ein primitiver Zyklus christlicher Gedächtnisfeier, der Woche für Woche im Sonntag seinen Endpunkt hatte. Daß die Auferstehung Unseres Herrn der Grund ist, weshalb schon die Urkirche den Sonntag und nicht einen anderen Tag der Woche feierte, bedarf keines Beweises. Von Ignatius dem Märtyrer bis in die Katechismen der Gegenwart wird dieselbe Begründung gegeben. Aber während wir uns nur auf die Auferstehung zu berufen pflegen, um von außenher die Wahl dieses Tages für den wöchentlichen Pflichtgottesdienst zu begründen, bestimmte der Ostergedanke ursprünglich auch Inhalt und Stimmung der Osterfeier. Das zeigt sich am deutlichsten in den Benennungen, die der Sonntag erfahren hat[2]). Schon im ersten Jahrhundert erscheint er unter dem Namen κυριακή[3]) — Tag des Herrn, *Dominica*, und zwar in dem Sinn, daß der Sonntag damit als der Tag Christi bezeichnet werden sollte[4]). Die κυριακή gilt allwöchentlich der Feier jener Geheimnisse, in denen Gott den von den Juden gekreuzigten Jesus als κύριος und Χριστός geoffenbart hat (Apg 2,36).

Ganz unmittelbar kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck in der Benennung „Auferstehungstag". Der Ausdruck scheint schon im 4. Jahrhundert bei den Griechen neben anderen gebräuchlich gewesen zu sein: ἀναστάσιμος wird bald mit, bald ohne den erklärenden Beisatz ἡμέρα für den Sonntag verwendet bei Eusebius und ebenso vom Kompilator der Apostolischen Konstitutionen[5]). Die Benennung ist als gewöhnlicher Sonntagsname ins Russische übergegangen; *voskresenije*, muß also den Griechen auch zur Zeit der russischen Mission geläufig gewesen sein. Tatsächlich lebt sie in einigen Fachausdrücken der byzantinischen Liturgie noch heute fort: κανόνες ἀναστάσιμοι, τροπάρια oder στιχηρὰ ἀναστάσιμα heißen Gesänge, die der Sonntagsliturgie angehören, auch wenn in ihnen nicht von der Auferstehung die Rede ist. Das Kirchenbuch, das solche Gesänge für die feierlichen Horen des Sonntags zusammenfaßt, das wir also ein Sonntagsvespe-

[1]) Fischer 5 f.

[2]) Das Material ist im wesentlichen gesammelt bei H. Dumaine, in seinem einer Monographie gleichkommenden Artikel „Dimanche": DACL 4,858—886.

[3]) Offb 1,10; Didache 14,1; vgl. Ignatius M., Ad Magn. 9,1.

[4]) Vgl. 1 Kor 11,20: κυριακὸν δεῖπνον; F. Zorell, Lexicon Graecum N. T.², Paris 1931, s. v. κυριακός: κ. (ἡμέρα) *‚dies dominicus', primus hebdomadis dies, a primis jam Christianis consecratus memoriae Christi Domini hoc die resuscitati.* — Vgl. auch die Angaben bei W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des N. T.², Gießen 1928.

[5]) Belege bei Dumaine 885.

rale nennen würden, heißt ἀναστασιματάριον[1]). Für die lateinische Kirche scheint nur Tertullian eine analoge Benennung zu bezeugen: die einzige Stelle, die Dumaine anführt und erörtert, ist De or. 23: alles Düstere muß bei uns verbannt sein *solo die resurrectionis* und ebenso in der *Pentecoste*[2]). Doch dürfte für den Gebrauch des gleichwertigen *pascha* als Sonntagsbenennung ein Beleg vorliegen im Ordo Romanus I n. 1; hier wird angegeben, an welchem Tag der Woche der Klerus einer jeden der sieben römischen Regionen Dienst hat: *prima feria regio tertia id est Paschae, secunda feria regio quarta* usw.[3]). Daß der Zusatz *Paschae* nur als weiterer Name für Sonntag steht, zur Erklärung des ungewöhnlichen, der Aufzählung zuliebe gebrauchten *prima feria*, könnte nur bezweifelt werden, wenn keine Parallele für eine solche Übertragung der Osterbenennung auf den gewöhnlichen Sonntag vorläge[4]).

Von hier aus wird es um so verständlicher, daß sogar die übernommenen Sonntagsbezeichnungen eine neue österliche Deutung erfahren. Am durchgreifendsten ist die Umdeutung beim heidnischen *dies Solis*. Das war der zweite Tag der im ganzen Römerreich verbreiteten planetarischen Woche, in der die sieben Wochentage auf die Planeten mit Einschluß von Sonne und Mond so verteilt waren, daß Saturn an erster Stelle stand und Venus an letzter. Der Tag des Saturn war in der Umgebung Tertullians der wöchentliche Feiertag der Heiden, der also mit dem jüdischen Sabbat zusammenfiel[5]). Die Christen stellten sich in Gegensatz zu beiden durch die Feier des „Tages der Sonne"[6]), ein Name, der nun bald einen christlichen Sinn erhielt. Wie die Sonne am Abend untergeht, so ist Christus im Tode hinabgestiegen in die Unterwelt; wie die Sonne über Nacht den dunklen Raum unter der Erde durchmißt, so hat Christus die Gerechten im Totenreich heimgesucht; und wie die Sonne am Morgen in neuem Glanze emporsteigt, so ist Christus am

---

[1]) L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques, Paris 1895, 11.

[2]) Dumaine 884 f., mit dem Nachweis, daß damit nicht nur der Ostersonntag gemeint ist.

[3]) Mabillon, Museum Italicum II, 3.

[4]) Vielleicht gehört hieher auch die Stelle im Ordo Romanus des Johannes Archicantor (Silva-Tarouca 196; vorausgeht die Beschreibung der Weihnachtsliturgie): *Modus autem vel consuetudo tam ipsius diei quam omnium dominicorum dierum vel paschalium seu natalicia sanctorum plurium talis est:* ... Das *vel* dürfte hier ebenso Synonymität zwischen *dominicorum* und *paschalium* andeuten wie zwischen *modus* und *consuetudo*.

[5]) Dumaine 871 f.

[6]) Übrigens erhielt mit dem Aufschwung des Sonnenkultes auch bei den Heiden der *dies Solis* das Übergewicht über den *dies Saturni*. Während früher dieser als Wochenanfang gegolten hatte, wurde seit dem 4. Jahrh. der *dies Solis* als Anfang der Woche und damit als Festtag betrachtet; s. G. Gundermann, Die Namen der Wochtage bei den Römern (Zeitsch. f. deutsche Wortforschung 1 [1901] 175—186) 180 f.

dritten Tage verklärten Leibes wiedererstanden und hat den Tag so wahrhaft zum „Sonntag" gemacht[1]).

Wie die Bezeichnung „Sonntag" von den Heiden her übernommen wurde, so war *feria prima* mit dem Wochensystem der Synagoge gegeben. Es ist auffallend genug, daß man, von den Syrern abgesehen, gerade bei diesem Namen auf die Dauer nicht das Genügen fand, während man sonst doch die jüdischen Wochentagsbezeichnungen in kirchlichem Gebrauche behielt. Zunächst suchte man wohl auch die *feria prima* zurechtzudeuten. Justinus geht auf den wirklichen Sinn des Namens ein, wenn er erklärt: wir feiern den Sonntag, weil es der erste Tag ist, der Tag, an dem Gott die Finsternis und den Urstoff umgestaltet hat, um die Welt zu erschaffen; aber er fügt dann hinzu: „und außerdem, weil Jesus Christus ... an diesem Tage auferstanden ist"[2]). Es ist damit der Versuch gemacht, Gedanken der jüdischen Sabbatfeier sekundär auf den Sonntag zu übertragen[3]).

Solche Annäherung an den jüdischen Sabbat steht aber im christlichen Altertum vereinzelt da. Man sucht sich vielmehr mit der nun einmal übernommenen jüdischen Wochentagzählung dadurch abzufinden, daß man in ihrem Zuge den Sonntag als achten Tag ans Ende setzt. Deutlicher konnte der Gedanke, daß die christliche Woche im Sonntag nicht so sehr ihren Anfang als vielmehr ihr Ende hat, nicht zum Ausdruck gebracht werden. Die allegorische Deutung einer wachsenden Anzahl von einschlägigen Schrifttexten hilft den Sinn der neuen Ordnung ins rechte Licht zu rücken. Auch Justin kennt schon diesen „achten Tag" und er sucht ihn biblisch zu belegen. Im Dialog mit dem Juden Tryphon (41,4) sieht er in der alttestamentlichen Beschneidung am achten Tag einen Hinweis auf die wahre innere Beschneidung, die derjenige gebracht hat, der auferstanden ist am ersten Tag der Woche; denn dieser Tag „heißt der achte, ohne daß er aufhört, der erste zu sein"; ebenso sieht er in den acht Personen, die bei der Sintflut in Noes Arche als Anfang der neuen Menschheit gerettet wurden, ein Symbol dieses achten Tages, an dem Christus von den Toten auferweckt wurde und erschienen ist[4]). Diese Umbenennung des ersten zum achten Tage liegt aber schon vor Justinus im Barnabasbrief (c. 15) vor: die gegenwärtige Schöpfung dauert eine Jahrtausendwoche; mit dem achten Tag, der auf diese Woche folgt, also mit dem achten Jahrtausend, beginnt eine neue Welt; darum be-

[1]) Die Belege s. bei F. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, 336—354. Vgl. A. Manser O. S. B., Christus im Gleichnis der Sonne: Benediktinische Monatschrift 6 (1924) 39—47; 7 (1925) 401—417.

[2]) Justinus, Apol. I, 67,3.7.

[3]) Schlechthin beibehalten sind Gedankengänge der Synagoge neben christlichen in den Apostolischen Konstitutionen VII, 23,3 f., besonders 36,1—6 (Funk I, 408. 432—436), wo der Sabbat noch im jüdischen Sinn als „Ruhe von der Schöpfung, Vollendung der Welt, Erforschung des Gesetzes, dankbares Lob für alle seine Wohltaten" gepriesen wird. Aber wir haben es hier bekanntlich mit einer nur oberflächlich christianisierten jüdischen Gebetssammlung zu tun; vgl. etwa A. Baumstark, Bonner Zeitschrift f. Theologie und Seelsorge 4 (1927) 32 f.

[4]) Justinus, Dial. c. Tryph. 41,4; 138,1; vgl. hiezu und zu den folgenden Stellen über die Achtzahl Dumaine 879—884.

gehen wir den „ersten Tag" in Freude. Bei Clemens von Alexandrien ist derselbe Gedanke unter Bezugnahme auf gnostische Vorstellungen weitergeführt: der achte Tag ist der Tag der vollen Ruhe in der Endzeit; die Ruhe des siebten Tages ist nur eine Vorbereitung darauf; der achte Tag ist der Anfang der Tage der Ewigkeit, wie der erste Tag mit der Erschaffung des Lichtes, mit der Erleuchtung der Welt der Anfang der Tage dieser Zeit war; so eilt der wahre Gnostiker durch die ἑβδομάς zur κυριακὴ μονή des ewigen Lichtes[1]). Bei Origenes taucht die allegorische Deutung der Achtzahl in den Psalmen auf: die achtzeilige Strophe in Psalm 118 deutet auf den achten Tag, den Tag der Auferstehung Christi hin, der uns Reinheit und wahre Beschneidung brachte (In ps. 118,1). Gregor von Nyssa hat ein besonderes Schriftchen Περὶ τῆς ὀγδόης, worin er die Psalmenüberschrift *pro octava* in ähnlichem Sinne deutet: sie weist über die Woche mit ihrem Wechsel der irdischen Tage hinaus auf den Tag, der keine Nacht mehr kennt, weil ihn eine andere Sonne erhellt, die nicht mehr untergeht[2]). Ganz unmittelbar bringt Ambrosius dieselbe Psalmenüberschrift mit dem Sonntag in Beziehung: *octava enim die facta est resurrectio, unde et plerique psalmi in octavam inscribuntur*[3]). Derselbe Ambrosius zieht auch Sir 11,2 heran: *Da partem septem et quidem octo*, ebenso die acht Seligkeiten, in denen alle Vollendung beschlossen ist[4]). Ähnlich deutet Hieronymus die acht Ellen der Vorhalle des Tempels bei Ezechiel (40,9) auf Auferstehung und Sonntag[5]). Auch das *scribe octoginta* des ungerechten Verwalters (Lk 16,7) bedeutet die Aufforderung, an die Auferstehung des Herrn zu glauben, *quae octavae diei numero continetur*[6]). Diese exegetischen Schätze zur Verherrlichung des achten Tages vererbten sich nun auf die nächsten Jahrhunderte[7]).

Die Zähigkeit und der Eifer, mit dem immer neue biblische Vorbilder und Hinweise für das Geheimnis des Sonntags gerade unter dem Namen des achten Tages gesucht und gefunden wurden, zeigt, wie entschieden man damals im Sonntag nicht den Anfang, sondern den Abschluß der christlichen Woche erblickte: er ist Auferstehungsfreude und Vollendung, und weil er Vollendung ist, steht er nicht in Beziehung zu den folgenden Wochentagen, die wieder in die Prosa des Erdenlebens zurückführen, um den mühevollen Aufstieg von neuem beginnen zu lassen, sondern zu den vorausgehenden Tagen der irdischen Wanderung und Buße, vor allem zum Sabbat, dem Symbol des Alten Bundes mit seinem Vorbereitungscharakter, zum Sabbat, der

[1]) Strom. VII, 10; Stählin III, 42. Weitere Nachweise bei Dumaine 881 f.

[2]) In VI. psalm. de octava; PG 44,610 f.

[3]) In Luc. expos. 7,6.

[4]) In Luc. lib. 5,49; im römischen Brevier als Homilie im Commune plurimorum Martyrum II loco; vgl. dazu A. Vaccari, Verbum Domini 6 (1926) 141—146.

[5]) In Ezech. l. 12; PL 25,379 A.

[6]) Hieron., Ep. 121,6 (CSEL 56,26); er zitiert diese Deutung von Ps.-Theophilus; sie ist in die Expositio IV evangeliorum des Ps.-Hieronymus übergegangen, „ein in der Karolingerzeit weitverbreitetes exegetisches Handbuch"; vgl. B. Grießer, in dieser Zeitsch. 54 (1930) 43. 65 f.

[7]) Vgl. Dumaine 883 f.

im Sonntag des Neuen Testamentes seine gnadenreiche Überwindung und Vollendung erfährt. Hätte man irgendwelchen Wert darauf gelegt, den Sonntag als ersten Tag der Woche hervorzuheben, so wäre es nicht schwer gewesen, aus Schriftstellen einen Hymnus auf Einzahl und Einheit zusammenzustellen; ja ein Blick in eine Konkordanz genügt, um sich zu überzeugen, daß sich für jede allegorisch gedeutete Stelle zugunsten der Achtzahl mindestens zehn zugunsten der Einzahl anboten; aber man geht auf sie nicht ein, man geht ihnen vielmehr aus dem Wege[1]).

Neben diesem Umweg über die Achtzahl tritt seit dem 4. Jahrhundert gelegentlich aber auch das allereinfachste Verfahren ans Licht, um den Sonntag als letzten Tag der Woche zu kennzeichnen: er wird *dies septimus* genannt[2]). Das war eindeutig, während die Zählung als achten Tag die als ersten neben sich dulden mußte. Man möchte diesen Versuch eines Wettbewerbs mit der im kirchlichen Gebrauch längst eingelebten jüdischen Wochentagzählung von vornherein für aussichtslos halten. Und doch ist er tatsächlich auf einer weiten Strecke durchgedrungen: nämlich im Slavischen und von da aus im Ungarischen. Die entsprechenden Wochentagsbezeichnungen haben sich bis heute erhalten. Der Dienstag, die *feria tertia* der kirchlichen Zählung, heißt in den slavischen Sprachen „Zweiter" (kroat. *utornik*, zu *drugi*, der andere), der Donnerstag, die *feria quinta*, „Vierter" (kroat. *četvrtak*, vgl. *quattuor*) und der Freitag, die *feria sexta*, „Fünfter" (kroat. *petak*, vgl. πέντε). Die Ungarn, die das Christentum vor allem durch die Slaven kennen gelernt haben, in deren Gebiet sie eindrangen, haben u. a. diese drei Benennungen übernommen, die für Dienstag in Übersetzung, die für Mittwoch und Freitag als Lehnwörter. Außerdem lautet bei ihnen in weiterer Durchführung der gleichen Zählung der Name für Montag „Beginn der Woche" *(hét-fő)*. Diese Zählweise muß mit der lateinischen Mission zu den Slaven gekommen sein, da auf griechischer Seite jedes Anzeichen für eine solche Tageszählung fehlt[3]).

---

[1]) Wenn daneben auch im christlichen Bereich, besonders in profanem Zusammenhang, der Sonntag gelegentlich als Anfang der Woche genommen wird, so ist das durchaus verständlich als Auswirkung der von den Juden überkommenen Zählweise, mit der seit dem 4. Jahrh. (Sonnenkult) auch die Zählweise der Heiden übereinstimmte. S. oben S. 611 Anm. 4. Einzelne Beispiele bei Gundermann 181.

[2]) Vgl. Aetheria, Peregrinatio 24,8 (Geyer [CSEL 39] 73): *Septima autem die, id est Dominica die.* Vorausgeht allerdings die Schilderung dessen, was während der Woche *per dies sex* geschieht. Im übrigen hält sich die Pilgerin an die sonst übliche Zählung der Tage: *feria secunda* = Montag usw. — Hieronymus, In Ezech. 20,12 (PL 25,190): *in sex diebus operantes die septimo requiescimus.* Das ist gesagt allerdings in Anlehnung an das alttestamentliche Vorbild.

[3]) Vgl. J. Melich, Die Namen der Wochentage im Slavischen: Jagić-Festschrift, Berlin 1908, 212—217. Melich macht es wahrscheinlich, daß Cyrillus und Methodius diese Bezeichnungen schon vorfanden, und daß sie selbst für die Wochentage Namen nach griechischem Vorbild hatten, als sie nach Mähren und Pannonien kamen; so belegt er u. a. *četvrtъkъ* (vgl. oben) für Mittwoch (τετάρτη) statt wie heute Donnerstag. — Den Hinweis auf Melich und die Angaben über

Dagegen ist auf lateinischer Seite neben den oben erwähnten Ansätzen die freilich alleinstehende Tatsache zu verzeichnen, daß im Friaulischen *prindi* (also *primus dies*) für Montag gebraucht wurde[1]). Die Zählung der Wochentage von Montag bis Sonntag scheint also um das 7./8. Jahrhundert auf romanischem Boden sehr geläufig gewesen zu sein[2]).

Übrigens kann diese zäh festgehaltene Tendenz, den Sonntag als Auferstehungsgedächtnis zu betonen und darum ans Ende der Woche zu rücken, nicht wundernehmen, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem Maße der Gedanke an den verklärten Christus und an die Auferstehung das religiöse Leben des christlichen Altertums beherrschte, so wie es uns entgegentritt in der Literatur mit den zahlreichen Abhandlungen *De resurrectione*, in den Symbolen der christlichen Grabstätten und in der Bildkunst überhaupt, mit dem so oft wiederkehrenden Guten Hirten in der Paradieseslandschaft und mit der eigenartigen Auswahl der alttestamentlichen Typen, im liturgischen Gebet mit seiner Berufung auf den verklärten Mittler, nicht zuletzt in der Tatsache, daß das Kirchenjahr durch drei Jahrhunderte nur ein einziges Fest des Herrn kennt: das fünfzig Tage lang gefeierte Ostern — und eben den Sonntag.

Demgemäß mußte auch die Liturgie des Sonntags ein mehr oder weniger österliches Gepräge erhalten. Die Wahl der frühen Morgenstunde für den Sonntagsgottesdienst, die die ältesten Nachrichten bezeugen, scheint im Hinblick auf Christi Auferstehung in der Sonntagsfrühe getroffen zu sein[3]). Die Vorschrift, am Sonntag, wie in der Pentekoste nur stehend zu beten, stammt aus demselben Gedankenkreis[4]). Selbst die ältesten Sonntagsmessen

die ungarischen Wochentagnamen verdanke ich meinem Mitbruder A. Tüll in Fünfkirchen.

[1]) W. Meyer-Lübke, Die Namen der Wochentage im Romanischen: Zeitsch. f. Deutsche Wortforschung 1 (1901) 192 f. Nach freundlicher Mitteilung eines Kenners des Friaulischen, Herrn G. Marchetti in Gemona (30. 8. 1931), ist *prindi* im heutigen Friaulisch nicht mehr gebräuchlich, ebensowenig wie eine andere analoge Wortbenennung; Meyer-Lübkes Angabe gehe vermutlich zurück auf das friaulische Wörterbuch von Pirona; Marchetti selbst stellt das auch in Handschriften seltene Wort fest im Rechnungsbuch der Gemeinde Cividale vom Jahre 1400.

[2]) Für die Herleitung der slavischen Namen aus romanischer, nicht, wie man eher vermuten möchte, aus deutscher Missionierung macht Melich auch geltend, daß das slavischem *sreda*, „Mitte" für Mittwoch auch im toskanischen *mezzedima* eine Parallele hat (a. a. O. 213 f.). Verfehlt dagegen ist es, wenn er den Namen für Sonntag: *nedelja* („Nicht-Arbeit", als eine Umdeutung von *feria* betrachten will (214), schon weil *feria* nicht mehr Feiertag bedeutete, und auch weil *feria* gerade für den Sonntag am wenigsten gebräuchlich war. Der Name erklärt sich vielmehr daraus, daß die Christianisierung der Slaven gerade in einer Zeit anfing, in der man die volle Arbeitsruhe am Sonntag zu betonen begann.

[3]) Dölger, Sol Salutis[2] 117—124.

[4]) Vgl. Apostol. Konstitutionen VII, 44,1 (Funk I, 451): Unmittelbar nach der Taufe soll der Täufling stehend das Vaterunser beten: „denn

kennen kein *flectamus genua*. Deutlich lebt die alte Regel der Gebetshaltung bis heute fort in der Übung, die Marianischen Antiphonen am Schluß des Offiziums am Samstag abends und am Sonntag stehend zu beten gleich wie in der Osterzeit — eine Gewohnheit, die das christliche Volk beim Beten des *Angelus domini* beobachtet. — Warum beginnt die Sonntagvesper mit Ps 109? Offenbar, um darin den Triumph Christi zu feiern[1]). Ähnlich dürfte Ps 92 am Beginn der Sonntagslaudes, der zweiten feierlichen Hore, gedacht sein[2]). Auch Ps 117, der seit alters die Sonntagsprim eröffnet, ist ein eigentlicher Sonntags- und Osterpsalm *(haec dies quam fecit Dominus)*. Weniger offenkundig ist der Fall bei Pss 1—3 in der Matutin des Sonntags[3]). Dagegen gehört die Verwendung des *Alleluja* in den Antiphonen der sonntäglichen Horen wieder deutlich hieher. — In Jerusalem las der Bischof im 4. Jahrhundert jeden Sonntag persönlich das Evangelium von der Auferstehung vor. In südgallischen Klosterliturgien folgten sich die Auferstehungsberichte der vier Evangelisten je an vier Sonntagen, und ähnliche Ordnungen kennt die byzantinische Liturgie bis heute[4]). In den Sonderformularen gallischer Meßbücher des 7. Jahrhunderts für die *missa dominicalis* kommt der Auferstehungsgedanke oder doch das Erlösungsthema oft trefflich zur Geltung[5]). Demgegenüber muß es um so mehr auffallen, daß die sonntägliche Messe der römischen Liturgie in ihren Eigentexten keinerlei besondere Auferstehungsgedanken enthält (wenn man absieht von der Auszeichnung, daß die nichtevangelische Lesung immer aus dem Neuen Testament genommen wird), ja daß dieser Tag in der seit dem späteren Mittelalter als Sonntagspräfation geltenden Präfation von der hl. Dreifaltigkeit einen andern Zentralgedanken erhalten zu

---

wer aufgestanden ist, der steht; so steht auch, wer mit Christus gestorben und auferstanden ist". Vgl. Augustin, Ep. 55,28 (PL 33,218): *stantes oramus, quod est signum resurrectionis*, ein Wort, das Isidor, De eccles. off. I, 24, gerade in seiner Beziehung auf den Sonntag aufgreift und unterstreicht; s. dazu W. Thomas, Der Sonntag, Göttingen 1929, 41.44.

[1]) In die Feier der Auferstehung wurden die übrigen Verklärungsgeheimnisse selbstverständlich miteinbezogen. Daher z. B. sogar die Tendenz, die Himmelfahrt des Herrn auf einen Sonntag zu datieren; s. U. Holzmeister, Der Tag der Himmelfahrt des Herrn: diese Zeitsch. 55 (1931) 44—82; bes. 68 f. — Übrigens versteht z. B. Gregor d. Gr., In Ev. II, 25,7 das Wort dieses Psalms *propterea exaltabit caput* von der Auferstehung. — A. Baumstark (Roma e l'Oriente 3 [1911/12] 223) verweist für Ps 109 als Anfangspsalm der Sonntagsvesper darauf, daß mit ihm in der byzantinischen Liturgie ein neues κάθισμα des Psalters beginnt. Doch dürfte eher die Bedeutung dieses Psalmes dazu geführt haben, vor ihm einen Einschnitt zu machen, als umgekehrt der (nur in der byzantinischen Liturgie vorhandene) Einschnitt dazu, die römische Vesper mit ihm zu eröffnen.

[2]) Eine solche Auffassung lag um so mehr nahe, als die meisten abendländischen Väter das *Dominus regnavit a ligno* in Ps 95,10 vertraten. Vgl. J. Knabenbauer, Commentarius in Psalmos (1912) 352.

[3]) Vgl. oben S. 606 Anm. 1.

[4]) Dumaine 972 f.

[5]) Missale Gothicum, Missale von Bobbio; bei Muratori II,652 ff. 989 ff.

haben scheint[1]). Doch muß auch die römische Liturgie um das 6. Jahrhundert eigene Sonntagspräfationen besessen haben, in denen Christi Erlösungstat und Auferstehung gepriesen wurde. Im Anhang, den Alkuin dem gregorianischen Sakramentar Hadrians I aus älterem Material vielfach römischer Herkunft beigegeben hat, sind uns solche erhalten, von denen manche über die Jahrtausendwende hinaus in verschiedenen Diözesanmissalien standen[2]).

Wie der Sonntag durch sein Gedächtnis der Auferstehung als Höhepunkt und Vollendung der Woche betrachtet wurde, so erscheinen die Wochentage, denen sonst noch ein besonderes Interesse zugewendet wird, als Vorstufen zum Sonntag.

Klar ersichtlich ist das für den Freitag, der im Morgenlande wie im Abendlande, heute wie im christlichen Altertum als wöchentlicher Gedächtnistag des Leidens Christi gilt. Gerade diese Bedeutung des Freitags beleuchtet noch einmal die Stellung des Sonntags. Freitag und Sonntag bedeuten im Wochenzyklus dasselbe Gedächtnis der beiden Angelpunkte unserer Erlösung wie Karfreitag und Ostersonntag im Jahreslauf: *traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* (Röm 4,25). Dabei ist es auffallend, daß in unserem heutigen Bewußtsein der Freitag als Erlösungsgedächtnis bei weitem das Übergewicht hat vor dem Sonntag. Das erklärt sich aus der dogmengeschichtlichen Entwicklung und innerhalb derselben besonders daraus, daß die inzwischen erstarkte theologische Spekulation notwendig auf die verdienende Ursache der Erlösung, die eben im Leiden liegt, den Ton legen mußte, gegenüber der Offenbarung der Erlösungsfrucht.

Von jeher wird das Gedächtnis des Leidens Christi mit Fasten begangen. Doch war schon in der Urkirche der Freitag nicht der einzige Fasttag in der Woche. Neben ihm steht schon in der Didache (8,1) der Mittwoch. Und mindestens seit dem 3. Jahrhundert wird auch für diesen Mittwoch zur Begründung des Fastens auf einen Zug aus dem Leiden des Herrn verwiesen, nämlich auf den Verrat des Judas bzw. den Beschluß des Hohen

---

[1]) Von Rom aus wurde die Dreifaltigkeitspräfation übrigens erst 1759 durch Clemens XIII als Sonntagspräfation bestimmt (Decr. auth. CSR n. 1759). Die Begründung verweist darauf, daß der Sonntag der Tag sei, *quo Deus ipse lucem condidit, quo Jesus Christus a mortuis resurrexit, quo sedens ad dexteram Patris Paracletum Spiritum Sanctum misit de coelis, quo proinde ineffabile et incomprehensibile Trinitatis mysterium manifestum factum est nobis.* — Dagegen ist z. B. in England derselbe Gebrauch innerhalb der römischen Liturgie schon im 13. Jahrh. vorhanden; s. das Missale von Sarum (ed. Wickham Legg, Oxford 1916) S. 171.

[2]) Zwei Beispiele von besonderer Kürze seien hier angeführt. Für den 19. Sonntag nach Pfingsten: *VD per Ch. D. N.; qui vicit diabolum et mundum, hominemque paradiso restituit et vitae ianuas credentibus patefecit; per quem.* Für den 25. Sonntag nach Pfingsten: *VD per Ch. D. N.; per quem sanctum et benedictum nomen maiestatis tuae ubique veneratur, adoratur, praedicatur et colitur; qui est origo salutis, via virtutis et tuae propitiatio maiestatis; per quem.* Muratori II, 337. 340.

Rates[1]). Mittwoch und Freitag als allwöchentliche Fasttage bleiben mitsamt dieser Begründung mindestens noch über das ganze 4. Jahrhundert hinaus in Kraft; dann tritt der Mittwoch allmählich zurück. Doch muß sich der Doppelfasttag noch in Irland, das erst im 5. Jahrhundert missioniert wurde, tief eingelebt haben, wie die Benennung der betreffenden Wochentage lehrt[2]). Der hl. Benedikt behält Mittwoch und Freitag noch bei als Fasttage für die Zeit von Pfingsten bis Mitte September[3]). Für vier Wochen im Jahr hat sich die alte Überlieferung bis heute erhalten in der Praxis des Quatemberfastens.

Im kirchlichen Quatember, einer spezifisch römischen Einrichtung, tritt nun ein weiterer Tag des Wochenzyklus in den Vordergrund, der Samstag. Leo der Große kündet jeweils in seinen Predigten das Programm der bevorstehenden Quatemberwoche an; der Wortlaut ist immer fast derselbe: *Quarta igitur et sexta feria ieiunemus; sabbato autem apud beatum Petrum apostolum pariter vigilemus*[4]). Die nächtliche Vigil des Samstags zum Sonntag bildete die Krönung der Quatemberwoche.

Dieser Samstag war zugleich Fasttag, wie er es heute noch ist. Ja das Samstagfasten war im Bereiche von Rom eine das ganze Jahr hindurch laufende Übung. Schon Tertullian kennt es als mancherorts gebräuchliche Fortsetzung des Freitagfastens. In Spanien beschäftigt sich die Synode von Elvira (um 306) mit der Frage und übernimmt das Samstagfasten für bestimmte Zeiten[5]). Als zweiter Wochenfasttag neben dem Freitag lebt der Samstag wenigstens für die Quadragesima noch heute im Codex Iuris Canonici (can. 1252 § 2) fort.

Auch das Samstagfasten ist in den Zyklus des Erlösungsgedächtnisses eingebaut: es gilt darin die Grabesruhe Christi zu ehren. Wie die Erniedrigung des Herrn im Begrabensein ihre Fortsetzung erfährt, ja darin ihren Tiefepunkt erreicht[6]), so setzt der Christ am Samstag das Fasten fort. Am Beginn des 5. Jahrhunderts haben wir für diese Auffassung das eindeutige Zeugnis Innozenz' I: *Sabbato vero ieiunandum esse ratio evidentissima de-*

[1]) Die Verbindung des Verrates mit dem Mittwoch erscheint zuerst in der Syrischen Didaskalie V, 17,7 f. (Funk I, 288), im Rahmen eines apokryphen Passionsberichtes; vgl. die Anmerkungen von Funk I, 270. 279, woselbst auch die weiteren Belege.

[2]) Vgl. R. Thurneysen, Die Namen der Wochentage in den keltischen Dialecten: Zeitsch. f. Deutsche Wortforschung 1 (1901) 186—191. Darnach hieß der Mittwoch im Altirischen „erstes Fasten" *(cet-oin)*, der Freitag „letztes Fasten" *(oin didin)*, der Donnerstag „(Tag) zwischen beiden Fasten" *(dardain)*. Erst seit dem 10. Jahrh. hat für Freitag der Name „Tag des Fastens" schlechthin die Oberhand erhalten, ein Zeichen, daß der Mittwoch als Fasttag zurückgetreten ist.

[3]) Reg. c. 41.

[4]) Leo M., Serm. 13; PL 54,172 f. — Vgl. Sacramentarium Leonianum: Feltoe 114; Gelasianum: Wilson 125.

[5]) L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, 244 f. — Die Auslegung, die W. Thomas (Der Sonntag 10) im Anschluß an P. B. Gams gibt, läßt sich schwerlich halten.

[6]) Vgl. zu dieser Auffassung des christlichen Altertums F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 639—641.

monstrat. Nam si diem dominicum ob venerabilem resurrectionem Domini Nostri Jesu Christi non solum in Pascha celebramus, verum etiam per singulos circulos hebdomadarum ipsius diei imaginem frequentamus, ac sexta feria propter passionem Domini ieiunamus, sabbatum praetermittere non debemus quod inter tristitiam atque laetitiam temporis illius videtur inclusum. Nam utique constat apostolos biduo isto et in moerore fuisse et propter metum Judaeorum se occuluisse, quod utique non dubium est, in tantum eos ieiunasse biduo memorato[1]).

Hier erscheint zugleich als Vorbild für das allwöchentliche Samstagfasten das Fasten am Karsamstag. Dieses finden wir als Fortsetzung des Karfreitagfastens seit frühester Zeit in der gesamten Kirche[2]), auch im Orient, der ja sonst seit dem 4. Jahrhundert den Sabbat an den festlichen Charakter des Sonntags anzugleichen begann. „An Paraszeve aber und am Sabbat (vor Ostern) fastet gänzlich, ohne etwas zu kosten," sagt zu Beginn des 3. Jahrhunderts die syrische Didaskalie[3]). Dieselbe Begründung gibt für die gleiche Praxis Tertullian, wenn er als Tage des österlichen Fastens diejenigen nennt, *in quibus ablatus est sponsus*[4]). Die beiden Fasttage Freitag und Samstag und der folgende frohe Ostertag machen zusammen die jährliche Begehung des christlichen Pascha aus; das war nach Ambrosius *triduum illud sacrum ... intra quod triduum et passus est et quievit et resurrexit*[5]). Innerhalb dieses *triduum* bildet das *biduum* der Buße den Anstieg zur Freude des Ostertages[6]).

Der Hinweis auf die Tage, „in denen der Bräutigam von ihnen genommen ist", läßt erkennen, daß innerhalb dieses Biduums der Buße der Akzent noch eher auf dem Samstag liegen mußte, für dessen ganze Dauer der Herr tot im Grabe lag. Und tatsächlich wird in Hippolyts Apostolischer Überlieferung für diejenigen, die nicht imstande sind zwei Tage hindurch zu fasten, nur der Samstag aufrecht erhalten[7]). Dieselbe Weise der Milderung

[1]) Innoc. I, Ep. 25,4; PL 20,555.

[2]) Vgl. über die Entwicklung des Osterfastens F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 241 ff. — Das älteste Zeugnis für das Karsamstagfasten dürfte vorliegen im Hebräerevangelium (Mitte des 2. Jahrh.s), nach welchem Jakobus geschworen hat, „er werde kein Brot mehr essen von der Stunde an, da er den Kelch des Herrn getrunken hatte, bis er ihn von den Schlafenden auferstanden sähe". E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924, 55; vgl. 49.

[3]) Didascalia V, 18 (Funk I, 288); vgl. 20,9; 19,9 (ebd. 292): *Ieiunate ergo in parascere, quia illa die populus seipsum occidit Salratorem nostrum occidens; et iterum in sabbato quia in eo requievit Dominus Noster.*

[4]) Tertull., De ieiun. 2; CSEL 20,275. — Vgl. Lk 5,35.

[5]) Ambros., Ep. 23,13; PL 16,1030. — Vgl. Augustinus, Ep. 55,24 (PL 33,215): *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati.*

[6]) Die Zusammenfassung von Karfreitag und Karsamstag als heiliges *biduum* wie bei Innozenz ist auch im Missale Gothicum und im Missale Gallicanum vetus ersichtlich, in den Überschriften *Orationes in biduana;* Muratori II, 580. 727.

[7]) Hauler 116: *Si quis autem in utero habet et aegrotat et non potest duas dies ieiunari, in sabbato ieiunet propter necessitatem, contenens panem et aquam.*

kehrt wieder in den Apostolischen Konstitutionen[1]). — Die Zeit der Grabesruhe des Herrn wurde auf 40 Stunden berechnet[2]). Von hier aus wird das Fasten durch 40 Stunden verständlich, von dem Irenäus spricht[3]), und das sich vom Freitag abends bis in die Morgenfrühe des Sonntags erstreckte: es sind die 40 Stunden, während derer der Herr in den Fesseln des Todes lag. Diese 40 Stunden ehrte man durch Fasten, wie man sie seit dem Ausgang des Mittelalters ehrt durch das „40stündige Gebet" vor dem Leibe des Herrn im Sakrament, eine Übung, die ja ebenfalls am „Heiligen Grab" und im Biduum der Karwoche ihren Ausgangspunkt hat[4]), und die mindestens durch die fortlebende Zahl der 40 Stunden mit jenem 40stündigen Fasten zusammenhängt, in ihren Wurzeln also ins 2. Jahrhundert zurückreicht.

Die von Innozenz I so deutlich bezeugte Herübernahme des österlichen Biduums der Buße und der darauffolgenden Auferstehungsfreude in den Zyklus der christlichen Woche läßt sich gerade auch, was den Samstag betrifft, an verschiedenen Punkten belegen. Gut ein Jahrhundert vor Innozenz scheint Victorinus von Pettau ausdrücklich die Grabesruhe Christi als Grund für das Samstagfasten zu bezeugen: Das Freitagfasten *ob passionem Domini Jesu Christi* wird am Samstag weitergeführt, um nicht mit den Juden den Sabbat zu beobachten, den Christus schon im Alten Bunde verworfen hat und „den er selber am Sabbat in seinem Leibe aufgelöst hat"[5]). Im 7. Jahrhundert spricht Isidor von Sevilla davon[6]): *omnis sexta feria propter passionem Domini a quibusdam ieiunatur, sed et sabbati dies a plerisque, propter quod in eo Christus iacuit in sepulcro, ieiunio consecratus habetur;* dagegen sei der Sonntag als Gedächtnis der Auferstehung in Freude zu begehen. Im 9. Jahrhundert weiß Rhabanus Maurus noch davon[7]): *Biduanum autem morem ieiunii reor inde sumptum, quod apostoli ieiunaverunt illo biduo, quo Dominus passus ac sepultus est*[8]).

Um diese Zeit beginnt sich eine Übung zu entwickeln, in der die alte Regel, den Samstag als Tag der Grabesruhe des Herrn zu ehren, in neuer Fassung, freilich unerkannt, bis heute fortlebt: der Samstag wird in besonderer

---

[1]) Ap. Konst. V, 18; Funk I, 289.

[2]) August., De Trin. IV, 6; PL 42,894 f.

[3]) Iren., Brief an Papst Victor, bei Eusebius, KG V, 24,11; vgl. dazu Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, 242—248.

[4]) Vgl. H. Thurston S. J., Lent and Holy Week, London 1904, 110—148; 454 A. 2; 460.

[5]) Victor. Pet., De fabrica mundi 5 (Haußleiter [CSEL 49] 5): *et parasceve superpositio fiat, nequid cum Judaeis sabbatum observare videamur, quod ipse dominus sabbati Christus per prophetas suos odisse animam suam dicit, quod sabbato corpore suo resolvit.* Die auch von Haußleiter übernommene Verbesserung *sabbatum* für das (von mir beibehaltene) *sabbato* der Hs scheint überflüssig.

[6]) Isid., De eccles. off. I, 43,1; PL 83,775.

[7]) Rhaban., De cleric. instit. II, 26; PL 107,339.

[8]) Das *biduanum* und die gleichbedeutende *superpositio* spielen eine große Rolle in den frühmittelalterlichen Bußbüchern; vgl. z. B. das Kapitel *De minutis causis* bei Halitgar l. VI (Schmitz II, 298).

Weise der Verehrung Marias gewidmet[1]). Schon in der Reihe der Meßformulare, die Alcuin für die einzelnen Tage der Woche vorsieht, ist am Samstag die Messe *de Beata* vorgesehen. Bald stellt sich auch ein Offizium *de Beata* ein oder, wie es heute heißt, *B. Mariae in sabbato*. Mancherlei Übungen privater Frömmigkeit folgen; darunter behält das Fasten immer seinen besonderen Platz[2]). Ein Kranz von Legenden und Erklärungen bildet sich, um den Samstag als wöchentlichen Marientag zu rechtfertigen; Durandus von Mende († 1296) weiß schon fünf Gründe dafür anzugeben; der geschichtliche Ursprung dürfte im zweiten derselben verborgen sein: Maria allein hat während des Karsamstags, während der Zeit, da der Herr im Grabe lag, den Glauben festgehalten[3]). Hier erhält also der sinnige Brauch, der heute noch in zahllosen christlichen Familien aller Länder besteht, am Samstag vor dem Marienbild ein Lichtlein anzuzünden, seine tiefere Deutung und den Anschluß an die älteste Tradition. Nach Mittwoch und Freitag, die das Gedächtnis an den schmerzvollen Abstieg im Erlösungsdrama bewahren, steht am Samstag Maria vor uns, wie sie in den langen und bangen Stunden dieses Tages mit wenigen Getreuen allein noch aushält, in Trauer, aber auch in Hoffnung, bis der Auferstehungsjubel des Sonntags anbricht.

Als Ergebnis können wir also buchen: Soweit sich für den vom Judentum übernommenen Wochenzyklus eine spezifisch christliche Auffassung, nämlich die Verbindung mit dem Gedächtnis der Erlösungsgeheimnisse, durchgesetzt hat, bildet die Woche eine Tagesreihe, die mit Montag beginnt und mit Sonntag als dem Tag der Auferstehung schließt. Diese Auffassung ist auch heute noch in verschiedenen Einrichtungen des kirchlichen Lebens festgehalten, obwohl seit dem hohen Mittelalter gerade der Schlußpunkt des Zyklus dadurch in ein gewisses Zwielicht getreten ist, als in der Sonntagsfeier andere Gegenstände stärker in den Vordergrund gerückt wurden. Diesen letzteren Vorgang näher zu verfolgen lag nicht mehr in der Absicht der vorstehenden Ausführungen.

---

[1]) L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-âge, Paris 1925, 65—73.

[2]) In Tirol ist z. B. noch heute die Übung ziemlich verbreitet, am Samstag zu Ehren der Gottesmutter kein Obst zu essen.

[3]) Diese Erklärung taucht zuerst bei Caesarius von Heisterbach († um 1240) auf; Gougaud 67. — In der Folgezeit beschäftigt der Gedanke auch die Theologen, als die Meinung nämlich, daß am Karsamstag die Kirche in Maria allein fortbestanden habe; vgl. Suarez, Opp. XII, Disp. 9 s. 3 nn. 6 ff.

Rezensionen

Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien. Von Josef Schmid (Biblische Studien XXIII, 2 4). 8° (XVI u. 347 S.) Freiburg 1930, Herder. M 16.—.

Dieses neue Buch Schmids ist einem Teilproblem der synoptischen Frage gewidmet. S. geht aus von der „so viel wie allgemeinen Übereinstimmung der Exegeten aller Richtungen darüber, daß zwischen dem Ev des Mt und des Mk sowie zwischen Mk und Lk ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis vorliegt. Die vereinzelten Verteidiger, welche die Traditionshypothese eines J. K. L. Gieseler heute noch findet, können gegen den einstimmigen Chor der übrigen Forscher nicht aufkommen" (S. 1). Nicht so einig ist man bezüglich der Frage, ob auch Lk zu Mt in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis steht; die meisten nichtkatholischen Exegeten bestreiten dies im Sinne der Zweiquellenhypothese, während unter den katholischen nicht wenige einer Abhängigkeit des Lk von Mt das Wort reden. Hier setzt nun S. ein. Da die Vorrede des Lk-Ev nichts Entscheidendes ergibt, muß eine Antwort durch den Vergleich der synoptischen Paralleltexte gewonnen werden. Dementsprechend widmet S. den ersten Teil seiner Untersuchung der dreifachen Überlieferung Mk-Mt-Lk (S. 22–182), den zweiten der Doppelüberlieferung Mt-Lk (S. 183–346). Diese Untersuchungen werden unter Beiziehung einer ausgedehnten Literatur vorgenommen.

Im ersten Teil behandelt S. den Stoff der dreifachen Überlieferung, die Umstellungen, die er bei Mt und Lk erfährt, und die gemeinsamen Abweichungen des Mt und Lk von Mk. Hierbei ergeben sich ihm unter anderm folgende Beobachtungen: Von den 661 Mk-Versen fehlen nur 50 bei Mt Lk, doch läßt Lk sonst noch weit mehr Mk-Stoff weg als Mt, hat dagegen Mk-Stücke, die bei Mt fehlen. Also lassen sich die gemeinsamen Auslassungen erklären ohne Abhängigkeit des Lk von Mt (S. 23 f.). Mt bietet 38 Zusätze zu Mk, zu denen Lk nur drei Parallelstellen im gleichen Zusammenhang hat, während er acht von diesen Zusätzen in andern Zusammenhängen bietet. Gerade dieser letztere Umstand weist wieder darauf hin, daß Lk unabhängig von Mt gearbeitet hat (S. 25–27). Von den 29 Abstrichen sachlicher Art, die Mk bei den beiden andern erfährt, werden nur 5—7 von Mt und Lk vorgenommen. Bestimmen läßt sich die Zahl schwer, da in manchen Fällen Mt und Lk verschieden viel auslassen; jeder arbeitet also vom andern unabhängig (S. 27—30). In den Umstellungen von Mk-Stoff treffen sich Mt und Lk nur einmal; beide lassen die Tempelreinigung unmittelbar auf den Einzug in Jerusalem folgen. Das läßt sich aber als Zufall erklären, da beiderseits ganz verschiedene Motive wirksam waren (S. 30 f.). So-

weit deutet alles in die gleiche Richtung: „vollkommene Unabhängigkeit des Lk von Mt". Schwieriger gestaltet sich das Problem bei den gemeinsamen Abweichungen vom Mk-Text (S. 31—81). Allgemein läßt sich sagen: Mk schrieb ein von Aramäismen durchsetztes unbeholfenes Griechisch, das Mt und Lk „einer konsequenten sprachlichen Feilung unterzogen" haben. Außerdem „haben sie, da ihnen bei dem besonderen Ziel ihrer Schriften die vielen nebensächlichen Einzelheiten, die dem Mk-Ev seine plastische Kraft verleihen, unwichtig waren, die Darstellung ihrer Vorlage, hauptsächlich in den Erzählungen, gekürzt" (S. 35).

So hat Lk konsequent, Mt meist die aramäischen Ausdrücke des Mk getilgt: von den 26 Asyndeta in den Reden Jesu bei Mk haben Mt Lk nur 11 mal die gleiche Partikel (γάρ, καί, δέ, οὖν), in den andern Fällen hilft sich jeder in seiner Weise. In 26 Fällen treffen sich Mt Lk im δέ statt des eintönigen καί des Mk, das Mt 60 mal, Lk etwa 100 mal verbessert. τότε findet sich bei Lk 15 mal, steht aber an keiner von den 25 Stellen, wo Mt es für καί (Mk) setzt. In 32 von 151 Fällen stehen Mt Lk in der Art, wie sie das historische Präsens des Mk vermeiden, beisammen, dabei ändert es aber Mt 130 mal, Lk 150 mal; doch brauchen beide einmal gegen Mk das historische Präsens in einem Zitat. 38 mal verbessert Mt, 43 mal Lk die parataktische Schreibart des Mk, „aber nur 17 mal treffen sie vollständig oder doch in der Konstruktion zusammen". In acht Fällen (aus 26) ändern Mt Lk gemeinsam ἄρχεσθαι mit Infinitiv, „treffen aber nur 5 mal im Gebrauch des Aorists (als der natürlichen griechischen Ausdrucksweise) zusammen". Von 15 periphrastischen Konstruktionen in Paralleltexten des Mk haben Mt Lk nur zwei gemeinsam. Einmal bieten sie gemeinsam εὐθέως für εὐθύς bei Mk, 10 mal lassen sie es gemeinsam aus bei 23 Paralleltexten. Diesen Typus großer Verschiedenheit bei relativ geringer Verwandtschaft zwischen Mt und Lk ergeben auch Untersuchungen über den unpersönlichen Plural, über Parenthesen, Anakoluthe, Wortstellung in einfachen Sätzen, ἀλλά, πολλά (adv.), Tempora, passive Konstruktionen, Simplicia und Composita, Vertauschung der Präpositionen, ὅτι, ἵνα, Zahlen usw. Ähnlich verhalten sich Mt und Lk auch in der Art, wie sie die Apostel mehr als Mk zurücktreten lassen, und im Auslassen kleiner Elemente des Mk-Textes; diese werden übergangen, weil Mt und Lk überhaupt „Überflüssiges und sachlich nicht Bedeutsames beiseite lassen" (S. 66). Wenn Mk einen Doppelausdruck bietet, von denen Mt die eine Hälfte, Lk die andere aufnimmt, so erklärt sich das nicht durch die Rücksichtnahme des Lk auf den Seitenreferenten, sondern durch jeweils feststellbare literarische Grundsätze. Ebenso veranlassen der apologetische Zweck des Mt und der religiöse des Lk, daß beide oft zusammenkommen im Auslassen anderer, „für den Kern der Erzählung unwichtiger Bemerkungen" des Mk. Daß aber Mt und Lk diese Züge kannten und nicht etwa einen Ur-Mk vor sich hatten, ergibt sich aus mancherlei Anzeichen, die diese Züge in der Mt und Lk vrliegenden Mk-Form voraussetzen (S. 73).

o

Wie sind nun diese Anklänge des Lk an Mt über die Textmasse verteilt? Häufen sie sich bisweilen derart, daß nur an eine direkte Benutzung des einen durch den andern gedacht werden kann? Das wird S. 81—167 Perikope für Perikope untersucht. Das Resultat dieser sehr mühevollen Arbeit lautet: das beiderseitige Verhältnis ist so, daß weder Mt den Lk, noch Lk den Mt zum Verständnis voraussetzt. Schwierigkeiten machen höchstens etwa 250 kleinere sprachliche Ausdrücke, wo Mt Lk gegen Mk zusammengehen. Aber der Großteil erklärt sich als Zufallsbildungen. 30—40 darunter (welche?) sind etwas auffallender, werden aber weder durch einen Ur-Mk oder überarbeiteten Mk. noch durch mündliche Tradition oder direkte Benutzung, sondern am ehesten dadurch erklärt, daß spätere Zeiten den bereits fertigen Lk-Text an den Mk-Text angeglichen haben. „Die grundsätzlich mögliche Annahme von Textangleichungen beseitigt auch den letzten ungeklärten Rest des Problems" (S. 182).

Der zweite Teil behandelt das Verhältnis des Lk zu Mt in dem bei Mk fehlenden Stoff. Einleitend (S. 183—191) untersucht S., ob hier vielleicht die mündliche Tradition eine Lösung biete. Folgendes ist zu erwägen: Der Mt und Lk gemeinsame Stoff, etwa 240 Verse, macht $^1/_6$ des Lk, $^1/_5$ des Mt aus. Zum großen Teil ist er verschieden angeordnet: doch finden sich auch identische Ab-

folgen, z. B. in der Bergpredigt, Beelzebubrede, Pharisäerrede. Vieles ist auch im Ausdruck identisch, so die Bußpredigt des Täufers, die Versuchungsgeschichte, die Täuferbotschaft und Jesu Zeugnis für Johannes (Mt 11,2—19; Lk 7,18—35); das Wehe über die galiläischen Städte und über Jerusalem (Mt 11,21—24; 23,37—39 und Lk 10,13—15; 13,34 f.). Verblüffende Übereinstimmungen bilden Wörter wie ἐπιούσιος im Vaterunser, τὴν ἐν τῷ (σῷ) ὀφθαλμῷ δοκόν Mt 7,3, Lk 6,41, ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Mt 11,11, Lk 7,28, σαρόω für σαίρω, das seltene διαβλέπω. Solche Übereinstimmungen sind nur durch literarische Verwandtschaft erklärbar. Aufs Ganze gesehen zeigt jedoch die Mt-Lk-Tradition an Übereinstimmung in Stoffwahl und Ausdruck dasselbe Verhältnis wie der Mk und Lk gemeinsame Stoff (Cladder). „Daß aber das Verhältnis des Lk zu Mk sich nur als literarische — und zwar direkte — Abhängigkeit deuten läßt, ist eine der sichersten Positionen der heutigen synoptischen Forschung" (S. 185). Also kann auch für die Mt-Lk-Tradition gleichfalls nur eine literarische Verwandtschaft in Frage kommen.

Die nun einsetzende „Einzeluntersuchung der Parallelperikopen" (S. 191—343) zeigt ferner, 1) daß Lk seine Anordnung nicht aus Mt haben kann. Lk hätte sonst ganz unverständlich verschlimmbessert durch die Zerstörung der sachlichen Ordnung des Mt; er geriete dadurch mit sich selbst in Widerspruch, da er seine andere Quelle, Mk, gerade auch in der Abfolge der Einzelstücke so sorglich bewahrt hat. Ja es läßt sich zeigen, daß der ursprüngliche Zusammenhang bisweilen bei Lk zu finden ist, indes Mt diesen aus systematischen Gründen gelöst hat. Gelegentlich zieht Mt sogar Mk-Gut und Lk-Gut zu einer Einheit zusammen, ist also Lk gegenüber sicher sekundär (Mt 9,35—10,16; vgl. S. 250 ff.; 12,22—50; vgl. S. 289 ff.; 17,20; 18,6—9; 23,1—36; 22,2—10). 2) Im Wortlaut ist Lk dem Mt gegenüber meist sekundär, da er hier wie auch Mk gegenüber stärker ändert als Mt. Doch kommt Lk eine Sonderquelle (für den mit Mt gemeinsamen Stoff) nicht zu. Also haben Mt und Lk neben Mk noch eine zweite, schriftliche Quelle besessen, die jeder als unmittelbare Vorlage nach eigenem Ermessen bearbeitet hat. Die Textverwandtschaft zwischen Mt und Lk fordert, daß es eine griechisch geschriebene Quelle war. S. möchte in dieser Vorlage die griechische Übersetzung des aramäischen Mt sehen (S. 343—346).

Diese skizzenhafte Wiedergabe verrät den ungeheuren Fleiß des Verfassers; Schmid hat auf engem Raum eine verwirrende Fülle von Material verarbeitet und zwar in erstaunlich kurzer Zeit; erschien doch seine wertvolle Studie über den Epheserbrief erst 1928. Daß mit ihm wieder einmal ein Katholik sich an das dornenreiche synoptische Problem herangewagt hat, verdient besonders hervorgehoben zu werden, begnügt man sich doch auf unserer Seite allzu leicht mit einem gewissen oberflächlichen Apriorismus, der die Leser (oder Schüler) nicht einmal ahnen läßt, welch ein Labyrinth die synoptische Überlieferung darstellt. Demgegenüber trachtet S., alle für seine Teilfrage bedeutenden Sachverhalte zu sammeln, zu sichten und zu einem allgemein gültigen Urteil zu verwerten. Wie in seinen beiden andern Werken (vgl. diese Zeitsch. 53 [1929] 610 f. und unten S. 649 f.) gestaltet er auch hier seine Ausführungen mit großer Klarheit; mag man schließlich in manchem auch anderer Meinung sein — man wird ihm gewiß gern zugestehen, daß er seine Schlüsse nicht leichtfertig aufgestellt hat, sondern daß sie die Frucht ausgedehnter, sehr mühevoller Untersuchungen sind.

Die Frage: zeigt Lk direkte literarische Abhängigkeit von Mt, beantwortet S. mit Nein, und m. E. hat er hierin Recht. Denn auf diese Folgerungen weisen nicht nur die im ersten Teil gemachten Wahrnehmungen (s. oben), sondern besonders auch die Beobachtung, daß Mt in manchen Teilen Mk-Gut und Lk-Gut zu einer Einheit verbindet. Dieses Ergebnis, die Lösung des Hauptproblems, das sich S. gestellt hat, scheint mir von dauerndem Wert zu sein.

Dagegen erheben sich Bedenken gegen einige andere Folgerungen und Erklärungsweisen. Sowohl in der dreifachen (Mt Mk Lk) wie in der doppelten (Mt Lk) Überlieferung tritt deutlich eine gewisse Textmasse heraus, wo sich Mt und Lk, in der dreifachen Überlieferung gegen Mk, decken. Diese Erscheinung findet nun bei S. eine ganz verschiedene Beurteilung. Wo es sich um Mt Lk gegen Mk handelt, waltet nach S. der Zufall (vgl. S. 58; S. 80 „mindestens eine große Zahl ... als rein zufällig erwiesen"; S. 177. 179). Was sich in diese Erklärung nicht gut einfügt, wird auf dem Weg der Textkritik ausgeräumt; da handelt es sich vermutlich um nachträgliche Angleichungen des Lk-Textes an Mt, wie Ähnliches im Lauf der Zeit öfter vorgekommen ist. Diese Doppellösung des ersten Teiles ist ein zweimaliger Sprung ins Dunkle. Sie befriedigt vor allem deshalb nicht, weil die Stellen, wo Mt Lk gegen Mk stehen, bei allem Zufallscharakter im Einzelnen doch in ihrer Summe eine Gesetzmäßigkeit verraten, die nicht wohl dem Zufall zugeschrieben werden kann; Lockton zählt, wie S. selbst unterm Strich (S. 182) angibt, etwa 750 solcher Übereinstimmungen. Auch von Textangleichung wird man nicht wohl reden können; einmal, weil so das Problem im Grunde nicht gelöst, sondern verneint wird: es wird die Möglichkeit geleugnet, daß Mt und Lk in ihren literarischen Bemühungen zu jenem Maß von Übereinstimmung gelangen konnten, wie es ihre Evangelien tatsächlich zeigen. Da wäre einem solchen Ausweg ein *Ignoramus* noch fast vorzuziehen. Sodann bleibt zu beachten, daß die in manchen späteren MSS, ja auch in sehr frühen Quellen wahrzunehmende Textangleichung nicht so sehr in Umänderungen besteht, als vielmehr in Ergänzungen und Weiterungen. Auch von dieser Seite gesehen befriedigt S.s Lösungsvorschlag nicht.

Wo sich sodann Mt und Lk in der Doppelüberlieferung entsprechen, erkennt S. auf Benützung ein und derselben geschriebenen Sonderquelle (= Q), der beide das ihnen gemeinsame Material entnommen haben. Warum hier eine so verschiedene Beurteilung der wörtlichen Übereinstimmungen? Dieses Auseinanderfallen der Lösung verstärkt die oben vorgebrachten Bedenken. Wie ist überhaupt das Prinzip zu beurteilen: wortwörtliche Übereinstimmung fordert unmittelbare Abhängigkeit von einer geschriebenen Quelle? Oder fassen wir das Problem im ganzen, wie es uns bei S., und nicht nur bei ihm, entgegentritt: Ist es annehmbar, daß die synoptische Frage im Wesentlichen durch literarische Abhängigkeit erklärt wird, und dazu noch nach einem so einfachen Schema: der griechische Mt aus Mk und dem ins Griechische übersetzten aramäischen Mt, Lk ebenfalls aus diesen beiden Quellen mit späteren Angleichungen an den griechischen Mt?

Ehe ich zu den prinzipiellen Fragen übergehe, möchte ich einige Bemerkungen zum ersten Teil der Studie machen. Die S. 23—81 angestellten, meist Hawkins entnommenen, aber auch von persönlicher Arbeit zeugenden Beobachtungen sind nicht nur für die Beurteilung der dreifachen, sondern in gewissem Sinn auch der doppelten Überlieferung grundlegend. S. 28 f. wird nicht hervorgehoben, in wie vielen Fällen Mt und Lk im Auslassen von Einzelzügen gegen Mk zusammengehen. Der Leser muß sich das selbst und nicht ohne Mühe klar machen. Von solchen Auslassungen ist noch mehrfach die Rede, ohne daß eine klare Trennnng der einzelnen Gruppen, ob nur stilistischer Art oder Inhaltliches, durchgeführt wäre (vgl. S. 73 mit S. 59 und 28 f.). — Die Zusammenstellung S. 28 f. soll den Grund zu den Auslassungen erkenntlich machen: die Tendenz des Mt und Lk, entbehrliche Einzelheiten auszulassen zum Besten einer

glatten Darstellung. Ähnliches kehrt auch sonst wieder, z. B. S. 59—75. Von S. 75 ab ist die Rede von Zusätzen des Mt Lk zum Mk-Text, aber nur von solchen stilistischer Art, wo die gleiche Tendenz nach sprachlicher Glätte die Übereinstimmungen herbeiführte. Nun zeigt aber ein Blick in die Synopse, daß sowohl Mt wie Lk oft ein sachliches Plus über den Mk-Text hinaus haben, das gar nicht als unentbehrlich bezeichnet werden kann. Zu Lk vergleiche Hawkins, S. 194—96, mit seiner bemerkenswerten Unsicherheit, wie diese Tatsache zu erklären ist, zu Mt Allen XXXIV f., der aber unvollständig ist. Dazu kommt, daß stellenweise nicht nur Lk, sondern auch Mt wortreicher ist als Mk. Diesen Tatsachen widmet S. leider zu wenig Aufmerksamkeit (S. 77). Fügen wir die von S. vermerkte Tatsache hinzu, daß beide, Mt wie Lk, manchmal gleichzeitig, pleonastische Wendungen oder doch unwesentliche Zutaten des Mk beibehalten (S. 72—75). Läßt sich bei all dem ohne weiteres behaupten, Mt und Lk hätten das gleiche Prinzip befolgt, die wortreichere und plastischere Darstellung des Mk unter Preisgabe von Pleonastischem und Unwichtigem auf das Wesentliche zu reduzieren? So wahr das in einzelnen Fällen sein mag, so sehr schaut es doch im allgemeinen darnach aus, als hätte die eine Hand hinzugegeben, was die andere weggenommen hat.

Ferner steht bei Schmid manches unter dem Strich, was man ganz gern darüber sähe, weil es mitunter das Urteil etwas beeinflussen könnte; z. B. bietet Lk einmal mit Mk Ἰσκαριώθ, 6 mal mit Mk ἀμήν, einmal mit Mk σατανᾶς, daneben noch 4 mal; so unter dem Strich. Im Text aber heißt es, Lk habe die Aramaismen des Mk „konsequent" beseitigt (S. 35). Bei der Behandlung von καί steht unter dem Strich (S. 37 Anm. 2) zu lesen, daß Mt Lk gegen Mk καί ohne Ersatz 5 mal auslassen; doch scheinen in dieser Anm. mehrere Versehen unterlaufen zu sein. Die 26 Fälle, in denen nach Hawkins Mt und Lk gegen Mk im Gebrauch von δέ zusammentreffen, werden unter dem Strich auf 33 erhöht (S. 37 Anm. 4). Mk 14,54 ἦν συγκαθήμενος geben Mt Lk mit ἐκάθητο wieder, vermeiden also gleichzeitig Kompositum und periphrastische Konstruktion; das hätte schärfer vermerkt werden sollen (S. 41). Statt dessen erfahren wir unter dem Strich, Lk habe das Kompositum vermieden, weil bei ihm μέσος αὐτῶν folge und wegen des vorausgehenden Kompositums συγκαθισάντων, Mt habe „aus Abneigung gegen Komposita" das Simplex gewählt. Die nämlichen Gründe kehren S. 156 zur Stelle wieder. Da bleibt manches zu fragen. Gewiß zeichnet sich Mt nicht durch den Gebrauch der Komposita aus; wenn er aber immerhin die hohe Summe von 245 zusammengesetzten Verba hat — bei den relativ höheren Ziffern Mk 238 und Lk 425 — so läßt sich doch die Abneigung gegen Komposita schwerlich für die Änderung des Mk-Textes verantwortlich machen. Zudem wird der genaue Sachverhalt der Stelle nirgends klargemacht.

Mk	Lk	Mt
καὶ ἦν συγκαθήμενος	περιαψάντων δὲ πῦρ	ἐκάθητο
μετὰ τῶν ὑπηρετῶν	ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς	μετὰ τῶν ὑπηρετῶν
καὶ θερμαινόμενος	καὶ συγκαθισάντων	
πρὸς τὸ φῶς	ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν	ἰδεῖν τὸ τέλος

Warum soll Lk das Kompositum des Mk vermieden haben wegen des folgenden μέσος αὐτῶν und nicht vielmehr diesen letzteren Ausdruck gewählt haben, um das Simplex ἐκάθητο aufzufüllen? Ist die Übereinstimmung des Lk mit Mt nicht noch auffallender im Zusammenhang mit συγκαθισάντων? Lk folgt nämlich im Ausdruck zuerst Mk „synkathi-", dann geht er mit Mt, indem er das nämliche Stammwort verdoppelt. Nicht als ob diese Beobachtungen die Schlüsse S.s ohne weiteres umstoßen könnten, aber das Erste von allem Wünschenswerten ist, daß die in Frage kommenden Beobachtungen genau und möglichst vollständig seien. Zudem zeigt übrigens dieses Beispiel, daß Wortlisten einen begrenzten Wert haben, weil sie Lebendes zerreißen. S. 59 behandelt S. in Anlehnung an Turner die Zahlen. Zustimmend wird das Zitat aus Delehaye übernommen, die Rhetorik der Alten habe es vermieden, genaue Ziffern zu geben. Daher bei Mt und Lk die Tendenz, die genauen Zahlen des Mk auszulassen. Es wird S. kaum gelingen,

den griechischen Mt unter die alten Rhetorenschüler einzureihen, nachdem wir ihm — nach S. — als eigentlichem Autor das durchaus semitisch und durchaus ungriechisch angelegte erste Ev verdanken. Aber auch Lk darf nicht den Rhethoren an die Seite gestellt werden; er ist und bleibt Geschichtschreiber auch im Ev; darüber wird später noch etwas zu sagen sein. Das Zitat von Delehaye ist an die unrichtige Stelle geraten.

Diese Bemerkungen, die natürlich nicht das Resultat einer Nachprüfung des gesamten Materials darstellen, wecken immerhin ein gewisses Mißtrauen gegen S.s Darstellungen. Er geht vielleicht doch nicht ganz unvoreingenommen an das Tatsachenmaterial heran und arbeitet die zu lösende Schwierigkeit: Mt Lk gegen Mk, nicht mit jener Plastik heraus, die möglich und wünschenswert wäre. Ob nicht hierin der Grund zu erblicken ist, weshalb er auf den Gedanken kommen konnte, die meisten dieser Übereinstimmungen dem Zufall aufs Konto zu setzen? Gewiß gibt ihm die einzelne Tatsachengruppe ein gewisses Recht, unmittelbare Einflüsse des Mt auf Lk in Abrede zu stellen. Aber er läßt die Gesamtzahl der Übereinstimmungen nicht zur großen Schwierigkeit ansteigen. Warum er Locktons Urteil, es gebe gegen 750 solcher Übereinstimmungen, in einer Anmerkung in ganz ungenügender Weise abfertigt, ist mir rätselhaft.

Nicht viel befriedigender ist S.s Behandlung der einzelnen Perikopen, sowohl im ersten wie im zweiten Teil. Ich greife aufs Geratewohl zwei Beispiele heraus.

Mk 12,18—27; Mt 22,23—33; Lk 20,27—40 die Sadduzäerfrage nach der Auferstehung (S. 142 f.). Zu Mk 12,18 Par. Daß Lk und Mt δέ bieten, ist ein Versehen; Mt hat es in keiner der überlieferten Textformen (s. v. Sodens Apparat). Daß Lk mit ἀντι-λέγοντες teilweise mit Mt λέγοντες übereinstimmt, kann doch nicht in Abrede gestellt werden. Bemerkenswert ist aber, daß sich Lk hier zu Mt im gleichen Verhältnis befindet wie zu Mk

Mk οἵτινες λέγουσιν	Mt λέγοντες
Lk οἱ	ἀντι-λέγοντες

Steht Lk dem Mk als Bearbeiter gegenüber, so könnte man aus dieser Stelle folgern, daß er es auch dem Mt gegenüber ist. Nicht erwähnt wird zudem, daß Mt und Lk ihre Änderung des Mk-Textes so gestalten, daß der Satzrhythmus des Mk erhalten bleibt.

Zu V. 19. Wichtig wäre die Notiz, daß Mt und Lk gegen Mk übereinstimmen im Gebrauch von ἔχων, wobei sich das oben aufgezeigte Verhältnis irgendwie wiederholt: Lk gebraucht den Ausdruck von Mt, baut ihn aber in die Konstruktion des Mk ein, die Mt irgendwie durchbricht.

Mk		Lk	Mt
ἀποθάνῃ	=	ἀποθάνῃ	ἀποθάνῃ
καὶ καταλίπῃ	=	ἔχων	
γυναῖκα	=	γυναῖκα	
καὶ μὴ ἀφῇ	=	καὶ οὗτος	μὴ ἔχων
τέκνον	=	ἄτεκνος ἦ	τέκνα

ἔχων nimmt sich bei Lk gegenüber Mk sicher nicht als Verbesserung, eher als Verschlechterung des Stils aus; woher hat er also diesen mit Mt gemeinsamen Ausdruck?

Zu VV. 20—22 wäre wohl auch zu erwähnen, daß Lk nicht im Wortlaut, aber in der Konstruktion gegen Mk dem Mt folgt; Mk hat Verbum finitum—Partizip: ἔλαβεν—ἀποθνήσκων, Mt umgekehrt Partizip—Verbum finitum: γήμας ἐτελεύτησεν und so auch Lk λαβών—ἀπέθανεν. Auch das ist eine Angelegenheit des Rhythmus. Nicht unbeachtet sollte bleiben, daß bei Lk und Mt gegen Mk unmittelbar aufeinander folgen καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος. Daß Lk καὶ ὁ τρίτος

zum Unterschied von Mt zu einem ganzen Sätzchen ausgestaltet, schafft diese Tatsache nicht aus der Welt.

Zu V. 23 verdiente folgendes auffallende Zusammentreffen erwähnt zu werden:

Mk καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. ἐν τῇ . . .
Lk καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν· ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ . . .
Mt . . . . ἀπέθανεν ἡ γυνή. ἐν τῇ . . .

ein Fall, wo Lk in der Wortfolge sowohl Mk wie Mt, im Satzschluß Mk wiedergibt.

Zu den übrigen VV.: Mt und Lk treffen gegen Mk zusammen in der Abfolge

Mt ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν
Lk ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν.

Mk hat εἰσὶν ὡς ἄγγελοι. Lk wahrt also den Rhythmus des Mt. — Auch diese Bemerkungen fallen mit den obigen in die nämliche Linie: S. macht das Problem zu wenig klar. Wenn er nur das Miteinander und Gegeneinander im Wortgebrauch berücksichtigt, ohne auf Satzrhythmus und Wortfolge zu achten, so berührt er eben nur eine mehr materielle Seite des Problems, wo doch auch Formales von nicht geringer Bedeutung ist.

Als Beispiel aus dem zweiten Teil diene die Doppeltradition Mt 10,26 f.; Lk 12,2 f. (S. 272–75). Das Stück wird mir gleichzeitig Anlaß zu mehr grundsätzlichen Bemerkungen bieten. S. schreibt zur Stelle S. 273: „Die weitgehende Gleichheit des Wortlautes fordert ein literarisches Verhältnis zwischen den beiden Evv". Dieser Satz drückt eins der Hauptprinzipien der Studie aus. Allein, obwohl dieses Prinzip nicht nur S.s sondern vieler, vielleicht der meisten modernen Exegeten Meinung darstellt, erscheint es mir doch äußerst problematisch. Es besagt, daß eine mehrere Jahrzehnte umspannende mündliche Weitergabe eines Stückes in keinem Fall eine weitgehende wörtliche Übereinstimmung zu bewahren vermag. An heutigen Verhältnissen gemessen ist dies zweifellos richtig. Für die Zeit Jesu und Palästina aber steht jeder Beweis für diesen Grundsatz aus. Jedenfalls würde man doch erwarten, dieses Prinzip werde wenigstens für jenes Maß von Übereinstimmung bewiesen, das sich tatsächlich bei den Synoptikern vorfindet. Bevor ich auf den Wortlaut der berührten Stelle eingehe, möchte ich mit allem Nachdruck auf F. Powers Zusammenstellung in den Biblica 1 (1920) 332 f. hinweisen: Ganz identisch sind in Mt-Mk 8 Verse (nach der Ausgabe von Westcott und Hort), in Mt-Lk 6, in Mk-Lk 3.

Nun zum Text der Stelle. Mt 10,26 ist fast identisch mit Lk 12,2; das lukanische δέ statt γαρ und συγκεκαλυμμένον statt des Simplex können als literarische Verbesserungen gelten. Mt 10,27 und Lk 12,3 lauten:

ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ	ἀνθ'ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε
εἴπατε ἐν τῷ φωτί	ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται
καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε	καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις
κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων	κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων

Bei Lk ließe sich einiges als Stilverbesserung erklären. ἀνθ'ὧν, πρός, vielleicht auch ὅσα. Alle anderen Differenzen betreffen mehr als bloß den Stil. Besonders durch die Passivformen bei Lk ändert sich in bemerkenswerter Weise der Inhalt, was auch S. hervorhebt. Er bemißt darnach die Priorität und meint, Lk habe unmöglich die Form des Mt in seine eigene umgießen können, da dies ein bedeutendes Mißverständnis bei Lk voraussetzen würde; also stehen Lk und Mt nicht in unmittelbarem literarischen Zusammenhang. Mit dieser Folgerung ist S. sicher im Recht. Eine Lösung des Problems dieses Textes kann aber nur erzielt werden, wenn man sich die Stellung des Mt und Lk zu der nun vorausgesetzten gemeinsamen schriftlichen Quelle klar macht. S. meint, die klarere, einfachere

Fassung des Mt lasse sich als sekundäre Glättung verstehen, Lk habe das Primäre. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß sich einiges bei Lk als Stilverbesserung gegenüber der Mt-Form fassen läßt. Aber abgesehen davon — schreibt S. mit seiner Annahme nicht dem Mt der bei Lk erhaltenen Urform gegenüber dasselbe Mißverständnis zu, das er soeben Lk der Mt-Form gegenüber als unmöglich abgelehnt hat? So dunkel ist denn doch Lk nicht, daß für Mt ein Mißverständnis nahegelegen wäre. An eine willkürliche Umbiegung des Sinnes zu denken hindert aber die Tatsache, daß die Synoptiker ihr stärkstes Interesse den Worten Jesu zugewendet haben, wie ihre oft auffallende Übereinstimmung in den Worten Jesu zum Unterschied von der begleitenden Erzählung beweist.

Daraus lernen wir eine Tendenz kennen, sagen wir der Kürze halber: der Synoptiker. Freilich finden sich wiederholt Sprüche Jesu, die wie der in Frage stehende, sei es durch die Einordnung, sei es durch gewisse Verschiedenheiten im Wortlaut bei Mt einen andern Sinn ergeben als bei Lk. Allein diese Stellen zusammengenommen bilden nur dann eine Gegeninstanz gegen dieses Prinzip der möglichst genauen Beibehaltung der Worte Jesu, wenn die willkürliche, bewußte Änderung, d. h. die literarische Umarbeitung die einzig mögliche Ursache des Unterschiedes ist. Das dürfte aber nicht der Fall sein. Das allgemeine Interesse an den Worten des Herrn verbietet doch wohl, an willkürliche Änderungen zu denken; die Differenzierung der Urform muß unwillkürlich erfolgt sein — auf dem Weg der mündlichen Überlieferung. Darum ist der Schluß aus dieser und ähnlich gelagerten Stellen auf eine unmittelbare gemeinsame schriftliche Vorlage des Mt und Lk nicht stichhaltig. Das wird bestätigt durch den beiderseitigen Wortlaut der Stelle. Setzen wir mit Schmid die Lk-Form als primär voraus; was konnte dann den Mt veranlassen, das logische und grammatikalische Subjekt der beiden Vordersätze bei Lk wesentlich umzuändern und die Apostel durch Jesus zu ersetzen? In den vorausgehenden Versen wird das durch nichts motiviert, zumal der unmittelbar vorausgehende bei Mt und Lk fast identisch ist. Wollte aber Mt nun doch einmal so eine Änderung vornehmen, was hatte er dann für ein Interesse daran, unter Verschiebung der Zäsur die Wortfolge des Lk beizubehalten?

Lk ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε | ἐν τῷ φωτί . . .
Mt ἐν τῇ σκοτίᾳ | εἴπατε ἐν τῷ φωτί . . .

Was sollte ihn bewogen haben, mit Lk einen Stichus auf ἀκούειν ausgehen zu lassen und schließlich das Finale des Logions κηρυχ . . . ἐπὶ τῶν δωμάτων dem Lk parallel zu gestalten? Ich vermag nicht einzusehen, wieso solche Änderungen, deren es eine gute Anzahl gibt, literarischer Art sein sollen, gewollt und gewählt. Daß hiefür aber die mündliche Überlieferung eine wahre Lösung bietet, möchte ich im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift darlegen.

Dieses letztere Beispiel ist, soviel ich gesehen habe, typisch für die Art der Einzeluntersuchungen im zweiten Teil der Studie Schmids. Sie zeigt nur — und damit trifft sich S. mit vielen früheren, besonders protestantischen Studien — daß es eine verlorene Mühe ist, für jene Verschiedenheiten der Synoptiker, die nicht stilistischer Art sind, einen literarischen, also rationellen Grund namhaft zu machen. Damit ist auch seine gesamte Theorie getroffen: die synoptischen Verhältnisse sind viel zu kompliziert, als daß sie — im Stoff der doppelten und dreifachen Tradition — als Ergebnis literarischer Verarbeitung zweier schriftlicher Quellen verständlich wären. Daß S. trotzdem wenigstens für die von ihm wahrgenommenen Differenzen eine literarische Begründung zu finden versucht hat, möchte ich daraus erklären, daß er sich von Anfang an nicht klar war über die Art literarischer und mündlicher Tradition und ihrer Wirkungsweisen. Sonst hätte er nicht wohl schreiben können, die mündliche Tradition, deren Einfluß auf die Darstellung des Mt und Lk „absolut gewiß" sei, sei doch „für uns eine kaum greif-

bare Größe, mit deren Wirksamkeit man an bestimmten Stellen sicher rechnen könnte" (S. 173). Diese Haltung wiederum ist nur verständlich angesichts der mit einer gewissen Emphase vorgebrachten Überzeugung: „Daß das Verhältnis des Lk zu Mk sich nur als literarische — und zwar direkte — Abhängigkeit deuten läßt, ist eine der sichersten Positionen der heutigen synoptischen Forschung" (S. 185; vgl. auch die Berufung auf den *consensus auctorum* S. 1). Eine vorurteilsfreie Revision auch dieser Aufstellung wäre sicher von Nutzen, um so mehr, als sich allmählich die Stimmen derer mehren, die auf die mündliche Tradition zurückkommen; zu den S. 1 Genannten sind inzwischen Joachim Jeremias und Frövig getreten. Diese Revision würde vermutlich dazu führen, daß die Perikopenanfänge für sich gesondert behandelt würden, da sie sich, im Licht der Synopse betrachtet, nicht selten auffallend von der Substanz der Perikopen unterscheiden; man würde auch viel schärfer die drei Fragepunkte sondern und gesondert behandeln: Stoffwahl, Stoffordnung, Stofformung. Ferner läßt sich aus einer solchen Revision erhoffen, daß die literarischen Prinzipien[1]), nach denen ein Mt und Lk gearbeitet haben sollen, bedeutend vorsichtiger aufgestellt werden. Wie soll man sich mit dem psychologischen Widerspruch zurechtfinden: bei der Behandlung des Mk zeigt Lk ein gewisses Interesse daran, genaue Zahlen und sonstige kleinere nebensächliche Angaben wegzulassen; „in den Wir-Berichten (wo Lk also ohne Quellen, auf Grund eigener Erlebnisse arbeitet) erregen die genauen Detailangaben (Tage, Jahreszeit, Personen [!], Zahlen [!], Schiffsnamen, Wind, Wetter, Schiffswechsel und hundert andere kleine Dinge) das Entzücken des Historikers" (A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert 1921, S. 116)? Entweder hat sich dieser Lk zwischen Ev und Apg radikal, nämlich zum Gegenteil geändert, oder seine für das Ev benützten Quellen haben ihm ebenso wie die übrigen Teile der Apg genaue Zahlen und andere Detailangaben des öftern nicht geboten, m. a. W. er hat den geschriebenen Mk nicht gekannt, die Verwandtschaft beider ist auf andere Weise als durch direkte Abhängigkeit zu lösen, trotz der Identität der Ordnung der gemeinsamen Partien. Die synoptische Frage wird aber durch die mündliche Tradition nicht etwa auf eine einfache Formel gebracht, wie es von weitem scheinen könnte; sie findet vielmehr eine viel kompliziertere und dadurch in sich schon wahrscheinlichere Lösung als auf dem literarischen Wege bei Schmid.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Von Eduard Winter (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit 1). gr. 8° (284 S.) Paderborn 1931, F. Schöningh.

Die bereits früher veröffentlichten Arbeiten des Verfassers vorliegender Schrift ließen erwarten, daß auch der neue, von ihm selbst in einem Güntherartikel in der Theol. Quartalschrift 111 (1930) 399—411, S. 404 angekündigte

[1]) Von der „Dublettenfurcht", die bei S. eine große Rolle spielt, dürfte Bußmann, Synopt. Studien I (1925) S. 6—66 den Evangelisten Lukas endgültig befreit haben.

Beitrag eine wahre Bereicherung der Literatur zur Geschichte der Philosophie und Theologie des 19. Jahrh.s bringen werde. Wer einigermaßen mit den philosophisch-theologischen Gedankengängen des endenden 18. und des 19. Jahrh.s vertraut ist, wird verstehen, wie sehr eine gründliche historische Forschung auf diesem Gebiete willkommen und zur Ermöglichung weiterer notwendiger Arbeiten dringendes Bedürfnis ist.

Das Werk Prof. Winters, „der Anfang einer Reihe von Büchern ..., die die geistigen Grundlagen des deutschen Katholizismus der neueren Zeit untersuchen" (10), behandelt einen in seiner weitausgreifenden und tiefreichenden Bedeutung bis heute nicht völlig gewürdigten Abschnitt des katholischen Restaurationszeitalters im 19. Jahrh. Der kurze skizzenhafte Aufriß, der der eigentlichen Darstellung vorausgeschickt wird (17 f.), gibt den äußeren Rahmen dieser unter vielen Rücksichten interessanten Zeitepoche, deren Eigenart von der Entwicklung Günthers und seiner Schule mit ihrem Ausgangspunkt im Urkatholischen (Hofbauerkreis) und ihrem Ausmünden in der altkatholischen Bewegung nicht unwesentlich bestimmt ist. Der Begriff der „katholischen Restauration" erscheint in der Einleitung etwas eng gefaßt: „So war das, was wir katholische Restauration nennen, etwas Einmaliges in dem Wellenrhythmus der katholischen Erneuerungsbewegungen"; „um 1840 verklingt die katholische Restauration als geistesgeschichtliche Erscheinung im Zusammenhange mit der Romantik, von der sie ausgegangen ist, ganz" (18). Im Verlauf der Darstellung aber erfährt dieser Begriffsinhalt seine historisch berechtigte Erweiterung dahin, daß auch die um 1840 beginnende eigentliche, offiziell-kirchliche Regeneration der deutschen Philosophie und Theologie durch die Scholastik unter den Begriff „katholische Restauration" subsumiert wird, ja als die „katholische philosophisch-theologische Restauration schlechthin" zu gelten habe (153; vgl. auch 164. 168. 201 ff.).

Das eigentlich Wertvolle der Leistung Winters möchten wir vor allem an zwei Punkten aufzeigen. Erstens ist es ihm gelungen, auf Grund der vielen Quellenmaterialien (vgl. S. 11) und unter Heranziehung der ganzen einschlägigen Literatur den geschichtlichen Werde- und Entwicklungsgang Günthers und seiner Schule aus der Zeit und in der Zeit verstehen zu lassen — Günther wird nicht in die Zeit hineingestellt, nicht von seiner Zeit abgelöst, sondern W. läßt ihn bei Wahrung der vollen individuellen Persönlichkeit aus der Zeit und ihren Umständen herauswachsen, in diesen groß werden und untergehen —; die Darstellung ist darum inhaltlich wie formell so, daß Günther und seine Schüler dem Leser als lebenswirkliche Gestalten gegenübertreten; genau so mußten sie gedacht, genau so geschrieben und gestritten haben.

Bereits „die ersten philosophischen Einflüsse" (19—30), die Günther schon in der frühesten Jugend aus der in Böhmen damals herrschenden Aufklärung und besonders dann in Prag aus der Lektüre Herders, Kants und Schellings empfing, verdichteten sich in seinem spekulativen Geist zu der „Frage auf Leben und Tod" — so hat sie sein späterer Mitarbeiter J. H. Pabst charakterisiert —, zur Frage nach dem Verhältnis von Vernunfterkenntnis und Offenbarung, auf die ihm auch sein Lehrer Bolzano keine befriedigende Antwort zu geben vermochte (26. 38). Im Hofbauerkreis zu Wien, in den er durch Horny, Madlener und Veith 1815 eingeführt wurde, vollzog Günther unter dem Einfluß des hl. Klemens

Hofbauer seine Rückkehr zur praktischen Betätigung katholischen Lebens (40) und bahnte sich den allmählichen Weg zu einer ihm genügenden Lösung seines Problems. Auf die intellektuelle Entwicklung Günthers wirkten vor allem die beiden Größen des Hofbauerkreises: Adam Müller — dieser wies Günther auf die Unterscheidung von Begriff und Idee hin (44) — und Friedr. Schlegel, von dem Günther in seiner Geisteshaltung mehr beeinflußt war, als er selbst es zugestehen wollte (44 f.; vgl. 101—104). Der Hofbauer-Schlegelkreis gab Günther die Möglichkeit, sich literarisch in der „Wiener Literaturzeitung" zu betätigen; bereits in diesen ersten Veröffentlichungen zeigen sich die Kerngedanken der späteren Güntherschen Philosophie und Theologie: der wesentliche Unterschied von Begriff und Idee und der Kreationsgedanke (46 f.). Auf den Rat Hofbauers studierte Günther seit 1816 Theologie; die dogmatischen Vorlesungen hörte er bei Ziegler, dem bedeutendsten Theologen der damaligen Wiener Fakultät; aber Zieglers Stellung zur Frage von Vernunft und Offenbarung vermochte Günther von Anfang an nicht zu billigen; das Nichtwidersprechen und eine Harmonie im Sinne des Hypothetischen und Analogischen war ihm zu wenig, diese Erklärung hörte dort auf, wo seine Frage erst begann (51 ff.). Die eigentliche Vorbereitung zum Güntherschen System als solchem fand in der Zeit von 1822—25 statt, die W. als die Zeit der „kritisch-systematischen Versuche" (53—84) bezeichnet. Die nötigen Materialien sind in den Rezensionen, die Günther in den „Jahrbüchern der Literatur" veröffentlichte, niedergelegt. Klar tritt bereits hier der Ausbau der Erkenntnisdualität: Begriff — Idee zum Seinsdualismus: Natur — Geist zu Tage; und in diesem Seinsdualismus allein ist nach Günther die einzige Möglichkeit zur Überwindung des Hauptübels aller Philosophie und Theologie, des Pantheismus, gegeben, den die Scholastik mit ihrer emanatistischen Erklärung der Schöpfungslehre nicht gänzlich zu überwinden vermochte. Dieser Gegensatz zur Scholastik steigert sich bei Günther immer mehr (81. 144. 153 usw.) und wird in seinen letzten Jahren fast zur fixen Idee (226). Weiters finden sich schon deutliche Ansätze zu dem für Günthers System so charakteristischen positiven Vernunftkriterium, zu einer verstandlichen Durchdringung der Offenbarung (80 f.). Diese geistige Verselbständigung ist begleitet auch von einer äußeren: Günther schließt sich weder dem der kirchenpolitischen Restauration dienenden Szechenyikreis noch auch dem mehr literarisch-kulturellen Arbeiten pflegenden Schlegelkreis — beide haben sich aus dem früheren Hofbauerkreis gebildet — völlig an (57—64), sondern begründet in der Folge einen selbständigen, wissenschaftlichen, philosophisch-theologisch interessierten Kreis, den „Güntherkreis" (129), der später zur „Wiener theologischen Schule" wird (125. 128. 150). Die Jahre 1825—28 dienen in der Zusammenarbeit mit Pabst, dem „Systematiker" der Güntherschen Lehre (93), der „Verfestigung" zu einem System. 1827/28 erscheint Günthers bedeutendstes Werk, die zweibändige „Vorschule", die Pabst ein „geniales Werk" nennt, gleichend „einem Himmel voll konglomerierter Lichtmassen" (99), in dem Günther ausgehend vom „ewigen Prinzip aller Wissenschaftlichkeit", dem Cartesianischen *Cogito, ergo sum*, auf das er besonders durch Pabst hingewiesen wurde, eine Theorie der Schöpfung und Menschwerdung aufbaut (96 ff. 102). W. würdigt, wie er es auch im weiteren Verlauf tut, hier mehr das Formale an den Werken Günthers, die Kenntnis des Inhaltes mehr voraussetzend und auf Günthers Selbstdarstellung, die er im Anhang A (255—266) wiedergibt, verweisend. Bis 1835 dienen dann alle von Günther und Pabst veröffentlichten Werke der „kritischen Prüfung und polemischen Auseinandersetzung" der in der Vorschule vorgelegten Gedanken (111). 1838 erschienen die „Juste-Milieus", die die erkenntnistheoretische Grundlage bieten sollen, aber nur die historische Einleitung dazu liefern (111 f.). Im Jahre 1843 bringt das letzte größere Werk Günthers „Euristheus und Herakles" sein System zu „einem gewissen Abschluß, nicht aber zu seiner Vollendung" (112).

Wie gewaltig die Wirkung der Güntherschen Werke war, legen die historischen Belege, die W. anzuführen vermag, überzeugend dar. Görres setzt sich für die Berufung Günthers nach München ein (115 f.), Sailer bemüht sich beim König um Günthers Berufung (117 f.); sie scheitert nur an der persönlichen Ablehnung Günthers. Die Lehrstühle von Bonn (unmittelbar nach Hermes' Tod),

von Breslau und Tübingen (nach Drey) wurden Günther angeboten (119 f.). Die den Gedanken Günthers eigene Werbekraft erhellt vor allem aus der Bedeutung und dem Ansehen, das die Wiener theologische Schule in den vierziger Jahren bereits genoß, so daß sie schon 1843 in Frankreich rühmend anerkannt und sogar München und Tübingen vorgezogen wurde (122). Die diesbezüglichen Ausführungen W.s (132—150. 171—182. 186 f.) gehören zu den interessantesten und anregendsten Kapiteln des ganzen Werkes; eine Reihe von Lehrkanzeln war in den Händen von Güntherschülern (Bonn, Tübingen, Breslau, Münster, Bamberg, Braunsberg, Trier, Paderborn), hervorragende Persönlichkeiten waren Günthers besondere Freunde (Görres, Staudenmaier, Schlüter), Bischöfe traten angelegentlichst für Günther ein (Arnoldi, Müller, Diepenbrock, Tarnoczy, besonders Günthers Erstlingsschüler Kardinal Schwarzenberg) — der Güntherianismus war ohne Zweifel eine Großmacht geworden.

Wenn wir an den hier nur andeutungsweise vorgelegten Punkten etwas missen, so wäre es nur das eine, daß die eigentliche Lehre Günthers — mag auch eine systematische Darstellung durchaus außerhalb des Rahmens der Arbeit gelegen sein — doch etwas zu sehr in den Hintergrund gerückt erscheint. Selbst wenn man die kurze Selbstdarstellung Günthers heranzieht, die, wie Winter selbst bemerkt, von Günther erst im hohen Alter und zu einem ganz bestimmten Zweck — Verteidigung seiner Rechtgläubigkeit in Rom — verfaßt wurde, so setzt doch das restlose Eindringen in die Gedankenwelt Günthers, die als solche vom historischen Ablauf nicht völlig getrennt werden kann, eine mehr als gewöhnliche Güntherkenntnis bereits voraus; sich diese aber aus Günthers Werken und den Werken seiner Schüler zu verschaffen, ist nach einem Ausdruck des Sekretärs der Indexkongregation an Schwarzenberg ein *„perarduum ... ac salebrosum opus"* (273), ein Ausdruck, den der am besten begreifen wird, der sich der Mühe unterzog, sich einigermaßen mit den Gedanken Günthers vertraut zu machen. Könnte sich der Leser rasch über die einzelnen Hauptpunkte der Güntherschen Lehre orientieren, wie es ihm z. B. Winters historisch-kritische Studie zur philosophisch-dogmatischen Spekulation A. Günthers („Das positive Vernunftskriterium", Warnsdorf 1928) ermöglicht, so hätte das vorliegende Werk gewiß an allgemeinem Wert gewonnen.

Interessant und für weitere Zusammenhänge nicht ohne Bedeutung wäre es gewesen, der Unterscheidung von Idee und Begriff etwas nachzuspüren, zumal sich bei Hermes bereits die Betonung dieses Unterschiedes findet. Ob Adam Müller in diesem Punkt wie in vielen anderen von Edmund Burke (vgl. Staatslexikon[5] I, 1140—1143) abhängt oder nicht eher unmittelbar von Kant-Fichte her die Unterscheidung aufgenommen hat?

Das zweite, was wir mit besonderer Anerkennung hervorheben dürfen, ist das reiche Material, das Winters Werk für die jetzt so eifrig in Angriff genommenen Arbeiten über die Restauration der kirchlichen Wissenschaften Deutschlands durch die neuscholastische Philosophie und Theologie liefert. Zunächst legt W. den Ablauf der neuscholastischen Regenerationsbewegung in einer mehr ergebnismäßigen Übersicht vor, wie sie in Spanien erstand (201 f.), über Italien und Frankreich fortwuchs (202 ff.), um dann jene Phasen in der Entwicklung der deutschen Neuscholastik eingehender darzustellen, die mit Günther in Beziehung standen (205 f.; 144. 160 ff. 168. 195). W. weist auf zwei Zentren des neuscholastischen Vorstoßes hin: München mit den „Historisch-politischen Blättern" (160 f.) und Mainz mit dem 1821 dort gegründeten „Katholik" (205); interessant wäre es gewesen, wenigstens andeutungsweise oder durch Hinweis auf die bezüglichen Quellen, etwas Näheres von der Einwirkung der französischen Neuscholastik, die W. eigens hervorhebt (205), zu erfahren, besonders auch deshalb, weil W. zwar erwähnt, Clemens sei auf seiner italienischen Studienreise mit den neuscholastischen Schulen von Neapel und Piacenza in Verbindung getreten

(163), an keiner Stelle jedoch vom Einfluß der französischen Neuscholastik spricht.

Es zeigt sich gerade in diesen Teilen der Arbeit die treu kirchliche Einstellung des Verf.s, zugleich aber auch die objektiv sachliche Behandlung des historischen Tatsachenmaterials, wenn W. die schließlich erfolgte Indizierung Günthers nicht als eine mehr oder weniger persönliche Machenschaft, sondern als „in der Sache, d. h. in der theologischen Spekulation Günthers selbst begründet" (217) anerkennt, und wenn er die Bedeutung der Scholastik für die Restaurationsepoche der deutschen kirchlichen Wissenschaft mit folgenden Worten charakterisiert: „So kam man auf die Scholastik immer mehr als einzig mögliche philosophische Fundamentierung der Glaubenslehre zurück. Es zeigte sich immer deutlicher, wie tief die scholastische Denkungsart die vernünftige Darstellung der katholischen Glaubenslehre geprägt hatte und eine Auseinanderreißung von scholastischer Philosophie und katholischer Theologie nicht mehr möglich war" (201).

Neben Clemens vergißt W. nicht auf die hervorragende Bedeutung Kleutgens hinzuweisen. Bereits in seinem Werk über das positive Vernunftskriterium bedauert es W. (60), daß ihm bei seinen Arbeiten über Günther keine entsprechende Kleutgenmonographie vorgelegen sei.

Zu dem, was W. in dem vorliegenden Werk über Kleutgen bringt, seien zwei Bemerkungen gestattet, die eine korrigierender, die andere ergänzender Natur. Nach der Angabe W.s (203), für die jedoch keine Quelle angeführt ist, wäre der zweite Lehrer Kleutgens in der Philosophie zu Freiburg Dmowki (richtiger: Dmowski) gewesen. Dies läßt sich nun nach den hier in Betracht kommenden Quellen nicht halten. Sommervogel (III, 103 f.) weiß von keinem Freiburger Aufenthalt Dmowskis; Kleutgen kam wohl mit ihm in Berührung, aber erst in Rom, woselbst Dmowski Moralphilosophie am römischen Kolleg dozierte. Die authentische Quelle aber, der Catalogus Provinciae Germaniae Superioris des Jahres 1837 — und nur dieses Jahr kann in Betracht kommen — führt (S. 37) als Philosophieprofessoren nur die Patres Claud. Gottehard und Franz Rothenflue an.

W. erwähnt dann, daß Kleutgen seit 1851 Konsultor der Indexkongregation gewesen sei, spricht aber dann nicht mehr von ihm an der Stelle, wo er von der Indizierung Günthers handelt. Das hängt damit zusammen, daß W. eine Einsichtnahme in die Akten der Indexkongregation nicht ermöglicht werden konnte (267 Anm. 1); aber vielleicht ließen sich doch Beziehungen Kleutgens zur endgültigen Verurteilung Günthers auf anderen Wegen auffinden. So ist es z. B. bemerkenswert, wenn Kleutgen in seinen vor der Indizierung Günthers herausgegebenen Werken geflissentlich von Günther schweigt, obwohl gerade er notwendig zu berücksichtigen war, und dieses Schweigen nachträglich damit begründet, daß er dem Urteil der Kirche nicht habe vorgreifen wollen („Über die Verurteilung des Ontologismus" [Zur Nachricht für den Leser] 4).

Überaus wertvolles Material und manche völlig neue Anregung bietet W., um uns auf das rein Philosophische und Theologische zu beschränken, für künftige Spezialarbeiten über den Hermesianismus (z. B. 107 f. 119. 143 ff. 149), die Tübinger Schule (109 ff. 119 ff. 158 ff. 198), die Münchener Richtung (sehr vieles über Baader, manches über Oischinger: 196 f. 201, Frohschammer: 197, 201), Bolzano u. a.

Ganz besonders sei noch auf das Kapitel: „Ausklänge" (225–254) hingewiesen, das einen würdigen Abschluß der vorzüglichen Arbeit bildet. Es ist dem historischen Nachweis gewidmet, wie Günthers System in der ihm

eigenen Gestaltung der wahren Kirchlichkeit, dem „unbedingten Eingegliedertsein in das Objektiv-Absolute des Corpus Christi Mysticum“ (16) fremd geblieben ist; darum die innere Unausgeglichenheit, die Günther bis an sein Lebensende mit sich trägt, ohne sie überwinden zu können (225 ff.) — ähnlich erging es Veith (230 ff.) —, darum der Abfall der bedeutendsten Güntherschüler (Knoodt, Baltzer, Reinkens, Melzer, Weber u. a.; vgl. 235. 236 ff. 238. 239. 249 ff. usw.). Darum endlich das historisch erhärtete Schlußurteil: Die Günthersche Philosophie „wurde die philosophische Grundlage der altkatholischen Dogmatik und ist es bis heute geblieben“ (251).

Innsbruck. Franz Lakner S. J.

1. **Morphologie des Luthertums.** I. Bd.: Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. Von Werner Elert. 8° (XVI u. 465 S.) München 1931, C. H. Beck. M 15.—, geb. M 18.—.

2. **Die Aufgabe der Apologetik.** Von Alfred Adam. 8° (148 S.) Leipzig 1931, Dörffling u. Franke.

1. Das Buch Elerts wird gewiß seinen Weg machen und einen bedeutenden Einfluß ausüben. Selbst auf die Gefahr hin, es ganz irrig zu deuten, möchte ich es als eine sehr moderne und gründliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Luthertums bezeichnen; dem Inhalt nach könnte man ihm auch die Überschrift geben: „Dialektische Theologie und existentielles Denken in lutherischer Sicht.“ Nicht, als ob es einen Dialektiker ausschriebe oder nur inhaltlich kopierte. Im Gegenteil, E. rückt jetzt merklich ab von den Dialektikern. Es ist eine geistesgeschichtliche Arbeit, sogar eine gründliche; aber wir lesen darin auch vom „Glauben als Wagnis“, vom „Transzendentalen Ich“, vom „Evangelischen Ansatz als perspektivischem Ort“; wir finden einen Abschnitt: „Die transzendentale Geburt des Glaubens und die Psyche“; die Eschatologie ist nicht im II. Abschnitt (über das Dogma) sondern im III. unter Weltanschauung behandelt. An die Spitze gerückt ist der Abschnitt: „Der Evangelische Ansatz“ (= der Ansatz Luthers) mit den Unterabschnitten: „Unter dem Zorn Gottes“ und — hier zeigt sich E.s Eigenart — „Vom Evangelium“. Wir haben also eine ganz charakteristische Geschichtsarbeit vor uns: E. hat die Fragestellung eines modernen Dogmatikers vor Augen.

Hätte E., wie man es von einer Morphologie doch auch erwarten könnte, zuerst die Gestalt des gesamten Luthertums jener Periode dargestellt, soweit Dogma und Weltanschauung eben jener Zeit in Frage kommen, und dann erst die Frage aufgeworfen, welche treibenden Kräfte in der Gestaltgebung überhaupt am Werke waren, wie sie ineinandergegriffen, ob und wieweit eine einzige herrschend war in der Gestaltgebung, so wäre der Aufriß des Werkes zweifelsohne ein anderer geworden. Auch diese angezogenen Fragen behandelt E. mit umfassender Kenntnis (nur die sicher vorhandenen Einwirkungen von außen sind für unsere sonst stark religionsgeschichtliche Zeit fast vernachlässigt); aber E.s Augen sind dabei auf die Gestalt des Luthertums der Gegenwart gerichtet. Das Luthertum jener Periode kannte auch eine übernatürliche Seinsordnung, kannte auch fertige Dogmen, die als Lebensnormen durch die einmalige geschichtliche Offenbarung Christi den Menschen mitgeteilt, von uns angenommen und bejaht werden müssen. E. aber bezeichnet das als unveränderlich übernommene Trinitätsdogma als einen „erratischen Block“, der im Luthertum stehen ge-

blieben sei. Etwas Ähnliches müßte er auch sagen von der alten Zweinaturenlehre, von der übernatürlichen Seinsordnung. Die Apologeten, die um die Kriterien der Offenbarung bemüht waren, um allgemeingültige Beweise für die Wahrheit ihrer Religion, sind nach E. vom Luthertum abgefallen. Warum? Weil E. mit den Augen des modernen Dogmatikers an seinen Stoff herantritt und darum gar nicht fragt, welche vielleicht heterogenen Kräfte im damaligen Luthertum am Werk waren. Seine Frage ist: was ist die letzte treibende Kraft in dem Neuen, das damals wurde, soweit es eben neu war. Er sieht es in dem eigenartigen Urerlebnis des „Grauens vor Gott", in dem ebenso eigenartigen Erlebnis der im Glauben sich vollziehenden Aneignung der Erlösung. Erst dieses Gesamterlebnis ist ihm die „Dynamis", das eigentlich treibende und gestaltende Element des Luthertums. Mit diesem Maßstab in der Hand wird dann dargelegt, was in der tatsächlichen Entwicklung des Luthertums abwegig, was richtige Entwicklung war und ist, wie jene „Dynamis" auch in der „Orthodoxie", im Pietismus, im Rationalismus wirksam war, heute wirksam ist. Gerade dieser Blick auf die moderne Zeit ist die Stärke — und Schwäche — des Buches und sichert ihm einen größeren Einfluß in protestantischen Kreisen.

Diese letztere Einschränkung ist mit Absicht hinzugefügt. Das Buch zeigt ungewollt die ganze Tragik der theologischen Auseinandersetzung. Wir haben kaum eine gemeinsame Basis mehr. Die „historisch-kritische Schule" mit ihrem Allerweltschristentum liberaler Richtung (dieses Buch hilft mit, ihr einen Grabstein zu setzen!) ließ wenigstens eine geschichtliche und philosophische Auseinandersetzung zu; heute wäre eine geschichtliche Auseinandersetzung ohne wesentliche Bedeutung. Man gibt ja offen zu, daß das Christentum nicht mit dem Urchristentum identisch ist, nicht etwas in sich Abgeschlossenes, sondern eine sich immer neu erzeugende dynamische Größe (E. Seeberg, Theol. Literaturzeitung 56 [1931] 185 f.). Ist der Glaube „widersinnig" und kann die *ratio* nur zur Gottesleugnung führen, zieht man sich schließlich zurück auf das Erlebnis eigener Art, dessen Wesen durch allgemeine Begriffe nicht recht faßbar ist, dann ist eine Auseinandersetzung kaum mehr möglich. Gewiß hat E. recht, Luthers „Justifikationslehre" eröffnet eine neue Epoche (S. 69). Aber Rechtfertigung und Gnade, Glaube und Offenbarung sind nur mehr gemeinsame Worte in dieser Epoche der Glaubensspaltung. Zum Beweis führe ich E.s Worte an: „Der Glaube hat ebenso den Menschen zum ausschließlichen Subjekt wie die Gnade Gottes. Soll der Glaube dennoch — wenigstens seinem Wesen nach — psychologisch nicht qualifizierbar sein, so kann ... sein Subjekt nur das transzendentale Ich des Menschen sein, das nach Abstraktion von allen Bewußtseinsinhalten übrig bleibt und doch die Setzung dieses Bewußtseins erst ermöglicht" (S. 69). Vernunftbeweise sind zwecklos zur Erkenntnis der Wahrheit des Christentums, wenn die Behauptung aufgestellt wird, daß es schon des Glaubens bedarf, um in Christus den „Mittelpunkt des Weltalls" und in diesem Sinn die „Zeitwerdung Gottes" in Christo zu erkennen (S. 421; vgl. 433). Es hat dann wenig Zweck, darauf hinzuweisen, daß E. irrig Fr. Zach als Jesuiten bezeichnet, oder daß es falsch ist, den Scholastikern schlechthin folgenden Begriff der habituellen Gnade zuzuschreiben: „eine übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Psyche des Menschen, die dieser einen Gott wohlgefälligen Inhalt an Kräften, Gedanken und Willensregungen verleiht." Doch das sind ja Kleinigkeiten.

Wer die treibenden Kräfte im Luthertum kennen lernen will (von Luther und Melanchthon bis zur Aufklärung und zum neuesten Hegelianismus), der greife zu diesem Buch. Er vergesse aber nicht, daß die Differenzen zwischen diesem Luthertum und dem Katholizismus sehr tief liegen und bis zum Wesen der Erkenntnis reichen.

Das Buch zeigt aber auch die Tragik der Reformation. Ist die treibende Kraft im Luthertum etwas ganz Neues, dann haben die alten Bekämpfer desselben nicht so Unrecht gehabt mit dem Vorwurf, daß es in seinem Wesen nichts mit dem übertausendjährigen Christentum gemeinsam habe, daß es darum auch keine Reform sei, sondern eine Neuerung.

2. Die wissenschaftliche Kontroverse über die Wahrheit einer Religion kann nur dann in die Tiefe gehen, wenn das Wesentliche der betreffenden Religion geeignet ist, Gegenstand der Wissenschaft zu sein. Ist Wissenschaft vertiefte Objektkenntnis durch allgemein gültige Urteile, dann muß auch das Wesen der Religion und ihres Gegenstandes in allgemeingültige Urteile gefaßt werden können, soll Religionswissenschaft und Theologie möglich sein; haben wir eine Religion vor uns, die den Glauben und die Offenbarung in den Mittelpunkt stellt, dann gilt das auch von diesen. Wäre aber das Wesen des Glaubens nach seiner subjektiven und seiner gegenständlichen Seite nur in der unmittelbaren Erfahrung gegeben, und könnte die Reflexion über diese Erfahrung keine wirklich allgemeingültigen Urteile aussprechen (die ein für allemal wahr sind und vom Menschen als wahr erkannt werden können), dann ist auf einen Beweis für die Wahrheit dieser Religion Verzicht geleistet. Wem jene Erfahrung fehlt, dem ist die Wahrheit des Glaubens ebenso verborgen wie dem Farbenblinden die Farben, nur mit dem Unterschied, daß es unwichtig ist, ob die Farben subjektive Gegebenheiten sind, die eben als Farbe gar nicht dem Gegenstand anhaften; beim Gegenstand der Religion, Gott, geht es um das Ganze, wenn etwa die Persönlichkeit Gottes nur eine Funktion des religiösen Aktes wäre; mit dem Unterschied, daß dieselben Farbenempfindungen bei den meisten Menschen vorhanden sind, dieselbe charakteristische Glaubenserfahrung aber nur in einem Bruchteil der Menschen; und daß die Reflexion derer, die sich auf dieselbe Glaubenserfahrung berufen (etwa der „Wirklichkeit Gottes", des „Angebotes der Rechtfertigung"), diese ihre Erfahrung (ihrer Person und der Gemeinde) in Sätze kleidet, die eine wahre *complexio oppositorum* zu sein scheinen, so daß nur ein Bruchteil des Bruchteiles in ihren Aussagen übereinstimmt. Da wird man es dem Außenstehenden, der selbst über jene Erfahrung nicht verfügt, nicht verargen, wenn er die Meinung vertritt: „Bevor ich gewillt bin, auch die Gegebenheiten jener Erfahrung in mein Weltbild oder mein Leben aufzunehmen, bevor ich bereit bin, jene Religion als die normative anzuerkennen, möchte ich wissen, ob und warum mein Weltbild ungenügend, ob und warum jede andere Religion abwegig oder doch nicht vollwertig ist."

Es ist darum begreiflich, daß die protestantische Theologie auf die Grundlagen ihrer Auseinandersetzung bedacht sein muß.

Was ist Aufgabe der Apologetik? Adam lehnt folgerichtig jene Apologetik ab, die Grundlegung der Theologie, also Fundamentaltheologie sein will. Schleiermachers Apologetik wird verworfen, weil er auf jeden Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit des Christentums verzichtet und nur die Denkmöglichkeit des Christentums als einer Sondergestaltung der Frömmigkeit zu erweisen suche, neben andern, grundsätzlich gleichberechtigten Formen. Auch M. Kähler kann A. nicht zustimmen, weil seine Apologetik vom Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens aus geschehe und somit keine Beweiskraft für die Wissenschaften im allgemeinen habe; überhaupt gehe es nicht an, schon daraus allein, daß sich die religiöse „Anlage" überhaupt betätige, auf die Wirksamkeit Gottes zu schließen: die Betätigung der Anlage könne ja reine Funktion sein (ein Bedenken, das manche teilen werden). — Ebenso abgelehnt wird die apologetische Ziel-

setzung J. Kaftans (Apologetik = philosophische Rechtfertigung des neuen Erkenntnisprinzips, das der evangelische Glaube bedeutet) und E. Brunners (sie soll zeigen, daß der Mensch nur aus dem Glauben sich selbst richtig verstehen kann): erstere wird zurückgewiesen, weil nicht das Evangelium, sondern nur die jeweilige vergängliche Form desselben innerlich mit einer Philosophie verbunden sei; letztere, weil es pure Voraussetzung sei, daß die Wirklichkeit des Menschen der Zwiespalt sei und daß diese Wirklichkeit nur im Glauben illusionslos gesehen werden könne. Man solle, so meint A. (gegen Elert) überhaupt bedenken, daß jede Weltanschauung mit dem Protestantismus vereinbar sei, saß der Glaube Freiheit lasse. Auch das ist. u. E. richtig, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß das Wesen der Weltdinge und deshalb das Dasein und Wesen Gottes nicht wissenschaftlich erkannt werden kann, daß darum Glaube und Wissen nicht in derselben Fähigkeit begründet ist, der Erkenntnis der Seinsordnung. So bleibt denn nach A. als Aufgabe der Apologetik nicht einmal der Erweis der subjektiven Anlage zur religiösen Betätigung, des religiösen Apriori (das ist die Aufgabe der Religionsphilosophie). Das Hauptziel der Apologetik ist vielmehr, die menschliche Seite des Unglaubens mit menschlichen Mitteln anzugreifen. Der Apologet muß das System der „entgegenstehenden" (also doch wohl der mit dem Glauben unvereinbaren?) Weltanschauungen durch immanente Kritik erschüttern, muß das Ungesicherte der gegnerischen Grundstellung nachweisen, soll den bewußten Angriff unternehmen auf die Voraussetzungen des Unglaubens — „vom Evangelium aus", das sich selbst begründet. So schließt die Apologetik an die Dogmatik an und bildet den Übergang zu den praktischen Fächern. Als praktische Hinweise (aber nicht als Beweise) will A. auch die Gedanken verwertet wissen, die altes Erbgut der katholischen Apologetik sind, angefangen von den „Gottesbeweisen" bis zum Leben der Kirche. — Jedenfalls ist dieses Werk eine gründliche Einführung in die Fragestellung und eine solide, ruhige Kritik der gebräuchlichen Lösungen innerhalb des Protestantismus.

Das darf uns aber nicht hindern, die grundlegenden Unterschiede zu sehen, die diese Apologetik von der katholischen Fundamentaltheologie trennen. In Form von Fragen sollen sie kurz hervorgehoben werden. Steht nicht gerade für den Außenstehenden das Recht der „Kritik vom Evangelium aus" in Frage? Warum wird ferner gegen Schleiermacher ins Feld geführt, daß er nicht die Denknotwendigkeit des Christentums als der einzig berechtigten Gestaltung der Frömmigkeit beweisen wolle; wie soll dieser Beweis nach A. überhaupt geführt werden können? Den Anspruch erheben und beweisen ist doch etwas Verschiedenes! Gewiß, A. erhebt den Anspruch. Das Evangelium begründet sich selbst! Ja, aber erheben nicht mehrere Religionen den Anspruch, Offenbarung zu sein, sich selbst zu begründen? Nun gibt A. zu, daß die bisherigen Apologeten den wesentlichen Inhalt der Glaubenserfahrung verkennen konnten. So wird der Außenstehende verwiesen auf die Grundfrage: warum darf und kann das ruhige Denken die Stellungnahme nicht entscheiden? Kann und darf das ruhige Denken und die Wissenschaft nicht den alleinigen Stoff für den Ausbau der Weltanschauung liefern, dann müßte die Wissenschaft den Menschen als lebendigen Widerspruch anerkennen, dann führt das natürliche Denken konsequenter zur Leugnung des Schöpfergottes als zur Bereitwilligkeit, die Lösung dieses Widerspruchs von einem gnadenhaften „Anbieten des Heiles", einer gnadenhaften Offenbarung zu erwarten. Entweder fallen Natur und Offenbarung nicht auseinander, Glaube und Wissenschaft sind nicht getrennt und nicht bloß durch die Einheit des glaubenden und denkenden Subjekts geeinigt, sondern auch das Wesen des

Glaubens und der Offenbarung gehört zum Gegenstand der Wissenschaft, dann muß auch eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens möglich sein; oder sie fallen völlig auseinander: dann verneint die Natur, die Gnade bejaht, aber daß sie bejaht, kann nicht bewiesen werden: der Widerspruch bleibt.

Man kann dieselbe Frage auch anders stellen und A.s billige Kritik der katholischen Apologetik berechtigt, auf die letzten Differenzen einzugehen. Zweifellos läuft die katholische Fragestellung sehr oft parallel mit der protestantischen. Man denke nur an die „Fülle", das „ganze Sein", das im Glauben enthüllt wird. Deutlich parallel ist die heute katholischerseits viel erörterte Frage nach der ontischen Grundlage in der Natur für die Offenbarung *(potentia oboedientialis, desiderium naturale videndi essentiam divinam)*, zur Frage nach dem religiösen Apriori als der Fähigkeit zum Empfangen der Offenbarung. Wo liegt die Differenz? Nicht hierin, noch weniger in der Pentateuchkritik oder in dogmengeschichtlichen Fragen. Das sind sehr sekundäre Unterschiede: wie man hierzu Stellung nimmt, ergibt sich vielfach aus der Stellungnahme in den Grundfragen. Die ‚Grundfrage aber ist u. E.: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Je nach der Antwort scheiden sich folgerichtig die Wege. Wer mit dem hl. Thomas eine abstraktive Wesenserkenntnis annimmt und festhält: was denknotwendig ist, trifft das Wesen der Dinge, der kommt folgerichtig durch den Kausalschluß zum Wissen, daß es einen Gott gibt und über die Analogie des Seins zum Wissen, was Gott ist. Dann reicht die theoretische Vernunft oder, wenn man will, die höchste, objektive Funktion, das spekulative Bewußtsein, aus, das gesamte Sein zu erfassen; das Weltbild der vorurteilsfreien Wissenschaft ist völlig ausreichend für das gesamte natürliche Sein des Menschen. Dann hat man, wie schon R. Jelke (A.s religionsphilosophischer Gewährsmann) auseinandergesetzt hat, keinen Grund, ein eigenes religiöses Apriori, eine spezifische Anlage für das Unendliche anzunehmen, um die Tatsache der Religion zu erklären; dann hängt die Dialektik in der Luft; der Mensch ist wirklich kein Widerspruch; es bedarf nicht der Offenbarung zur harmonischen Entfaltung des ganzen Menschen und zum Erfassen seiner ganzen Wirklichkeit. Dann ist es eine reine Tatsachenfrage, ob und wie sich Gott noch geoffenbart hat. Und wenn die Vernunft zur Erfassung der gesamten Seinsordnung berufen ist (*omne ens est verum*, sagt die Scholastik), dann ist es überflüssig, zur Entscheidung der Tatsache der Offenbarung nach einem andern Maßstab zu suchen. Wenn wir so die Grundfrage dahin beantworten, daß eine Wesenserkenntnis der gesamten Seinsordnung durch die „theoretische Vernunft" möglich ist, so sind wir gar nicht weit entfernt vom „Weltbild" des gewöhnlichen Menschen und vom Prinzip vieler Wissenschaften. Wer die Literatur und das kirchliche Leben der letzten Zeit nur etwas verfolgt hat, wird kaum mit A. den Vorwurf erheben, daß eine tiefergehende Kritik im Katholizismus unmöglich sei: gerade diese letzten Grundfragen werden heute mehr beachtet als je.

Apologetik und „Weltanschauung" hängt doch aufs innigste zusammen. La Piana hat in seinem zusammenfassenden Artikel über die Lage der protestantischen Apologetik (Harvard Theol. Review 24 [1931] 12 ff.) sehr gut hervorgehoben, wie eine positive Religionsbegründung von dem Augenblick an widersinnig wurde, da man ein Wissen um Gott und göttliche Dinge aus „weltanschaulichen" Gründen für unmöglich hielt. Selbst eine negative Apologetik als Kritik der „entgegenstehenden" Weltanschauungen ist unmöglich und zwecklos, wenn man etwa mit R. Otto leugnet, daß es wirklich entgegenstehende Weltanschauungen gibt. Die Apologetik wird aber nicht nur weltanschaulich bedingt, sondern, wie ebenso La Piana zugibt, religiös. Je nachdem, was man als „Wesen des Christentums" glaubt erfahren zu haben, wird auch die Kritik der „entgegenstehenden" Weltanschauung eine andere werden. Wir stehen aber auf dem Standpunkt, daß eine Kritik, die ihre Berechtigung nicht nachweisen kann und nicht nachweisen will, keine „kritische" Kritik ist.

Sieht man genauer zu, dann ist auch die Zielsetzung der Apologetik, wie A. sie bietet, durchaus nicht frei von „weltanschaulichen" Voraussetzungen. Denn folgerichtig ist A.s Auseinanderlegung nur, wenn die Wis-

senschaft, in unserm Fall die Philosophie, nicht zu einer genügenden und gesicherten Erkenntnis des Daseins und des Wesens Gottes kommen kann. Aber, wie A. gegen M. Kähler feststellt, die Übereinstimmung zwischen Folgerung und Voraussetzung beweist nur die Richtigkeit der Logik, nicht die der Voraussetzung. So bestätigt auch A., daß Glaube und Weltanschauung auch dann zusammenhangen, wenn erklärt wird, der Glaube sei von der Weltanschauung unabhängig: denn auch das ist wieder eine Frage der „Weltanschauung"! Wird aber die Unabhängigkeit der Weltanschauung vom Glauben proklamiert und umgekehrt, dann ist nicht einzusehen, warum die Weltanschauung sich einer Kritik vom Glauben aus unterziehen soll. Vernünftiger Glaube ist noch kein Rationalismus. Wir wollen uns nicht in den Glauben „hineinphilosophieren". Wohl behaupten wir: wie für einzelne die Erfahrung ausreichen kann zur Glaubensgewißheit, so kann jeder durch das schlußfolgernde Denken der Vernunft auch bis zur Tür des Glaubens kommen; aber eintreten kann nur der, den Gott einladet und der sich zum Eintritt entscheiden will.

Theologisch gesehen, ist uns Katholiken Erlösung und christliche Offenbarung nur verständlich in einem strengen Supernaturalismus, d. h. sie sind innerlich verbunden mit einer übernatürlichen, von der gesamten Seinsordnung der gesamten Natur in gar keiner Weise geforderten ontischen Ordnung. Diese Übernatur aber ist geleugnet, wenn die Offenbarung und der Glaube gefordert wird zur illusionslosen Erfassung der Natur, des ganzen Seins; da wird das Christentum zur natürlichen Religion, auch wenn es noch so ergreifend von Gnade und Offenbarung spricht. — So zeigen die angeführten Werke, daß die konfessionelle Auseinandersetzung bei den Grundfragen angelangt ist: das alte Problem der universalen Erkenntnis ist auch heute noch entscheidend.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Neuerscheinungen

Neues Testament

Dag en Jaar van Christus' Kruisdood. Eene chronologische Studie van J. M. Van der Ven. 8° (74 S.) 's-Hertogenbosch [1930], S. Mosmans Zoon. Fl. 1.75. — Der Verf. versetzt den Tod des Herrn auf den 3. April 33, ein Ansatz, der in den letzten Jahren immer mehr Anklang gewann (vgl. die in dieser Zeitschrift 53 [1929] 608 f. vorgelegte Besprechung der Schrift von Baron Gustav Bedeus von Scharberg, Die Chronologie des Lebens Jesu). Ausgangspunkt seines Beweises ist die doppelte Tatsache, daß einerseits in den Jahren 28—34 nur die zwei Freitage 7. April 30 und 3. April 33 passende Daten für einen 14. oder 15. Nisân bieten, andrerseits aber das erstere Datum durch die Angabe Lk 3,1 anscheinend ausgeschlossen wird. Das Schwergewicht seiner Beweisführung ruht auf dieser letzteren Behauptung. Mit objektiver Ruhe wird gegen jene Auffassung polemisiert, welche das 15. Kaiserjahr des Tiberius nicht vom 19. August 14 an berechnet, sondern von jenem Zeitpunkt, an dem Tiberius anfangs 12 auf Bitten des alternden Augustus vom Senat zum *collega imperii* erklärt wurde und den Oberbefehl über die Provinzen und die in ihnen stationierten Heere erhielt. Besondere Beachtung verdient seine Untersuchung über die „Silanus-Münzen". Es ergibt sich, daß die sogenannte „Kronprinzenära" sich zu Unrecht auf diese Münzen beruft, da das entscheidende Stück gefälscht ist. Zu einer vollen Sicherheit führt indes diese Untersuchung nicht. Natürlich sind auch die übrigen Gesichtspunkte, die in dem ganzen verwickelten Komplex von Fragen in Betracht kommen, beachtet worden: die Angabe Lk 3,23 über das Alter des Herrn bei der Taufe, das Geburtsjahr Jesu und die paulinische Chronologie. Das chronologische Traditionsmaterial müßte, wenn es überhaupt in dieser Frage heranzuziehen ist, viel vollständiger erfaßt werden. Auffallen muß die große Zahl von Fehlern in den griechischen Zitaten (S. 32 finden sich in fünf Wörtern sechs Akzentfehler).

Das Lukasevangelium im Urtext für den Schulgebrauch hrsg. und erklärt von Const. Rösch und Joseph Kahle (Aschendorffs Sammlung lateinischer u. griechischer Klassiker). I: Text. kl. 8° (126 S.) Münster 1931, Aschendorff. — Schon der Umstand, daß für unser humanistisches Gymnasium im Griechisch-Unterricht eine Lektüre ausgewählter Stücke des N. T. vorgeschrieben ist, macht es wünschenswert, handliche Ausgaben einzelner

Stücke derselben zu besitzen. Es war ein glücklicher Griff, mit dem Lk-Evangelium zu beginnen. Text und Ausstattung sind durchaus zu loben. Etwas mißlich ist der Umstand, daß Textvarianten nirgends beigefügt sind; nur gelegentlich sind zweifelhafte Lesarten durch Klammern angedeutet, z. B. 2,14 εὐδοκία[ς]; 16,29 λέγει δὲ [αὐτῷ]. Gewiß gehört ein textkritischer Apparat nicht in die Mittelschule, aber da an einigen Stellen der Urtext sich nun einmal nicht sicher feststellen läßt, sollte doch darüber etwas angedeutet werden. Der Text ist sorgfältig nach dem Stande der heutigen Forschung ausgearbeitet; nur erwartete man 1,28 die strittige Lesart εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν wenigstens in Klammern im Texte; 8,26.37 ist die Lesart Γεργεσηνῶν der richtigen Γερασηνῶν vorgezogen (vgl. M.-J. Lagrange zu Mk 5,1). Der Name Ἀδμείν 3,33 wäre auch als zweifelhaft hinzustellen gewesen, noch mehr 2,15 die unechte Glosse: καὶ οἱ ἄνθρωποι. Der Druck ist sehr sauber. Etwas genauer wären Akzente (unrichtiger Gravis 2,15; 6,3) und Satzzeichen zu überprüfen, bzw. letztere der Ausgabe v. Sodens anzugleichen; 3,8 ist dreimal Kolon gesetzt. Auch bezüglich der großen Anfangsbuchstaben herrscht nicht überall Übereinstimmung — die Majuskel fehlt 2,33 nach dem Canticum. Die Wundererzählung 5,12—16 ist unrichtig unter dem Titel „Widerspruch gegen Jesus" angeführt, der erst zur folgenden Erzählung 5,17—26 gehört.

Paulus. Seine Bekehrung und seine Weltmission. Von Bischof Sigmund Waitz. 8° (228 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. S 8.50. — Der hochwürdigste Verfasser bietet in diesem vornehm ausgestatteten Werke eine praktische Erklärung ausgewählter Teile des für immer vorbildlichen Lebens des Völkerapostels, die dem Seelsorgspriester für die wichtigen Aufgaben der heutigen Zeit wertvolle Anregungen bieten. Sowohl die Auswahl als auch die Ausführung der Bilder, die an der Hand der Apostelgeschichte auf guter exegetischer Grundlage gezeichnet werden, ist recht gelungen und dem erstrebten Ziele entsprechend; die anschließende Anwendung zeugt von reichster Kenntnis unserer schweren Zeiten sowie der vielen, vielfach ungelösten Probleme, welche sie bieten. Dazu ist das Ganze in einem herzlichen Tone und in gewinnender Form vorgelegt. Somit wird der Priester sowohl für seine Person als auch für die Ausübung seines Amtes aus dem Buche viel Förderung erhalten. Für Fortsetzung und Neuauflagen wäre es von Nutzen, wenn die Übersetzung der reichlich eingestreuten Bibelzitate nach den neuesten deutschen Bibelausgaben verbessert würde.

Urban Holzmeister S. J.

Praelectiones Biblicae ad usum scholarum a Hadriano Simón C.SS.R. exaratae.

1. Novum Testamentum. Vol. I: Introductio et commentarius in quatuor Jesu Christi Evangelia. Ed. 4. iterum recognita a J. Prado C.SS.R. 8° (XXXII, 630 S. u. 3 geogr. Karten). L 35.—. Vol. II: Introductio et commentarius in Actus Apostolorum, Epistolas et Apocalypsim. Ed. 3. recognita a J. Prado C. SS. R. 8° (XXVIII, 509 S. u. 1 geogr. Karte). L 32.—.

2. Propaedeutica Biblica sive Introductio in universam Scripturam auctore J. Prado C. SS. R. 8° (XVI, 382 S. u. 15 Tafeln). L 30.—. Taurini 1931, Marietti (Graz, Styria).

1. Diese Praelectiones, erstmals von Simón 1920 in Madrid herausgegeben, dann 1924 noch von ihm selbst kurz vor seinem Tode verbessert, erlebten unter der ausgestaltenden Hand seines Ordensbruders eine dritte und vierte Auflage 1926 und 1930. Dieser Erfolg zeigt, daß der Typus dieses Handbuches einem Zeitbedürfnis entgegenkommt, einem Bedürfnis, das man vielleicht formulieren kann: weniger Introductio und mehr Exegese. Der erste Band enthält außer den Einleitungsfragen zu den Evv eine durchlaufende Exegese zu einer Evangelienharmonie, der zweite dagegen neben den Einleitungen zu den übrigen Stücken des N. T. einen fortlaufenden Kommentar nur zu 1 Kor und Gal, zu Röm 1—11 und Hebr 1—10; aus Thess und den Gefangenschaftsbriefen kommen ausgewählte Stücke zur Behandlung, während 2 Kor und die andern Briefe leer ausgehen. Vielleicht wird eine spätere Ausgabe diese Lücken füllen, wenn es auch unmöglich ist, in der den Theologiestudierenden verfügbaren Zeit alles durchzunehmen. Denn das Werk Simóns hat trotz seiner Abzielung auf die Schule auch den Zweck, weiteres Studium zu ermöglichen. — Die einleitenden Partien sind m. E. gründlicher bearbeitet als die exegetischen; doch kommen, wenigstens im 1. Bd., alle wichtigeren Fragen, das Leben Jesu und die Evv betreffend, in Exkursen zur Sprache. Auch geben Verf. und Herausgeber bei umstrittenen Stellen nicht nur eine, sondern alle namhafteren Deutungen wieder und zeigen bei der schließlichen Entscheidung darüber große Zurückhaltung; allenfalls dürften sie noch etwas behutsamer sein mit dem Begriff der *traditio catholica*, namentlich wo die Katholiken seit den Tagen Tertullians bis heute verschiedene Wege gehen. In der Einleitung zu den Evv fällt auf, mit welcher Zuversichtlichkeit dem Mk-Ev chronologische Abfolge zuerkannt wird; im 2. Bd. wäre zu beachten, daß die inneren Gründe für die Zeit der Abfassung der Apg reine *argumenta a silentio* sind. Die moderne Literatur ist in beiden Bänden reichlich namhaft gemacht, wenngleich sehr beachtenswerte katholische Abhandlungen in deutscher Sprache nicht genannt werden. Die Darstellung ist für ein Schulbuch geradezu ideal, die Sprache sehr leicht verständlich.

2. Prado hat nun zur speziellen Einleitung ins N. T. eine allgemeine zur ganzen Bibel verfaßt. Ziemlich breit bietet er *De inspiratione* und *De canonicitate*, dieses letztere jedoch nicht nur dogmatisch, sondern auch geschichtlich orientiert. Den Abschnitt *De integritate* (Text und Übersetzungen) erläutern schöne Tafeln besonders polyglotter Mss und Drucke. Didaktisch wertvoll ist der S. 140 an Hand von drei Markusstellen angestellte Vergleich der Textformen von B, D, Θ und A in vier nebeneinanderstehenden Kolumnen. Im Abschnitt *De interpretatione* — der Verf. neigt dazu, einen mehrfachen Sinn anzunehmen — werden auch *Subsidia philologica* geboten, d. h. eine philologische Bibliographie, *Subsidia geographica, chronologica* (Synchronistik) und *historica*. Hier findet sich eine vollständige Liste der *Itineraria*, der Gesellschaften, die der Erforschung des Orients dienen, der Ausgrabungen bis herauf zu Teleilat Ghassûl, Ur und Ras Shamra. Der letzte Abschnitt *De historia interpretationis* ist eine reiche Bibliographie aus allen Jahrhunderten (S. 299—361), der sich dann ein *Elenchus auctorum recentiorum (catholicorum)* (S. 361—378) anschließt. Ausführliche Indices beschließen das inhaltsreiche Werk.

Manuel d'Etudes Bibliques. Von H. Lusseau-M. Collomb. Tome V. (Ire partie): Les Actes des Apôtres. Les grandes Epitres de Saint Paul. 8° (614 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 35.—. Ein ähnlich angelegtes Werk wie das der spanischen Redemptoristen Simón-Prado. Doch soll das auf fünf Bände berechnete Werk das gesamte N. T. exegetisieren, nicht nur Teile daraus wie bei Simón. Die Einleitungen sind etwas kürzer, auf Benützung der Bibliographie ist weitgehend Verzicht geleistet und bei strittigen Stellen meist nur die den Verfassern zusagende Interpretation geboten. Der Kommentar, der übrigens die Gedanken aus dem Kreis der mystischen Christusverbundenheit besser heraushebt als der spanische Kommentar, ist m. E. allzu wortreich; der gute Wille, Illustrationsmaterial zu bieten, wird durch das sattsam bekannte französische Papier fast illusorisch gemacht, abgesehen davon, daß man die Auswahl nicht in allweg glücklich heißen kann. Von Akko gäbe es bessere Bilder; was die Skulptur *eléphant écrasant un Galate* für das Verständnis des Galaterbriefes austragen soll, ist mir unerfindlich; ebenso hätte der *berger Galate* ruhig zu Hause bleiben können, da Paulus, auch wenn er nach Nordgalatien gezogen ist, ausschließlich Stadtmission getrieben hat. Daß es manchen hebräischen Wörtern nicht gelungen ist, eine richtige oder doch ganz lesbare Punktation in den Druck herüber zu retten, darf den Verf.n nicht zur Last gelegt werden. Wenn die folgenden Bände etwas knapper gefaßt sind, dafür eine strengere Auswahl des Zweckdienlichen (auch im Archäologischen und Sprachlichen) getroffen wird, und dies in etwas reicherer Fülle als im vorliegenden Bande, wird man dieses Bibelwerk sicherlich gern zur Hand nehmen. — Soeben erscheint auch der zweite Teil des 5. Bandes (565 S.; Fr 30.—), die letzten Paulusbriefe, die katholischen Briefe und die Apokalypse umfassend.

Hermeneutik des Neuen Testaments. Von Fr. Torm. 8° (VI u. 248 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 8.50, geb. M 11.—. Diese Hermeneutik ist die vom Verf. selbst besorgte Bearbeitung und Erweiterung seines dänischen Werkes. Nach einleitenden Erörterungen über die Aufgabe der Hermeneutik behandelt er die Frage, wie man den aus der Form des Textes (dem ntl. Griechisch, der Individualität des Stils, der Bildrede) und aus dem Inhalt (dem Verfasser und seiner Persönlichkeit, dem geschichtlichen Hintergrund, der Entwicklung, der Religionsgeschichte) aufsteigenden Schwierigkeiten zu begegnen hat. Zum Schluß kommen die im Verlauf der Zeit aufgestellten wichtigsten Interpretationsmethoden zur Sprache (die dogmatische, die allegorische, die spezifisch protestantische); im Anhang wird ein kurzer Überblick über die Geschichte der Exegese geboten. Die überaus anregenden Erörterungen münden in klar gefaßte Regeln, denen Beispiele aus der neuesten Exegese Fleisch und Leben verleihen; an ihnen lernt der Studierende nebenbei auch die heute obwaltenden Probleme und Gesichtspunkte kennen. Vielleicht hätte der mit dem *argumentum e silentio* getriebene Mißbrauch schärfer hervorgehoben werden können. Gelegentlich wirkt sich auch der protestantische Standpunkt des Verf.s nachteilig aus. Daß spezifisch katholische Anschauungen, z. B. über die Irrtumslosigkeit fehlen, wird man dem protestantischen Verf. nicht übelnehmen; doch wäre es an der Zeit, daß sich auch Nichtkatholiken darüber Rechenschaft gäben,

welch wertvolles Arbeitsmaterial für den Exegeten in manchen katholischen Dogmen steckt; mehr als ein Dogma bildet den einzig richtigen Schlüssel zu verwickelten paulinischen Problemen. So wird z. B. der Verf. dem Apostel Paulus in seinen ontischen Aussagen nie gerecht, solange er „sakramental" gleichsetzt mit „magisch", unter Ignorierung des katholischen Sakramentsbegriffs (S. 194 f.). Bei Behandlung der „dogmatischen" Exegese hätte erwähnt werden müssen, daß die älteste Kirche mit Petrus und Paulus ein ungemein starkes Bewußtsein einer von jeder ntl. Schrift völlig unabhängigen Lehrautorität besaß, wodurch ohne weiteres klar wird, warum sich das protestantische Auslegungsprinzip in der Urkirche nicht findet. Trotz solcher und ähnlicher dem Katholiken fühlbaren Mängel sei doch das Buch als wertvolle Gabe dankbar entgegengenommen.

Das Neue Testament, übersetzt und kurz erläutert von Konstantin Rösch O. Cap. kl. 8° (600 S.) 194.—210. Tausend. Paderborn 1931, Schöningh. M 1.80. — Die gewaltige Auflageziffer, zu der wir Verfasser und Verleger in gleicher Weise Glück wünschen, bekundet, daß diese Übersetzung die Übersetzung des heutigen katholischen Deutschland geworden ist. Dieser Erfolg ist einerseits dem überall erwachten Sehnen nach besserem Verständnis des N. T. zu verdanken, andererseits aber auch der Art, wie Rösch diesem Sehnen entspricht: unter Preisgabe vieler althergebrachter, fast sakral gewordener Übersetzungsformeln geht er durchweg auf gutes, modernes Deutsch aus; dadurch enthüllt er am Text viel Neues, über das man früher weggesehen hat. Daß die Übertragung das Lob der Treue verdient, ist bekannt; doch wird der Verf. kleinen Wünschen sicher ein geneigtes Ohr schenken: So würde es Jo 2,6 statt „Tut, was er euch sagt", besser mit Menge heißen: „was er euch etwa sagt, das tut"; vgl. diese Zeitschr. 55 (1931) 389 f. Auch für Röm 2,20 scheint mir Menge den richtigen Ausdruck gefunden zu haben: „die Erkenntnis und die Wahrheit schwarz auf weiß". Warum wird Gal, 3,28 das *unum* der Vulgata und nicht das εἷς des Urtextes übersetzt? ein persönlicher Wert kann nicht durch einen unpersönlichen ersetzt werden. Eph 3,6 ist „Mitglieder" für σύσσωμοι zwar an sich korrekt, aber kaum, wenn man den beiderseitigen Gebrauchswert im Leben betrachtet; „Mitglieder" klingt gegenüber dem seltenen σύσσωμοι als zu lau, abgedroschen, daher zu inhaltsarm; darum wäre „Einverleibte" besser. Ob Eph 5,22 ὡς τῷ κυρίῳ nicht besser wiedergegeben würde mit einer Wendung wie: „denn es gilt dem Herrn"? ὡς hat, wie mir scheint, viel weniger oft rein vergleichende Funktion, sehr häufig dagegen hebt es eine Realität als solche oder eine bestimmte Seite daran hervor.

Das Neue Testament für religiös Gebildete nach dem Griechischen übersetzt und erläutert von Joh. Ev. Niederhuber. Zweiter Teil: Die Apostelgeschichte und die vier großen Paulusbriefe. 12° (S. 637—1048). Regensburg, Habbel. Geb. M 2.50, in Leinen M 3.50. — Niederhubers Übertragung der Evangelien wurde in dieser Zeitschr. 52 (1928) 102 angezeigt; im vorliegenden gebetbuchförmigen Bändchen setzt er seine Übersetzung fort. Mit knappen und doch inhaltsvollen Einleitungen zur Apg und den einzelnen Briefen und dann wiederum zu den einzelnen Sinnabschnitten, sowie mit zahlreichen Erläuterungen einzelner Verse und Wörter in Form von An-

merkungen vermittelt er ein tieferes Verständnis des Textes. Dieser selbst liest sich gut, könnte aber, zumal in heutiger Zeit, da und dort dem Urtext genauer entsprechen. So sollte Apg 17,23 nicht stehen „dem" unbekannten, sondern „einem" unbekannten Gott; Röm 1,17 würde „Gottesgerechtigkeit" besser entsprechen als das Interpretamentum „die Rechtfertigung durch Gott" — die Übersetzung sollte, wenn es sprachlich angeht, nicht klarer sein als der Urtext, für die Interpretation ist in der Fußnote Raum. Zu Röm 6,5 vgl. diese Zeitschr. 54 (1930) 88—92. In Röm 8,30 trägt der Übersetzer doch wohl in den Text hinein, was er dort gern lesen möchte: „die er aber vorherbestimmt, beruft er auch; und die er rechtfertigt, verherrlicht er auch" — zwei Glieder sind ohne jede Andeutung verschwunden und der unbequeme Aorist einfach ins Präsens umgedeutet.

Das Evangelion nach Markus. Psychologisch dargestellt von Fery v. Edelsheim. Mit einem Anhang: Schallanalytische Auswertung des Marcus-Evangelium von E. Sievers. 8° (414 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. M 20.—, geb. M 22.50. — Schallanalyse? Nach dem feinsinnigen Aufsatz von G. Kittel über „Eduard Sievers' schallanalytische Arbeiten zum Neuen Testament" (ZNTW 1931, 35—49) erübrigt sich alles Weitere. Doch wußte man schon vorher, daß die Schallanalyse noch kein brauchbares Werkzeug für den Exegeten geworden ist. Und die Psychologie? Der Verf. glaubt damit „unter bewußter Abkehr von den bisherigen Methoden einen neuen Weg einzuschlagen". Dieser Weg führt ihn zum Resultat, daß Jesus „ein Herrenmensch mit überspannter Selbstherrlichkeit" war (S. 17). Offenbar fehlt dem Verf. ganz der Blick für ein literarisches Persönlichkeitsbild. Daß gewisse Heilungen Jesu aus dem Magnetismus erklärt werden, erinnert an die Mitte des letzten Jahrhunderts. Geradezu bezaubernd ist die Erklärung der Taborszene. Da reicht die Psychologie des Verf.s nur bis zum Mondschein, der das weiße Essäergewand (!) Jesu aufleuchten ließ; die Apostel merkten nicht, daß es bloß der Mond war — oh Einfalt! Ebensowenig merkten sie, daß die beiden andern Personen neben Jesus vielleicht nur zwei Jünger waren, deren Gestalten nach Art des Brockengespenstes (S. 124) in die Nebel projiziert wurden (auch vom Mond?). Von solchen Phantasien strotzt das Buch. Die Frage, weshalb bei Jesus das Sexuelle so auffallend zurücktrete, wird mit Aussagen des Psychoanalytikers Freud beantwortet; das ist nicht nur stilwidrig, das ist widerlich. Das einzige, woran man Freude haben könnte, wäre das starke Heranziehen des Palästinisch-Aramäischen, wenn es mit einigem kritischen Sinn geschähe. Aber Umstellungen der Wörter sind noch das gelindeste Mittel, um Versmaß und Reim zu erzielen. S. 89 werden von den 49 Wörtern von Lk 8,5—8 acht ohne jede Begründung hinausexpediert. Dann: wer ist „Viebig", der „Altjüdische Gleichnisse" herausgegeben hat (97)? wer „Isidor Sevil" (13)? Vielleicht Fiebig und Isidor von Sevilla?

Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, übers. und erkl. In Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. von Fritz Tillmann. 4. Aufl. 8°. Bonn 1931, Hanstein. — III. Bd.: Das Johannesevangelium, übers. und erkl. von Fritz Tillmann. (XII u. 351 S.) M 11.80, geb. M 14.30. — VII. Bd.: Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus übers. und erkl. von Max Meinertz und Fritz Tillmann. (162 S.) M 5.80, geb. M 7.80. — VIII. Bd.: Die Pastoral-

briefe des heiligen Paulus übers. und erkl. von Max Meinertz. (VIII u. 122 S.) M 4.50. geb. M 6.40. — Die „Bonner Bibel" hat sich im katholischen Deutschland schon so eingebürgert, daß eine Empfehlung nicht mehr nötig ist. Sie tritt hier in vierter, neubearbeiteter Auflage vor die Öffentlichkeit. Was zunächst äußerst angenehm berührt, ist der saubere Druck auf vorzüglichem Papier. Schon deshalb wird man gern die Kriegsauflagen gegen diese neue eintauschen. Sodann zeigt sich allenthalben die bessernde Hand der Herausgeber, besonders bei den Gefangenschaftsbriefen; so ist Eph 1,3—14 mit guten Gründen statt wie früher in drei, nunmehr in vier Teile gegliedert. Da und dort sind neue Exkurse eingefügt und durchgehends die neuere Literatur, wenigstens zu einem großen Teil, berücksichtigt. Das hatte allerdings auch zur Folge, daß der dem Bonner Kommentar eigene apologetische Ton noch um manche Note verschärft wurde: In Jo wird viel gegen W. Bauer Stellung genommen, in den Gefangenschaftsbriefen gegen Dibelius und Lohmeyer, in den Pastoralbriefen gegen Dibelius und Michaelis. Das Wesentliche des Kommentars ist in allen drei neuerschienenen Teilen unberührt geblieben, d. h. sie waren von Anfang an so solid gearbeitet, daß trotz der neueren Forschung nichts Bedeutendes geändert zu werden brauchte. Stärkere Eingriffe erfolgten nur in den einleitenden Abschnitten, aber auch da nicht ändernd, sondern vermehrend, so daß den neuesten Diskussionen Rechnung getragen wird. — Tillmann fügt einen Abschnitt über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Johannesevangeliums ein, übergeht aber dabei, was nur zu billigen ist, das Mandäische. Ferner schließt er sich der Anschauung von Meinertz und Lagrange an, daß Kap. 5 und 6 wohl ihren Platz getauscht haben. Da dies nur auf innere Gründe hin geschieht, darf T. nicht wohl deswegen gegen alle Versuche, Nachträge usw. aufzuzeigen, Stellung nehmen, weil sie „nicht in der Überlieferung des Textes selbst begründet werden können" (S. 9); er dürfte zu wenig mit der Möglichkeit gerechnet haben, daß gewisse Stücke, vielleicht sogar beträchtlichen Umfangs, Nachträge des Evangelisten sind (1,15; Kap. 15—17). — In der Einleitung zu den Gefangenschaftsbriefen tritt Meinertz schärfer für die römische Abfassung ein. Doch hätte m. E. mit den von Josef Schmid (s. unten) angeführten Gründen betont werden dürfen, daß das Schweigen der Apg über eine ephesinische Gefangenschaft eine solche noch nicht ohne weiteres möglich macht. Stärker ausgebaut wurde die These von der Adresse des „Eph" nach Laodizea; doch wird der „Enzyklikahypothese" ein berechtigter Kern zuerkannt. Im Exkurs über die paulinische Mystik wäre es vielleicht tunlich, wenn subjektive Mystik, eigentliche mystische Erlebnisse, von objektiven mystischen Verhältnissen, die im Gegensatz zu jenen nicht nur dem Apostel, sondern allen Gläubigen zukommen, schärfer auseinander gehalten würden. — 1 Tim hat eine durch die Kapitelüberschriften deutlich gemachte bessere Einteilung erhalten. An der hier eingearbeiteten Literatur erkennt man mit Freuden, wie viele gründliche Arbeiten über die Pastoralbriefe katholischerseits bereits vorliegen. — Mögen die übrigen Bände der Bonner Bibel recht bald in neuer Auflage nachfolgen.

Matthaeus 1,1—4,23 im Lichte der semitisch-literarischen Architektonik. Von Alphons Schenz. 8° (XII u. 104 S., mit zwei griechischen und zwei deutschen Texttabellen). Augsburg 1931, Filser. — Schon H. Cladder und andere mit ihm haben auf die zahlenmäßige Anordnung in Mt hingewiesen. Sch. geht diesen Weg weiter, indem er nicht nur die Perikopen, sondern sogar deren Wortzahl von einer äußerst künstlichen Zahlensymbolik beherrscht sieht. Mt 1,17 soll besagen, „daß das ganze Schriftwerk 7 Hauptteile aufweist"; die 49 Glieder des Stammbaumes (die 42 Haupt- und 7 Nebenglieder!) deuten darauf hin, daß 49 bezüglich der Wortnumeration die Hauptkompositionszahl ist (S. 19); da ferner 3×14 gleich 3×7×2 sind, und diese Zahl im ersten Hauptteil des Ev steht, so sagt sie dem Leser, „daß dieser erste Hauptteil 3×7 Unterabteilungen (Perikopen), in zwei Feldern angeordnet, enthält" (21). Seine Gesamtauffassung begründet Sch. aus den Vätern. Die Väter, meint Sch., hätten „sicherlich auf Grund eingehenden Studiums und Meditierens des heiligen Textes, den konkreten Gebrauch der Zahl in der jüdisch-semitischen Denk-, Sprech- und Schreibweise aufgefunden", in dem Sinn, daß einer bestimmten Zahl jeweils ein bestimmter theologischer Begriff zugrunde liege (S. 11 f.). Ob Sch. mit den paar Augustinuszitaten dem Leser die gleiche Überzeugung beibringen und die festgewurzelte Anschauung von der frommen Willkür der Väter ausmerzen wird, möchte ich sehr bezweifeln; die landläufigen Ansprüche an eine Begründung, und wäre es auch nur für eine *opinio solide probabilis*, übersteigen bedeutend das von Sch. Gebotene. Aber der Verf. selbst hält sich an die Methode der Väter. Er findet für die Erzählung vom reichen Fischfang Jo 21 gerade die Zahl von 153 Wörtern; daß er das eine oder andere aus dem Apparat in den Text hinaufangelt, bleibe unerörtert; daß er aber die Perikope mit V. 4 anfängt, als ob das Vorausgehende nicht wesentlich dazu gehörte, und mit der Zahl ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν abschließt, ohne des folgenden καὶ (!) τοσούτων ὄντων usw. zu gedenken, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, daß das alte Sprüchlein noch nicht außer Kurs ist, das da lautet: *Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque, invenit et pariter dogmata quisque sua.* Soweit zu den Grundlagen der vorliegenden Untersuchung. Die Durchführung ist nicht weniger geeignet, lebhafte Zweifel zu erregen. Die Perikopenabteilung, die man sich aus den „Schriftrollen" am Ende des Buches holen muß, ist bisweilen überraschend: Mt 3,1—17 wird in fünf Perikopen zerlegt, wobei V. 1 und 5 je als eine Perikope zählen. Daß der Verfasser des Evangeliums an die äußerst komplizierten, um nicht zu sagen verwirrenden geometrischen Figuren gedacht hat, in die Sch. den Text zerteilt — manche Seiten gemahnen an ein geometrisches Übungsbuch; vgl. S. 18. 24. 26 — ist schwer zu glauben, jedenfalls der bloßen Tatsache kaum zu entnehmen, daß Schenz so teilt; einen weiteren Grund konnte ich nicht finden; und doch würde man so gern Näheres lesen über die allgemeine semitisch-literarische Architektonik, läßt ja der Titel der Schrift vermuten, daß Mt einmal so richtig im Lichte dieser Architektonik untersucht werde. Aber es wird kein außerbiblisches Schriftwerk auch nur erwähnt, das die geometrische Kompositionsart als semitisch dartun würde. — Die Wortzählungen, die Verf. dann durchführt, stimmen bisweilen mit seiner Theorie überein, mit kleinen Überschüssen oder Mängeln, über die man ja hinwegsehen könnte: aber gelegentlich ergibt sich

ihm doch ein Überschuß von 87 Wörtern (S. 28). Der Trost, es sei dies eine Tochterzahl von der Nebenkontrollziffer 153, ist mir entschieden zu subjektiv. Ein andermal fehlen dem Verf. 10 Wörter, ausgerechnet in Mt 1,14. Sie werden mit Umgehung der Regeln der Textkritik aus sekundären Lesarten zusammengeholt. Schade, daß es dem Verf. nicht gelungen ist, seine Auffassung von 1,17 besser zu begründen. Übrigens — gesetzt den Fall, Sch.s Zahlenverhältnisse wären zuverlässig, so folgte noch immer nicht, daß Papias im Irrtum war und Mt nicht semitisch, sondern griechisch verfaßt worden ist (S. 92—103).

L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament. Von André Charue (Dissertationen der kathol. Universität Löwen, II, 21). 8° (XII u. 342 S.) Gembloux 1929, Duculot. — Der Verf. behandelt in breiter Ausführung die Frage, welches der Grund des Unglaubens gewesen ist, der Israel zur tatsächlichen Trennung von seinem wahren Messias führte. Nachdem mit einigen Strichen die jüdische Umwelt gezeichnet worden ist, wird zuerst Mk für sich behandelt, dann die Mt und Lk gemeinsamen Partien und endlich Mt und Lk gesondert, darnach Jo; den Schluß machen die Apg und die Paulusbriefe. Das Schwergewicht liegt in der Behandlung der Evv. Und hier ist der Verf. sichtlich von der Idee beherrscht, das jüdische Volk möglichst von aller Schuld zu entlasten; nebst dem Satan sind es die Pharisäer, die den Unglauben verschuldet haben; ja bisweilen liest man Sätze, die auszusagen scheinen, das Volk sei überhaupt bis zuletzt ganz auf Seiten Jesu gestanden. Diese Auffassung wird durch eine doppelte Isolierung gewonnen: Mk wird von den übrigen Evv getrennt, und in Mk selbst wird das 4. Kap. (Parabeln) erst nach dem Übrigen behandelt. Beides ist mir nicht recht verständlich. Mk ist seiner ganzen Natur nach nicht ergiebig genug, um auf Fragen nach der Entwicklung des Unglaubens usw. genügend Antwort zu geben; und selbst wenn man mit Ch. Mk an den Anfang der Evv stellt, ist zu beachten, daß die andern Evv, vor allem Mt und Lk, aus dem urchristlichen Wissen heraus geschrieben, der historisch gegebene Kommentar zu Mk sind. Wären die Synoptiker zusammen behandelt worden, so hätte sich sicher größere Straffheit im Aufbau der Studie ergeben und wären langatmige Wiederholungen unterblieben. Das andere, die genannte Teilung bei Mk, hat, wie mir scheint, den Verf. verleitet, in Jesus nur einen barmherzigen, liebevollen Erlöser zu sehen, aus dessen Lehrweise alles Pönale (Mk 4,11 f.; Zweck der Parabeln!) hinausgedeutet wird. Man vergleiche jetzt hiezu die trefflichen Ausführungen von A. Skrinjar, *Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après L'Ecriture Sainte:* Biblica 11 (1930) und 12 (1931). Jesus war entschieden eine kraftvollere Persönlichkeit, als es nach dem Verf. den Anschein hat. Bei Paulus (Röm 9—11) hätten sich die theologischen Probleme vielleicht doch noch etwas gründlicher erfassen lassen.

Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe. Mit einem Anhang über die Datierung der Pastoralbriefe. Von Josef Schmid. 8° (XII u. 170 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder. M 8.—. Offenbar im Anschluß an seine wertvolle Studie über den Epheserbrief bietet uns Schmid hier eine sauber geführte Untersuchung über die Gründe und Gegengründe für die Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Ephesus, Cäsarea und Rom. Den Gründen für

Ephesus ist der größte Teil gewidmet. Das Schweigen der Apg über eine Gefangenschaft des Apostels in Ephesus ist in Anbetracht des Gesamtcharakters der Apg, besonders weil Lk, der Verfasser der Wirberichte, nach Kol und Phm beim gefangenen Paulus in Ephesus gewesen sein müßte, ein unüberwindliches Hindernis für die Ephesushypothese. Das um so mehr, als sich die Gefangenschaft über mehrere Monate hätte erstrecken müssen (S. 39). Für Kol Eph Phm läßt sich zudem zwischen 1 Kor (56/57) und der Gründung und vorausgesetzten Entwicklung der Gemeinden im Lykustale (frühestens 55) kein Raum gewinnen. Phil speziell kann nur in Rom, nicht in Cäsarea abgefaßt sein; Cäsarea bot weder Raum für Gegenspieler auf missionarischem Gebiet, noch Anlaß, mit dem Todesurteil zu rechnen. Besonders dankenswert ist, daß der sprachlichen Verwandtschaft des Phil mit Röm und 2 Kor die ideellen und sprachlichen Beziehungen des Phil zu Kol Eph Phm an die Seite gestellt und so erwiesen wird, daß jene Beziehungen kein entscheidendes Gewicht haben können (S. 122—125). Auch Kol (und die mit ihm eine Gruppe bildenden Eph und Phm) ist am ehesten von Rom aus verständlich; die Kol 4,11 bezeugte Missionstätigkeit ist mit dem Ausmaß der dem Apostel in Cäsarea gewährten Freiheit Apg 24,23 nicht wohl vereinbar. Ließe sich nicht aus dem Gruß des Markus Kol 4,10, wegen der Beziehungen des Markus zu Petrus und Rom, mehr für die Abfassung von Kol in Rom herausholen (vgl. diese Zeitschr. 54 [1930] 434 f.)? Das Resultat dieser Studie ist nicht neu. Aber die Zusammenfassung der Gründe ist recht zu begrüßen. Große Vollständigkeit, Klarheit der Fragestellung und des Beweisganges, sorgfältiges Abwägen des Pro und Contra und eine wohltuende Vorsicht im Gebrauch des *argumentum e silentio* sind die Vorzüge dieses Werkes. Den im Anhang behandelten seltsamen Aufstellungen Davies' dürfte doch etwas zu viel Ehre erwiesen sein.

Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes. Mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhaltes und literarischen Aufbaus. Von Alfred Wikenhauser. 8° (40 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 1.—. W. gibt in dieser Antrittsvorlesung zuerst in großen Linien den Aufbau der Apk: Das große eschatologische Drama umfaßt 1. die einleitenden und an den Höhepunkt heranführenden Drangsale und Ereignisse; 2. die große Drangsal für die christliche Gemeinde und das göttliche Vernichtungsgericht über die gottfeindlichen Mächte — hier spricht sich der eigentliche Zweck der Apk aus: die Stärkung für die bevorstehenden Leiden —; zunächst werden nur der Antichrist samt seinem Propheten und seinem Anhang vernichtet, dann folgt das 1000jährige Reich, und erst darauf die volle Überwindung des eigentlichen Gegners, des Satans; 3. die Aufrichtung des neuen ewigen Gottesreiches. Im zweiten Teil der Abhandlung untersucht W., was unter dem Tier mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern zu verstehen ist und was das 1000jährige Reich besagen will. Die erste Frage beantwortet er dahin: dieses Tier ist das vierte Tier der Danielschen Vision 7,7; dieses Tier wurde damals allgemein auf Rom gedeutet; also meint auch Johannes damit Rom. Der Nachweis hiefür scheint mir nicht recht stichhaltig. Daß jüdische Apokalypsen nach der Zerstörung Jerusalems eine derartige Deutung bieten, ist begreiflich; vor 70 n. Chr. aber läßt sich diese Deutung nicht zurückverfolgen.

Ferner dürfte sich der Barnabasbrief wohl kaum als Vertreter gemeinchristlicher Anschauungen, weder seiner Zeit noch der früheren Jahrzehnte darbieten, in welchen doch wohl Johannes seine Anschauungen geformt hat. Auch bleiben m. E. Sickenbergers Ausführungen, die der Deutung W.s entgegengesetzt sind, noch immer in Kraft; vgl. Bibl. Zeitschr. 17 (1926) 270—282. Im 1000jährigen Reich sieht W. den besondern Lohn ausgedrückt, den die Martyrer vor den andern Geretteten voraus haben. Und zwar meint W., die Vollendung der Martyrer erfolge zeitlich früher als die der übrigen Auserwählten, insofern sie im Unterschied von diesen sofort beim Tode ins himmlische Paradies eingehen. Dieser Punkt müßte aber im Lichte der Lehre, daß jeder, der ohne ungebüßte Sündenschuld stirbt, sogleich zur Anschauung Gottes gelangt, genauer formuliert werden. — Die am Schluß skizzierte Einteilung der Apk ist sehr ansprechend; hoffentlich findet W. Gelegenheit, sie näher zu begründen.

L'Apocalypse. Edition abrégée. Par Ceslas Lavergne O. P. Préface par E.-B. Allo O. P. (Etudes Bibliques). 8° (158 S.) Paris 1930, Gabalda. Fr 10.—. Allos Apokalypsenkommentar ist unstreitig der beste unter den modernen Auslegungen der Geheimen Offenbarung auf katholischer Seite. Um den religiösen Gehalt des in schwerem wissenschaftlichem Rüstzeug einherschreitenden Werkes weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat Lavergne das Wesentliche aus Allos Exegese auf ein kleines Büchlein reduziert. Der Text ist die Übersetzung Allos, die Anordnung die eines fortlaufenden Kommentars. P. Allo anerkennt in der Vorrede die Zuverlässigkeit dieser verkürzten Ausgabe, der man darum weiteste Verbreitung wünschen darf.

Paul Gächter S. J.

Historia studii linguae arabicae et Collegii Missionum O. F. M. Romae erecti, exarata a P. Arduino Kleinhans O. F. M. (Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francisciano, Nuova serie: documenti, tom. 13). 4° (XX u. 508 S.) Quaracchi 1930, Collegio di S. Bonaventura. Lire 60.—. Ein fleißiges, aufschlußreiches Werk. Die Mission unter dem Islam reicht in die erste Zeit des Franziskanerordens hinauf. Schon St. Franziskus hatte Vorsorge getroffen, daß nur taugliche Brüder sich dem Missionswerk widmeten und Roger Bacon betont, daß zur Bekehrung der Schismatiker und Ungläubigen Sprachenkenntnis notwendig sei und hebt besonders das Studium der arabischen Sprache hervor. Ganz besonders tätig war auf diesem Gebiete der sel. Raimundus Lullus. Sodann beschäftigte die Frage auch mehrere Generalkapitel des Ordens. Für das Studium des Arabischen wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts der Konvent S. Pietro in Montorio bestimmt. Dem wurden andere Sprachen angeschlossen, deren Betrieb der Verf. gestützt auf ein reiches Quellenmaterial darlegt. Es sind dies das Chaldäische, Äthiopische, Koptische, Griechische, Chinesische. Hiezu kam das Studium der Medizin, Mathematik, Geographie und der Hl. Schrift. Eingehend handelt der Verf. über Lektoren und Alumnen, die er der Reihe nach anführt, wobei er ihre literarische Tätigkeit bespricht und meist ausführliche Lebensdaten bietet. Er vermag manche Angaben der Quellen zu verbessern und zu erweitern. Unter den Alumnen sei auf einen

Brixner, P. Klemens Reiffer, hingewiesen, der unter den Streichen der Waldenser im Vall Lucerna am 14. Mai 1653 den Martyrertod gefunden hat. Das reiche Quellenmaterial, gedrucktes und ungedrucktes, ist ausgiebig herangezogen, die Darstellung fließend. Wir hegen Wunsch und Hoffnung, dem Verf. bald wieder auf ähnlichem Gebiete zu begegnen.

Hall i. T. Max Straganz O. F. M.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge (Biblioth. thom. XIII/XIV). 8°. Tom. I (511 S.) Fr. 75.—; Tom. II (498 S.) Fr. 75.—. Paris 1930, J. Vrin. — Die beiden stattlichen Bände dieser P. Mandonnet O. P. gewidmeten Festschrift enthalten außer einer Bibliographie des Gefeierten 42 Beiträge von Gelehrten verschiedener Nationen. Die behandelten Themen sind sehr mannigfaltig. Die Aufsätze des ersten Bandes beziehen sich zumeist auf den hl. Thomas, seine Schriften, seine Lehre und deren Verbreitung; der zweite bringt Abhandlungen aus dem Gebiete der Patristik, der arabischen Philosophie, der Scholastik und der Geschichte des Dominikanerordens. Da es unmöglich ist, alle Aufsätze zu skizzieren, seien hier kurz nur jene berücksichtigt, die für die Theologie von größerer Wichtigkeit sind.

I. Band. — P. Glorieux untersucht die Quellen, aus denen Thomas die in seiner Schrift *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* zurückgewiesenen Einwürfe gegen den Ordensstand entnommen hat (S. 51—81). J. Destrez ist es gelungen, zwei Redaktionen der *Responsio ad lectorem Venetum* handschriftlich nachzuweisen, eine kürzere, die an den Lector selbst (Fr. Baxianus), und eine längere, mehr Fragen enthaltende, die an die Studenten von Venedig gerichtet ist. Dieselben Fragen, die ihren Anlaß wohl in einer zu Rom gehaltenen Disputation haben, wurden Thomas auch vom Ordensgeneral Johann von Vercelli vorgelegt und von ihm beantwortet. Die Abfassungszeit fällt in die ersten Monate des Jahres 1271 (S. 103—189). Als Ergänzung hiezu dient der nachfolgende Artikel von M. Chenu O. P., in dem die Antwort von Kilwardby auf dieselben vom General gestellten Fragen mitgeteilt wird (S. 191—222). Zu sehr beachtenswerten Schlüssen kommt P. Synave O. P. in seinem Beitrag über die Offenbarung der natürlichen Wahrheiten über Gott. Nur in seinen früheren Schriften (Sentenzenkommentar, De Trinitate und De Veritate) führt Thomas für die Notwendigkeit einer solchen Offenbarung fünf Gründe an, die aus Moses Maimonides hergenommen sind, obwohl dieser mit jenen Gründen nur beweisen will, daß die Pflege der Weisheit (Metaphysik) nur wenigen Menschen möglich sei. Daraus folgt, daß De Trinitate jedenfalls vor Contra gentiles abgefaßt wurde, und weiter, wenn man die Mandonnetsche Hypothese von der Abhaltung der Quaestiones disputatae zugrundelegt, daß es vor De Veritate anzusetzen ist, auf das Sommersemester 1256. Außerdem glaubt S., aus der Textvergleichung genügende Anhaltspunkte finden zu können, daß die Summa contra gentiles nicht, wie man bisher annahm, erst in Italien, sondern schon im Frühjahr 1258 in Paris

begonnen wurde. Dieselbe Ansicht vertritt M. Gorce O. P. in seinem Aufsatz über dem Kampf *„contra gentiles"* in Paris im 13. Jahrh. (S. 222—243). E. Gilson legt kurz die Konvergenz- und Differenzpunkte zwischen augustinischer und thomistischer Philosophie vor (S. 371—383). E. Hocedez zeigt, daß Ägidius von Rom keineswegs ein treuer Schüler des hl. Thomas war, sondern ihn oft, und manchmal auch wenig respektvoll bekämpfte (S. 385—409). B. Xiberta O. C. gibt eine geschichtliche Schilderung des Verhältnisses der Karmeliterschule zum Thomismus (S. 441—448), während M. Jugie in Gregor Scholarios einen begeisterten griechischen Verehrer und Übersetzer der Werke des hl. Thomas aus dem 15. Jahrh. darstellt (S. 423—440).

II. Band. — Hier kommen auch drei angesehene Vertreter der deutschen Wissenschaft zur Sprache. A. Landgraf behandelt das *sacramentum in voto* in der Frühscholastik und zeigt an der Hand eines reichen, zum großen Teil ungedruckten Quellenmaterials, wie man allmählich zu immer größerer Klarheit in der Erkenntnis der Wirksamkeit der Sakramente und der *contritio* gelangte (S. 97—143). Sehr lehrreich ist die Abhandlung von J. Koch über „Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329". Diese von einer Kommission von Theologen aufgestellten Listen sind im Anfang nur freie Wiedergaben der beanstandeten Lehren, später dagegen wörtliche Exzerpte; anfangs werden die beanstandeten *articuli* nur als *errores* bezeichnet, später erhält jeder Satz seine genaue philosophische und theologische Zensur, ja es werden sogar Begründungen beigefügt. Sie dienten der kirchlichen Behörde zur Verurteilung der Irrtümer, wobei man mit äußerster Sorgfalt vorging (S. 305—329). M. Grabmann veröffentlicht eine Studie über Leben und Werke des bisher unbekannten Averroisten Taddeo da Parma, der um 1320 Professor in Bologna war und von dem uns mehrere Schriften teils philosophischen, teils astronomischen Inhalts handschriftlich hinterlassen sind (331—352). M. Roland-Gosselin O. P. macht uns mit der Lehre des Avicenna über das Verhältnis von Seele und Leib bekannt (S. 47—54), während M. Asin Palacios in einem äußerst lesenswerten Artikel darauf hinweist, daß fast alle Fragen, welche die Scholastik in der Lehre von Gott zu stellen pflegt, in der arabischen Philosophie schon gründlich erörtert wurden und es daher höchst wahrscheinlich ist, daß die Scholastiker aus dieser Quelle geschöpft haben (S. 55—66). A. Masnovo schildert das Verhältnis des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne zur Universität von Paris während der Unruhen und der Auswanderung der Studentenschaft von 1229—1231.

Johann Stufler S. J.

Lehrbuch der Dogmatik. Von Joseph Pohle, neubearb. von Michael Gierens S. J. I. Bd. gr. 8° (524 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 10.—, geb. M 12.—. Über die Vorzüge des Lehrbuches von Pohle erübrigt sich jedes Wort. Da Pohle bis in seine letzten Lebensjahre an der Verbesserung des Werkes gearbeitet hatte, konnte die Neuausgabe ohne tiefgehende Veränderungen erfolgen. Sie zeigt in dankenswerter Weise eine stärkere Hinwendung zum Thesensystem; die „Sätze" sind auch durch den Druck besser hervorgehoben als in den früheren Auflagen. Wie es für wissenschaftliche Werke Brauch geworden ist, werden nunmehr Lateinlettern an-

gewendet, was das Druckbild lichter macht. Die Tätigkeit des Herausgebers bezieht sich vor allem auf Ergänzung der Literaturangaben. Hauptsächlich dadurch ist der 1. Band um 40 Seiten gewachsen. — An Einzelheiten ist mir aufgefallen: Man wird es begrüßen, daß G. zu der Einleitung Pohles einen Abschnitt über die theologischen Zensuren hinzugefügt hat, der klar das Notwendigste bringt. — Gegenüber dem Urteil Pohles über die Logoslehre des hl. Johannes: „Viel näher liegt es, die Logoslehre des Johannes als eine unter dem Einfluß der Inspiration stehende, reichere und tiefere Entfaltung der in den Sapientialbüchern niedergelegten Lehre von der ‚gezeugten Weisheit' zu betrachten" (267), neigt die neuere Forschung zur Ansicht, daß sich der Evangelist in dem vom übrigen Evangelium so abstehenden Prolog an einen hellenistischen Leserkreis wendet. — Die Formulierung des „Satzes" über die *iustitia originalis* (447) war bei P. klarer als in der neuen Fassung. Zur Kontroverse über das Verhältnis von Gnade und *iustitia* hätte auf neuere Literatur hingewiesen werden sollen. — Wenn als Leugner eines unmittelbaren Konkurses auch J. Stufler S. J. angeführt wird (379), so bedeutet dies eine aus Unachtsamkeit entstandene Verunglimpfung eines verdienten Theologen. Was aber die Thomasauslegung Stuflers angeht, so muß es überraschen, daß G. so apodiktisch urteilt.

Van den Eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer. Von Alphons Mulders. 2. Aufl. gr. 8° (XIII u. 193 S.) Antwerpen 1931, N. V. Standaard-Boekhandel. Fr 24.—. Der vorliegende Traktat *De Deo Uno* gehört zu denjenigen, die man in Deutschland mit der Marke „Zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht" zu versehen pflegt. Diesem Zweck entspricht das Werk aber sehr gut. Die Anordnung des Stoffes ist die gebräuchliche. Die Spekulation kommt mehr zu ihrem Recht als etwa die Schriftbeweise. In den thomistisch-molinistischen Kontroverspunkten wahrt der Verf. große Zurückhaltung; er legt die Argumente und die Schwierigkeiten jeder Auffassung rein objektiv vor. Zu einer Bemerkung M.s über die Prädestinationslehre des hl. Thomas (177) sei gesagt: Mit 1 q. 23 a. 5 ad 3 kann man die Frage nicht entscheiden; liest man bloß den von M. zitierten Satz: *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem*, so möchte man zunächst an eine *praedestinatio ante* denken, jedoch im Corpus spricht der Aquinate von der *praedestinatio complete sumpta!* — Die Literaturangaben sind sehr gut ausgewählt.

Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents. Par J. Rivière (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 5). gr. 8° (X u. 441 S.) Louvain 1931, Rev. d'hist. eccl. Fr B 11.—. Der Titel des Werkes ist im Sinn des Untertitels zu verstehen: nicht eine Monographie über das Dogma soll geboten werden, sondern R. faßt seine bereits in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Arbeiten zusammen. Da sie sich mit Ausschnitten aus allen Epochen beschäftigen, erhält man in etwa aus dem Mosaik doch einen Einblick in die dogmatische Entwicklung des Erlösungsbegriffes. Stark erkennbar ist die Abwehrstellung R.s gegen J. Turmel. Von den neuen Stücken, die beigegeben werden, seien die Studien über Nikolaus von Methone (12. Jahrh.) und Nikolaus Cabasilas (14. Jahrh.) hervorgehoben. Hinsichtlich des ersten tritt R. in Gegensatz zu den meist von C. Ullmann abhängigen

Forschern: nach ihm besteht zwischen Nikolaus von Methone und Anselm von Canterbury nicht nur kein Zusammenhang, sondern sogar eine grundsätzliche Verschiedenheit. Der Grieche gehört zu den letzten Vertretern der patristischen Denkweise vom Loskauf der Menschheit aus der Knechtschaft des Todes, oder anders ausgedrückt: vom Kampf zwischen Gott und Satan.

Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Von Michael Schmaus. gr. 8° (XXVII u. 666 u. 334* S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 45.50. — Der „Liber propugnatorius super 1. sententiarum contra Ioannem Scotum" ist eine Streitschrift aus der Feder eines Vertreters der ersten Thomistenschule. F. Pelster S. J. vermutet in ihm den Oxforder Theologen Thomas von Sutton. Aus dem Inhalt des Liber, theologische Einleitungslehre, Gottes- und Trinitätslehre, bringt S. diese letzte zur Darstellung und vergleicht sie vor allem mit der Lehre des Scotus und des hl. Thomas von Aquin. Doch werden nach Möglichkeit auch die anderen Lehrer jener Zeit herangezogen unter reichlicher Darbietung von Textproben. Die zweite Hälfte des Werkes ist überhaupt nur der Textedierung gewidmet. So ist der Umfang eines kleinen Lexikons erreicht worden, wie denn die Schrift auch inhaltlich den Charakter eines Nachschlagewerkes erhalten hat, freilich eines in dieser Materie unentbehrlichen. Es berührt sehr angenehm — so selbstverständlich es an sich ist — daß S. in der Beurteilung der Lehre eines Theologen den Entwicklungsgedanken stets im Auge behält, und dies auch, wo es sich um den *Doctor angelicus* handelt.

Gualterii Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae. Ed. Augustinus Deneffe S. J. (Opuscula et Textus, ser. scholastica ed. M. Grabmann et F. Pelster S. J., fasc. IX). 8° (60 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 1.20.—. Da sich in neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Theologen wieder mehr der Frage der Definibilität der *assumptio* zuwendet, wird man es begrüßen, daß D. einen Beitrag liefert, den Stand der Frage im 13. Jahrh. kennenzulernen. Walter von Chateau-Thierry, der ersten Hälfte des 13. Jahrh.s angehörend, arbeitet seiner Zeit entsprechend hauptsächlich mit *auctoritates*, besonders Ps.-Augustinus, De Assumptione B. M. V. (PL 40). Auch die wenigen *argumenta ex ratione*, mit denen er die *assumptio* zu beweisen sucht, klingen an patristische Gedanken an. Der Franziskaner Bartholomäus von Bologna, der bald nach 1270 zu Paris als Magister tätig ist, geht mehr spekulativ vor. Sein Eintreten für die *assumptio* gewinnt dadurch an Gewicht, daß er zu den Gegnern der *Immaculata Conceptio* gehört (25). Die Verherrlichung der Gottesmutter erfolgte nach ihm *primo in anima et postea in corpore alicuius temporis intercapedine* (49). In der ersten Quaestio ist die Numerierung der *responsa ad argumenta* ein wenig in Unordnung geraten.

Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisiensis. Ed. Bernhard Geyer (Florilegium Patristicum 25). 8° (34 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 1.50. — Die hier veröffentlichten Quästionen des berühmten und umstrittenen Dominikaners wurden bereits von E. Longpré und M. Grabmann herausgegeben. Doch haben die Unstimmigkeiten der beiden Editionen Geyer zu einer erneuten Untersuchung veranlaßt. Auch der Text des zu Paris gehal-

tenen *Sermo in die S. Augustini* war schon 1889 von H. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte mitgeteilt worden. G. zeigt, daß der Sermo ganze Sätze aus dem Boethius-Kommentar des Clarenbaldus von Arras enthält, womit die Bekanntschaft des Ekard mit der Schule von Chartres erwiesen ist.

S. Anselmi Epistola de incarnatione Verbi. Ed. Franciscus S. Schmitt O. S. B. (Florilegium Patristicum 28). 8° (40 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 1.80. — Der Herausgeber bietet an erster Stelle die gegen den Tritheismus Roszellins gerichtete *Epistola de Incarnatione*. Von besonderer Bedeutung ist der beigefügte Text der unvollendeten ersten Rezension des Werkes, die S. in einem Londoner Kodex entdeckt hat. Anselm erwähnt diesen ersten Versuch, den er nach der Abschwörung Roszellins auf dem Konzil von Soissons (1092) unterbrochen hatte, in der Einleitung der Epistola. Hier erfährt man auch, daß ohne sein Wissen Abschriften gefertigt wurden. Doch war man bisher auf kein Exemplar gestoßen.

Breviloquium des hl. Bonaventura. Ein Abriß der Theologie. Übers. von F. Imle unter Mitwirkung von J. Kaup O. F. M. 8° (VIII u. 290 S.) Werl i. W. 1931, Franziskusdruckerei. Geb. M 6.—. Das Breviloquium gehört zu jenen Werken des seraphischen Lehrers, die zu allen Zeiten am meisten bewundert wurden. Für das Mittelalter bezeugt dies der Reichtum an Handschriften; hierin kommt ihm nur das *Itinerarium mentis* gleich. Daher war eine Übersetzung vollauf gerechtfertigt, wenn auch bei dem etwas eigenwilligen Latein des hl. Bonaventura nicht eben leicht. Der Übersetzerin muß man das Zeugnis ausstellen, daß sie den Text, bei dem es dem Heiligen selbst auf größte Kürze und Prägnanz ankam, in eine edle und klare Sprache gegossen hat. Wichtige Fachausdrücke bietet sie zugleich mit der Übersetzung. Eine kurze Einführung wäre dankenswert gewesen, zumal die Anmerkungen am Schluß des Buches sehr knapp sind und sich fast auf die Verifizierung der im Text vorkommenden Zitate beschränken. Buch- und Kapitelzahl hätte auf jeder Seite vermerkt werden sollen.

Franz Mitzka S. J.

Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter. Von Bernhard Poschmann (Breslauer Studien zur historischen Theologie XVI). 8° (244 S.) Breslau 1930, Müller u. Seiffert. M 12.—. Die von P. versprochene und nicht ohne Spannung erwartete Weiterführung seiner geschichtlichen Untersuchungen über die abendländische Kirchenbuße führt ihn zum Ergebnis, daß die kirchlich-sakramentale Privatbuße des Kontinents aus dem keltischen Bußsystem, dieses aber letztlich aus der alten Kirchenbuße herausgewachsen sei. Uns interessiert vor allem die Frage, ob die Hauptthese des Verf.s, daß nämlich die kirchlich-sakramentale Privatbuße vorher auf dem Kontinent nicht in Übung gewesen sei, durch diese neuen Untersuchungen gestützt wird oder nicht. Zweifelsohne haben die irischen Missionäre auf die Ausgestaltung des Privatbußwesens in Gallien usw. den größten Einfluß ausgeübt. Das hat P. bewiesen. Haben sie dieselbe auch wirklich eingeführt? Lassen sich die geschichtlichen Ereignisse unter dieser Voraussetzung erklären? Die von P. angeführten Tatsachen geben ein ziemlich einheitliches Bild, in das sich auch die von

L. Hertling nachträglich in dieser Zeitschr. 55 (1931) 109 ff. 279 ff. mitgeteilten Bußbeispiele aus der hagiographischen Literatur des frühen Mittelalters ohne besondere Schwierigkeiten einfügen lassen. Zu Gunsten der Behauptung, daß es sich bei der nordischen Bußform um eine eigentliche Neuerung handle, spricht vor allem der Widerstand, den ihr das 3. Konzil von Toledo entgegensetzte. Aber wie erklärt sich das Fehlen eines derartigen Widerstandes in anderen Ländern? P. sagt: „Der Übergang von der ehedem die einzige Form der Kirchenbuße darstellenden öffentlichen Buße zur Privatbuße vollzog sich allmählich, ohne schroffen Bruch, meist sogar unbemerkt ... Die Erklärung für den glatten Verlauf der Entwicklung ist einmal in der geschichtlichen Situation zu suchen, dann aber in der Tatsache, daß das neue Bußverfahren trotz aller Verschiedenheit doch auf den wesentlichen Grundlagen des alten aufbaute und außerdem dieses nicht vollständig verdrängte, sondern ihm die öffentlichen Vergehen vorab überließ ... Je weniger aber das alte kanonische Verfahren noch in Übung war, um so weniger wurde die von den nordischen Missionären mit Eifer gepflegte Praxis der privaten Buße als eine Neuerung empfunden. Und wo dies etwa noch der Fall war, da war sie gedeckt durch die gewaltige Autorität jener Glaubensboten und empfahl sich auch von selbst durch ihre segensreichen Wirkungen, wie der denkwürdige Kanon 8 der Synode von Chalon um die Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt" (S. 232 f.). Mir will scheinen, daß all diese Gründe das Fehlen des Widerstandes gegen das Einführen einer Buße, die bislang nur auf dem Todbette übernommen wurde und nun des öfteren im Leben geübt werden sollte, psychologisch nicht ganz befriedigend erklären. Es wäre vielmehr noch zu beweisen, daß erstens das Verlangen, Sündenerlaß schon während des Lebens zu erhalten, allgemein lebendig war, und daß man zweitens allgemein die Überzeugung hegte, die so ersehnte Sündenvergebung sei nur durch die Vermittlung der Kirche zu erreichen. Zur genaueren Beantwortung der Frage nach der früheren Einmaligkeit und dem allmählichen Werden der öfteren kirchlichen Buße wären sodann auch noch ungedruckte Quellen zu erforschen und von den gedruckten die liturgischen Texte und Angaben auszubeuten, die sich auf die Buße und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Gebräuche beziehen. Auf Nebenfragen sei hier nicht eingegangen.

Joh. B. Umberg S. J.

Die Kirche Christi. Von Peter Lippert S. J. 8° (VI u. 293 S.) Freiburg 1931, Herder. M 3.50, geb. M 5.—. Das Buch ist nicht ein vollständiger, systematisch aufgebauter Traktat *De Ecclesia*, auch keine volkstümliche Apologie im herkömmlichen Sinn. Vielmehr sucht der Verf. dem Gebildeten unserer Zeit das Wesen und die Eigenart der Kirche psychologisch näherzubringen, in drei Teilansichten gewissermaßen von außen nach innen voranschreitend: die Kirche als Gegenstand des Denkens und Fühlens, verschiedener Stellungnahme der Menschen einst und jetzt — die Kirche in ihrem Ursprung und Wesen als Gegenstand rein wissenschaftlicher Betrachtung — die tiefsten Geheimnisse der Kirche als Gegenstand religiösen Glaubens. Dabei erfolgt keine Auseinandersetzung mit bestimmten, namentlich angeführten Gegnern; trotzdem merkt man deutlich, wie der Verf. immer wieder

bei gegebener Gelegenheit in positiver, nicht polemischer Form Antwort gibt auf Fragen, die gegenwärtig so manchem das Bild der hl. Kirche trüben. In der faßlichen Formulierung und ruhigen Behandlung gerade solcher Schwierigkeiten, die in den gebräuchlichen wissenschaftlichen Abhandlungen über die Kirche bisher wohl noch keine eingehendere Berücksichtigung erfahren, liegt ein Hauptwert des Buches. Hervorgehoben sei hier die gut verständliche Begründung der sog. *potestas indirecta*, das schöne Kapitel über das Rechtswesen der Kirche, über die Heilsvermittlung durch schwache Mitmenschen, die Ausführungen über den kirchlichen Gehorsam, namentlich aber die treffliche Art und Weise, in der dem Leser die Kirche wirklich als das *signum levatum in nationes* lebensvoll vor Augen gestellt wird. — In Anbetracht des weiteren Leserkreises hätte es sich empfohlen, an geeigneter Stelle eine kurze, eindeutige Erklärung über das Wesen des katholischen Glaubensaktes einzuschalten. Das was in dem Buch gelegentlich angedeutet wird über den Offenbarungsglauben, dürfte bei der heutigen Verschwommenheit der Auffassung gerade in diesem Punkte nicht ausreichen. Besondere Betonung verdiente, daß der Glaubensakt selbst eine in Gottes Zeugnis motivierte intellektuelle Zustimmung zu einem, wenn auch sehr unvollkommen, so doch immerhin irgendwie begrifflich faßbaren Sachverhalt ist, daß er zustandekommt unter freier, aber keineswegs blinder Mitwirkung des guten Willens; daß er Hilfen und Hemmnisse, aber auch fruchtbare Auswirkungen im gesamten Seelenleben, im ganzen Menschen haben kann. Diese Erklärung würde einerseits den Vollinhalt des „lebendigen Glaubens" einigermaßen andeuten, anderseits mit aller Entschiedenheit die Glaubensauffassung des Irrationalismus ausschließen. — Das Buch ist in seiner Art ein Beitrag zur Vertiefung im Geist der katholischen Aktion besonders dadurch, daß der Verf. im dritten Teil den unbestreitbaren Primat des Übernatürlichen im Leben und Wirken der Kirche, die Sieghaftigkeit in ihrem Werden und Wachsen trotz aller scheinbaren äußeren Mißerfolge nachdrücklich hervorhebt und so auch begeistert für zuversichtliche Mitarbeit am Ausbau des Gottesreiches auf Erden.

Franz Dander S. J.

Aszetik und Mystik

Biographien.

Die sel. Lucia Filippini. Von Carlo Salotti. Übers. von Leo Schlegel. 8° (392 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 8.—, geb. M 10.—. Lucia Filippini, die Stifterin der Frommen Lehrerinnen, auf die kürzlich durch ihre Seligsprechung die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt wurde, gehört in die Reihe der großen katholischen Schulapostel der nachtridentinischen Zeit, Josef von Calasanza (1556—1648) und Joh. B. de la Salle (1651—1719). Sie ist Zeitgenossin des letzteren. Ihr Gönner, dem ein großer Anteil an der Ordensstiftung zukommt, war der heiligmäßige Kardinal Marcantonio Barbarigo (1640—1706), ebenfalls ein Erziehungsapostel, dessen Verdienste die Biographie in helles Licht rückt. Die Biographie ist verfaßt von Msgr. Carlo

Salotti, der bis vor kurzem als Promotor fidei bei der Ritenkongregation tätig war und der mit Alexander Verde zu den bedeutendsten Promotoren der neueren Zeit gehört. Das Buch verrät denn auch die Meisterhand des geschätzten Hagiographen. Die deutsche Übersetzung ist gut gelungen, wie auch die sonstigen Verdeutschungen P. Schlegels.

Der sel. Bischof Vinzenz Maria Strambi. Von Stanislao dell'Addolorata C. P. Übers. von Leo Schlegel. 8° (288 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 8.—, geb. M 10.—. Der sel. Vinzenz Strambi (1745—1824), Passionist, Bischof von Macerata, persönlicher Schüler Pauls vom Kreuz, gehört zu den auffallend vielen Heiligen Italiens aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die neue Biographie verwendet, so viel ich sehe, nur das Material der Prozeßakten, das schon die tüchtige Arbeit Mitterrutzners (Vinz. M. Strambi, Schaffhausen 1845) ausgewertet hatte. Dieses Material zeichnet sich zwar durch Zuverlässigkeit und lebensvolle Frische aus, besteht aber, weil zusammengetragen *ad effectum de quo agitur*, fast durchweg in Aussagen von Bewunderern. Über einen nicht nur persönlich heiligen, sondern auch als Kirchenfürst offenbar bedeutenden Mann wie Strambi ließe sich wohl noch anderes Material beibringen. Außerdem nimmt der Prozeß auf die innere Entwicklung seines Helden meist gar keine Rücksicht.

Leben und Wirken des hl. Johannes B. M. Vianney. Von Joseph Vianey. Übers. von A. Sleumer. 4. Aufl. 8° (216 S.) Limburg 1930, Steffen. Geb. M 4.50. — Die Biographie des Pfarrers von Ars von Josef Vianey, einem entfernten Verwandten des Heiligen, wird unter der großen Zahl der Bücher über den hl. Vianney immer mehr zur klassischen Lebensbeschreibung. Im Französischen hat sie bisher 25, im Deutschen seit 1910 vier Auflagen. Für die Güte der Übersetzung bürgt der Name Sleumer.

Vinzenz Pallotti. Von Joseph Lucas P. S. M. gr. 8° (446 S.) Limburg 1931, Palottiner-Verlag. — Pallotti gehört zu den großen Heiligengestalten Italiens aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als Heiliger steht er ebenbürtig neben Don Bosco, aber als Charakter, als Mensch, ist er viel schwerer zu fassen als dieser — wie mir scheint viel komplizierter und daher in gewissem Sinn interessanter. Der Schlüssel zu seinem Wesen ist wohl seine Mystik. L.s Biographie ist ausgezeichnet. Sie stützt sich auf reiches und vorzügliches Material. Ich hätte nur den einen Wunsch, daß L. sich über die Anfänge des „Katholischen Apostolats" rückhaltloser ausgesprochen hätte. Man hat von berufener Seite Pallotti den Vorwurf gemacht, daß seine anfänglichen Pläne ans Phantastische streiften. Ich möchte nicht glauben, daß Pallotti nur einer kleinlichen Intrigue des Lyoner Zentralrates zum Opfer gefallen ist. Wenn ein junger Heiliger und Mystiker zeitweise den Boden der Wirklichkeit verliert, so tut das seiner Heiligkeit keinen Eintrag. Um so größer ist es, wenn er ihn allmählich wiederfindet. War nicht die ursprüngliche Idee des hl. Ignatius, die Gesellschaft Jesu zur Bekehrung der Türken in Palästina zu gründen, auch abseits von der rauhen Wirklichkeit? — Ausführlich wurde über Pallotti gehandelt in dieser Zeitschr. 52 (1928) 254—258.

P. Petrus Donders, der Apostel der Aussätzigen in Surinam. Nach dem Holländ. von Thomas Schaumberger C. SS. R. 8° (327 S.) München o. J., Huber. M 4.—. Donders, 1809 in Tilburg in Holland geboren, Spät-

beruf, wegen vorgerückten Alters bei den Jesuiten, Redemptoristen und Franziskanern abgewiesen, schließlich Weltpriester, ging nach Holländisch-Guayana, wurde in der Kolonie doch noch Redemptorist, wirkte wie ein zweiter Petrus Claver unter den Negersklaven, Indianern und Buschnegern und ganz besonders unter den Aussätzigen, Seelsorge und Nächstenliebe erfolgreich vereinigend, dabei ein musterhafter Ordensmann, bis er fast achtzigjährig im Ruf der Heiligkeit starb. Sein Seligsprechungsprozeß ist weit fortgeschritten. — Angesichts eines solchen echten Heiligenlebens wundert man sich fast, daß der Verf. an verschiedenen Stellen betont, Donders lehre uns, wie man heilig werden könne ohne etwas Außergewöhnliches zu tun. Was ist denn außergewöhnlich, wenn es die Tugenden und das Leben von P. Donders nicht sind? Ein solches Leben soll einer nachmachen! Die Heiligkeit im Sinn der Kirche besteht in der heldenmütigen, d. h. außergewöhnlichen Übung aller christlichen Tugenden, im christlichen Heroismus. Diesen scheint P. Donders erreicht zu haben wie nur irgend einer. Ich weiß wohl, was die Prediger der „heiligen Gewöhnlichkeit" sagen wollen: keine Extravaganzen und Bizarrerien, auch keine Visionen und Charismen. Ganz richtig. Aber heute scheint mir die Gefahr nicht groß zu sein, daß man diese Dinge mit der Heiligkeit verwechselt, viel eher, daß man heilig werden zu können glaubt, ohne sich anzustrengen. Hoffen wir, daß P. Donders recht bald als Vorbild wahrhaft heroischer Tugend die Ehre der Altäre erhält!

Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro. Von G. Pietro Sinopoli di Giunta. Übers. von Leo Schlegel. 8° (402 S.) Hildesheim 1929, Borgmeyer. — Für eine erschöpfende Biographie Rampollas ist es natürlich noch zu früh. Immerhin ist S.s Arbeit ein bemerkenswerter Versuch, neueste Kirchengeschichte zu gestalten. Das Buch ist mit viel Takt geschrieben, vieles steht nur zwischen den Zeilen. Rampolla erscheint keineswegs als der glatte, ehrgeizige, für Frankreich und die slavischen Völker einseitig eingenommene Diplomat, als den man ihn bei Lebzeiten vielfach betrachtete, sondern als durchaus vornehmer Charakter, harter Pflichtmensch, Aszet im vollen Sinn des Wortes, mit der Frömmigkeit eines Heiligen. Ein Seligsprechungsprozeß wäre wohl nicht aussichtslos. — Aus der genauen Darstellung des Konklaves von 1903 gewinnt man den Eindruck, daß das vielbesprochene österreichische Veto nicht den Ausschlag gegeben hat. Die Stimmen für Rampolla stiegen langsam, auch nach dem Veto; aber die für Sarto nahmen viel rascher zu, bis Sarto im fünften Wahlgang Rampolla überflügelte.

La vie et les oeuvres d'Eugénie Bonnefois, Fondatrice de l'Ecole Foraine. Von Florence O'Noll. 12° (168 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 12.—. Das Buch erzählt die Lebensschicksale einer ganz eigenartigen Frau, einer „Herumziehenden", die 1914 im Alter von 85 Jahren in Paris starb. Dieses höchst originelle Menschenkind, das zeitlebens mit einem „Panorama"-Wagen von Jahrmarkt zu Jahrmarkt ganz Frankreich und Belgien durchzog, hat in ihren späteren Lebensjahren einzig aus apostolischem Eifer eine katholische Wanderschule für die Herumziehenden geschaffen, deren Zahl in Frankreich vor dem Krieg auf 60.000 geschätzt wurde. Ihre Unternehmung, für die sie von der Académie française mit den Palmes Académiques dekoriert und mit dem Tugendpreis ausgezeichnet wurde, hat sich allmählich zu einer weitverzweigten

Organisation ausgewachsen. Über das religiöse Innenleben von Eugénie Bonnefois erfahren wir nicht viel; eine kanonisierbare Heilige scheint sie gerade nicht zu sein. Immerhin bietet sie ein schönes Beispiel von Laienapostolat, das in jedem Stand gedeiht und mit dem seltsamsten Beruf vereinbar ist.

Soeur Marie de Bon-Secours. Von Léonard Böhler O. F. M. 12° (216 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 14.—. Wieder eine kleine Blume! Das Anschwellen dieser Art von hagiographischer Literatur kann vielleicht bei manchen Bedenken erregen. Wo kommen wir hin, wenn jede brave Klosterfrau ihre religiösen Alltagserlebnisse aufzeichnet und diese Aufzeichnungen dann gedruckt werden! Und noch eins: Man hat mit freudigem Staunen entdeckt (zum ersten Mal vielleicht bei Johannes Berchmans?), daß man heilig werden, sogar kanonisiert werden kann, ohne etwas Außergewöhnliches getan zu haben. Aber wenn wir so weiterfahren, kommen wir schließlich dazu, zu glauben, nichts Außergewöhnliches tun sei an sich ein Weg zur Heiligkeit, oder gar die Heiligkeit selbst. — Solche Bedenken mögen einen Schein von Berechtigung haben. Dennoch haben solche Bücher wie das vorliegende ihren hohen Wert. Vielen frommen Seelen bieten sie Erbauung, Trost und Ansporn zur Tugendübung; viele lernen daraus die alte Wahrheit, daß das Ordensleben der leichteste und sicherste Weg zur Vollkommenheit ist. Denn bei genauem Zusehen wird der verständige Leser erkennen, daß bei der stets fröhlichen Franziskanerin M. de Bon-Secours der „kleine Weg" genau wie bei Theresia vom Jesukind identisch ist mit der rückhaltlosen, gewissenhaften Durchführung eines strengen Ordensideals.

Die neue Jugend. Lebensgeschichte des Pier Giorgio Frassati. Von Antonio Cojazzi. Deutsch von Helene Moser. 12° (314 S.) München 1930, Ars sacra. — Die Lebensgeschichte des 1925 im Alter von 24 Jahren gestorbenen italienischen Polytechnikers P. G. Frassati. Ist das endlich der langersehnte neue Typ des jugendlichen Heiligen in der Welt? Fast möchte man es glauben. Reich, aber höchst einfach und bedürfnislos, Sportsmann, eifrig in katholischen Vereinen, am meisten im Vinzenzverein, täglicher Kommunikant und eifriger Rosenkranzbeter, ohne Menschenfurcht und von allen geliebt, die ihn kannten, — so wird uns dieser junge Mann, dessen Vater eine Zeitlang italienischer Gesandter in Berlin war, geschildert. Uns von der älteren Generation, die wir immer noch glauben, die neue religiöse Jugend müsse aus Krämpfen und Problematik zusammengesetzt sein, überrascht bei Frassati die große Sachlichkeit, die Gradlinigkeit des Charakters und seine völlige Problemlosigkeit. Sein Weg zur Vollkommenheit ist der einer fleißigen Frömmigkeit, die nach keinem Warum fragt, verbunden mit strengster Selbstzucht und Selbstüberwindung. Und so ist zuletzt dieser neue Heiligkeitstyp derselbe wie der bewährte alte, nur der literarische Spiegel, in dem diese Heiligengestalt aufgefangen wird, ist auf eine neue Art geschliffen.

Allgemeines

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearb. Auflage von Herders Konversationslexikon. 12 Bde. Lex.-8°. 1. Bd.: A—Battenberg. (4 S. u. 1696 Spalten.) Freiburg 1931, Herder. Gesamtpreis M 330.—. Das „Konversationslexikon" hat eine Entwicklung hinter sich, deren Beschreibung ein beachtenswertes Kapitel der Geistesgeschichte bildet. Die Bestrebungen einer enzyklopädischen Zusammenfassung des Wissens reichen bis ins Altertum zurück und haben auch im MA. und in der NZ. eifrige Pflege gefunden bis herauf zu dem bekannten Theatrum vitae humanae des C. Lykosthenes (1631 von Beyerlink bearbeitet). Einen neuen Charakter und eine neue Bedeutung bekam die „Enzyklopädie" mit dem Novum organum des Bacon von Verulam (1620), das als erste moderne Enzyklopädie bezeichnet worden ist, mit dem Dictionnaire historique et critique von Bayle (1696) und vor allem mit Diderots und d'Alemberts vielberufenem Werke Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (1751—72). Dieser Enzyklopädie eignet jene Anlage, die ihr eine große Verbreitung gesichert und in weiterer Ausgestaltung das „Lexikon" für Jedermann unentbehrlich gemacht hat. Die zahlreichen Enzyklopädien die nach dem Muster der französischen erschienen, zeigen das zur Genüge. Das moderne Konversationslexikon, das sich aus diesen Enzyklopädien entwickelt hat (Brockhaus 1796, Pierer 1823—36, Meier 1840—53) ist noch mehr auf eine allgemeine Verbreitung eingestellt. Dadurch ist dem KL ein gewaltiger Einfluß auf das geistige Leben erwachsen. Der französischen Enzyklopädie eignet ferner wie den Werken Bacons und Bayles der Geist der sog. Philosophie und der Aufklärung und die ausgesprochene Absicht, der Propaganda dieses Geistes zu dienen. Die modernen Lexika stehen freilich nicht mehr im Banne der Aufklärungsphilosophie, sie vermitteln aber ein durchaus naturalistisches und deistisches Welt- und Geschichtsbild, sind durchsetzt von liberalen, teilweise protestantisch-konfessionellen Gedanken und haben sehr viel zur Verbreitung dieser Geistesrichtung beigetragen. Es war daher in Deutschland längst eine dringende Aufgabe geworden, diesen Werken ein neues von katholischem Geiste getragenes entgegenzustellen und dadurch dem weiteren Eindringen des liberalen Geistes in katholische Kreise entgegenzutreten. Der Verlag Herder hat hier, wenn auch nicht den ersten so doch den für den Erfolg entscheidenden Schritt getan. Voraus ging die „Allgemeine Real-Enzyklopädie oder Konversationslexikon für das katholische Deutschland" (1846—49; 1880—90). Herders Konversationslexikon erschien in erster fünfbändiger Ausgabe 1853—57 und dieses Lexikon übernahm dann in den nächsten zwei Ausgaben (seit 1901) die unbestrittene Führung. Nunmehr ist der Verlag daran, seinen Traditionen treu durch die Ausgabe der vierten Auflage des KL ein allen modernen Anforderungen entsprechendes Werk zu schaffen, das den Wettstreit mit anderen Unternehmungen dieser Art erfolgreich aufnehmen kann. Daß in dem Werke die katholische Weltanschauung und ihre Harmonie mit den gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft unverschleiert zu Tage tritt, versteht sich bei Herder von selbst. Die von kundigster Hand zusammengestellten Stichwörter sind mit so mustergültiger Präzision behandelt und, wo es angezeigt schien,

mit so gut ausgewählter Literatur belegt, daß selbst der Fachmann das Lexikon mit Befriedigung benützen wird. Besondere Anerkennung wird das Bildmaterial finden, das nicht nur den Bedürfnissen nach anschaulicher Belehrung, sondern auch dem Geschmack und Schönheitssinn entgegenkommt. Hervorgehoben seien die kleinen, aber sprechenden Porträts berühmter Männer, die Bildproben bei den Künstlernamen. Das eine oder andere Landschafts- und Städtebild ist allerdings zu klein geraten und wirkungslos. Die eine Neuerung, daß die Landkarten in einem eigenen Kartenbande vereinigt werden, wird verschiedene Beurteilung finden. Es ist jedoch wohl möglich, daß dem größten Teil der Benützer damit gedient wird. Die andere Neuerung, daß reichliche Ratschläge für das praktische Leben, Haus- und Gartenwirtschaft, Hygiene usw. aufgenommen und besonders bezeichnet werden, wird vielen sehr willkommen sein. Wir schließen die Anzeige mit dem aufrichtigen Wunsche, die Neuausgabe möge trotz aller wirtschaftlichen Hemmungen baldigst vollendet werden und der Propaganda des Verlages der reichste Erfolg beschieden sein. Der Verlag wird übrigens bei allen einsichtigen Katholiken und namentlich bei der Geistlichkeit Verständnis für seine Bestrebungen finden, die ein Ehrenblatt in der Geschichte des Herderschen Verlages bilden werden.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearb. Auflage des Kirchlichen Handlexikons in Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hoffmann als Schriftleiter hrsg. von Bischof Michael Buchberger. 2. Bd.: Bartholomäus—Colonna. Lex. 8° (16 S. u. 1029 Spalten, 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbildungen.) Freiburg 1931, Herder. Geb. M 30.—. Die gegenwärtige mißliche Lage der Wirtschaft hat glücklicherweise das rechtzeitige Erscheinen dieses zweiten Bandes nicht hindern können. Hoffentlich wird dies auch bei den späteren zutreffen. Wenn man jetzt noch genötigt ist, für so viele Fragen das Handlexikon zu benützen, erkennt man am deutlichsten, welch großen Wert die Neubearbeitung hat. Wir haben den ersten Band des neuen Lexikons in dieser Zeitschrift besprochen und einige Ausstellungen gemacht, nicht aus Kritisiersucht, sondern aus dem ehrlichen Willen, mitzuhelfen, daß ein Werk von so eminenter Bedeutung in jeder Hinsicht zur höchsten Vollendung gedeihe. Wir können diese Ausstellungen dem zweiten Bande gegenüber nicht mehr wiederholen. Wenn uns nicht in jedem Falle, namentlich bei den Literaturangaben und Textabbildungen jeder Wunsch erfüllt werden konnte, so sind das Kleinigkeiten, die nie ganz vermieden werden können und die dem vorzüglichen Werke nicht den geringsten Eintrag tun. In der neuen protestantischen Realenzyklopädie werden vielfach geringere Ansprüche nicht befriedigt. Im einzelnen sei auf die Artikel über Bibel und Bibelwissenschaften, über St. Benedictus, Benediktiner und ihre Geschichte besonders hingewiesen.

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von H. Finke, H. Junker, G. Schürer. 30 Bde, gr. 8°. Freiburg i. Br., Herder. — II: Geographische Grundlagen der Geschichte von Hugo Hassinger. (XIV u. 332 S., 8 Karten). 1931. M 8.50, geb. M 10.50. — IV: Griechische Geschichte von Helmut Berve. 1. Hälfte: Von den Anfängen bis Perikles. (VIII u. 308 S., 9 Tafeln). 1931. M 7.50, geb. M 9.50. — Die „Geschichte der führenden Völker" wird die

Kirchengeschichte so vielfach berühren müssen, daß sich eine Anzeige des großangelegten Unternehmens in dieser Zeitschrift durchaus rechtfertigt. Das lebhafte Bedürfnis der interessierten Kreise, nicht zuletzt des Kirchenhistorikers, nach einem allumfassenden Geschichtswerk, einer „Weltgeschichte" schien nicht mehr befriedigt werden zu können, da die alte Form der Weltgeschichte der modernen Auffassung nicht mehr entspricht und bei der riesigen Erweiterung des historischen Gesichtskreises von einem Verfasser nicht mehr geschrieben werden kann. Die Versuche, durch Aufteilung des Stoffes auf verschiedene Mitarbeiter die große Aufgabe zu bewältigen, erwiesen sich als unfruchtbar, so lange im Wesentlichen das alte Schema beibehalten wurde. Die Herausgeber der „Geschichte der führenden Völker" wagen nunmehr den vielversprechenden Versuch, jedem Volke, das über die primitive Stufe hinauf zur Anteilnahme an der Kultur und ihrer Ausgestaltung vorgedrungen ist, eine eingehende Monographie zu widmen und als Endergebnis „die begehrte Zusammenschau eines historischen Weltbildes" zu erreichen. Diese Monographien werden durch einen Band über den Sinn der Geschichte und die Urgeschichte der Menschheit und einen Band über die geographischen Grundlagen der Geschichte eingeleitet. Das Werk soll durch wissenschaftliche Gediegenheit den Ansprüchen des Fachmanns Genüge leisten, soll aber nicht auf Fachkreise beschränkt bleiben, sondern allen Gebildeten solide, anregende geschichtliche Erkenntnis bieten. Die Grundidee des großen Werkes wird wohl allenthalben Zustimmung finden. In ihr ist klar und deutlich ausgesprochen, was manchen tastenden Versuchen in der modernen Geschichtsliteratur zugrunde liegt. Daß die Ausführung hochgespannten Erwartungen entsprechen wird, dafür bürgen die Namen der Mitarbeiter. — Von der Einführung liegt der zweite Band vor. Daß die Kenntnis der historischen Geographie und im Zusammenhang mit ihr der Ethnologie für den Historiker unentbehrlich sei, ist längst ein Axiom der historischen Einleitungswissenschaft. Trotzdem hat es bisher an einer systematischen Behandlung dieses Fragenkomplexes in Deutschland wenigstens gefehlt. Hassinger hat sich durch seinen gediegenen Versuch, die engen Beziehungen zwischen Geschichte und Geographie im Zusammenhange darzustellen, den Dank nicht nur des Historikers sondern auch der Geographen verdient. Auch für den Kirchenhistoriker ist das Werk von hohem Wert, weil die geographischen Einflüsse auf die äußere und selbst auf die innere Kirchengeschichte von weittragender Bedeutung gewesen sind. — Von den Monographien über die einzelnen Völker liegt der vierte Band vor: die Geschichte der Griechen bis Perikles. Wir dürfen wohl in diesem Bande das Muster sehen, nach dem im Sinne der Herausgeber gearbeitet werden soll. Herve will vor allem den Griechen in seiner durch die Eigentümlichkeiten seines Landes, seiner Rasse, seiner Tradition bedingten Individualität erfassen, seine „seelische Grundhaltung" in den einzelnen Epochen erforschen und daraus die Entwicklung der griechischen Geschichte und Kultur verstehen lehren.

Franz Pangerl S. J.

Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit. Von Johannes Mumbauer. 2 Bde. Erster Band. gr. 8° (XII u. 624 S., 19 Bilder.) Freiburg 1931, Herder. M 12.—, geb. M 16.—. Man mochte mit manchen Anschauungen und Äuße-

rungen des lebenden Mumbauer nicht einverstanden sein, dieses posthume Werk wird mit den abgeklärten Urteilen allgemein befriedigen; es ist die volle, reife Frucht seines Lebens, Lesens und unbestechlichen Wertens. Der vorliegende erste Band behandelt das Werden und Vergehen des Naturalismus und den Impressionismus. Dazwischen steht ein langes Kapitel über „die Zeitlosen", zu denen Handel-Mazzetti, St. George, Schaukal u. a. gerechnet werden. Das Buch bringt keine leere Aneinanderreihung von Namen und Buchtiteln, keinen billigen biographischen Ballast, sondern literarische Wertung und Würdigung, unterbrochen durch gute Inhaltsangaben und treffende Proben, unterbrochen auch durch ganzseitige Bildtafeln von Dichtern. Auch der katholische Literaturstreit, von dem wir jetzt schon einigen Abstand haben, wird ruhig und m. E. richtig dargestellt. Gerecht abwägend ist auch z. B. das Urteil über G. Hauptmann (S. 239 f.) und über den Naturalismus überhaupt. Es ist schwer, vom Buch loszukommen, so fesselnd und anregend ist es trotz des etwas gedrängten Stiles, der notwendig war, um den reichen Inhalt in diesen starken Band zu bannen. Der Text ist sehr übersichtlich gegliedert und gedruckt, ein dreifaches Verzeichnis erleichtert das schnelle Auffinden, das noch gefördert würde durch bestimmtere, nicht einförmige Seitenüberschriften. So befriedigt dieser erste Band ungewöhnlich, der aus seiner katholischen Einstellung kein Hehl macht, aber auch Andersdenkenden gegenüber immer peinlich gerecht bleibt.

Kalksburg b. Wien. Ansgar Lorenz S. J.

75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Band I: Abhandlungen von Mitgliedern des Lehrkörpers. gr. 8° (XII u. 638 S.); Festschrift Band II: Abhandlungen von ehemaligen Zöglingen. gr. 8° (XI u. 441 S.) Feldkirch 1931, Selbstverlag der Stella Matutina. — Die Stella Matutina hat sich durch die Herausgabe dieser 62 fast ausnahmslos wissenschaftlichen Arbeiten ein Ehrendenkmal gesetzt. Band I enthält fast durchwegs geschichtliche Beiträge, angefangen von A. Deimels Aufsatz über unser Wissen über die prähistorische Zeit aus der Keilschriftforschung bis zu A. Rauchenbergers Skizze über die proletarische Aufklärungsbewegung der Gegenwart. Die meisten Beiträge behandeln kirchengeschichtliche Themen, so der Aufsatz O. Fallers über die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius (Ambrosius hält grundsätzlich die Taufe unter Nennung nur dieses Namens für gültig), so der von St. v. Dunin Borkowski über die Vorgeschichte der Unitarier im 16. Jahrhundert, der im II. Band fortgesetzt wird. Wir finden auch einen Aufsatz über die Grundbedeutung der Taufformel (J. Umberg) und eine neue Übersetzung der syrischen Schrift über die Gesetze der Länder (H. Wiesmann). Die Beiträge des II. Bandes legen ein beredtes Zeugnis ab, daß die ehemaligen Schüler in den allerverschiedensten Gebieten der Praxis und der Wissenschaft tätig sind. — Der soeben, bei Abschluß des Heftes, noch erscheinende III. Band „Stellazeiten und Stellaleben geschildert von Zöglingen" (XV u. 461 S., 103 Bildtafeln) ist der Geschichte der Anstalt gewidmet.

Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute hrsg. von Prälat Alois Hudal. 8° (458 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Geb. S 20.—. Ein „Kirchliches Handbuch"

für Österreich hat bisher gefehlt. Das vorliegende Werk füllt diese Lücke gut aus; es sollte viele besinnliche Leser finden. Es ist mehr als ein statistisches Jahrbuch, eher eine Art Einführung in das kirchliche Leben Österreichs. Zu den zwei allgemeinen Referaten des verdienten Herausgebers (einem allgemeinen Überblick und einer zusammenfassenden Statistik) kommen nicht weniger als 35 Referate, in denen berufene Führer und Fachleute über einzelne Gebiete des katholischen Lebens berichten; auch Bildungswesen, Kunst, Kirchenbau, Standesorganisation des Säkularklerus ist vertreten. In den Einzelreferaten wird nicht bloß die gegenwärtige Lage dargestellt, sondern auch ihr Entstehen und die Zukunftsaufgaben. Die großen Linien treten naturgemäß etwas zurück durch die Aufteilung in kleine Gebiete. Alle Referate sind von einem hoffnungsfreudigen Optimismus getragen. Trotzdem zeigen sie nur zu deutlich, daß der Katholizismus vielfach in einer Defensivstellung ist.

Florian Schlagenhaufen S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 206 **1930.** Innsbruck, 20. Dez. 1930

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Sept. 1930 eingelaufen:

Andrian L., Die Ständeordnung des Alls. Rationelles Weltbild eines katholischen Dichters. 8° (263 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 10.—

Anwander A., Einführung in die Religionsgeschichte (Sammlung Kösel 96 a). 12° (147 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 3.50

Aron M., Un animateur de la jeunesse au XIIIe siècle (Temps et Visages). 8° (396 S.) Paris 1930, Desclée. Fr 20.—

Auer W., Opferpriestertum. 12° (112 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 1.50

Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Jubiläum des Todestages Augustins. 18 Abhandlungen zur Augustinischen Philosophie und Theologie. Hrsg. von *M. Grabmann* und *J. Mausbach*. 4° (438 S., mit Bildern) Köln 1930, Bachem. M 26.—, geb. M 30.—

Bachiller A. R., O. P., San Augustín, Maestro de la Teología Católica. 8° (22 S.) Manila 1930, P. O. Box 147

Berghaus P., „Komm herüber und hilf uns". 12 Predigten zur Weckung katholischen Missionseifers. 8° (95 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. M 2.—

Berghoff St., In unbekanntem Lande. Auf der Suche nach verlorenen Brüdern. 2. Aufl. 8° (240 S.) Leutesdorf a. Rh. 1930, Verlag d. Johannesbundes. M 2.—

Beringer Fr., S. J.,—**Steinen P. A.**, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. 15. Aufl. Anhang 1930. 8° (71 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 2.—, geb. M 3.30

Bévenot H., O. S. B.. Die beiden Makkabäerbücher (Die Hl. Schrift des Alten Testamentes IV/4). 4° (XII u. 260 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 9.60, geb. M 11.60

Beyer G., S. J., Die getreuen Apostel Jesu Christi. Predigten für das Männerapostolat. 8° (79 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 1.75

Bierbaum A., O. F. M., Neuntägige Andacht zu Bruder Jordan Mai. 16° (20 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. M —.15

— —, Krippen-Predigten und -Feiern für die Kinderwelt. 12° (65 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. M —.90

— —, Mit Gott! Betrachtungen für Weltleute auf alle Tage des Jahres. 12° (VIII u. 656 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. Geb. M 6.50

Bilderbibel für unsere Kleinen. Hrsg. von *B. Scherer, Fr. Schoeller, B. Jung, W. Reetz*. 12° (62 S., 37 mehrfarbige Bilder) Freiburg 1930, Herder. M 2.—, geb. M 2.80

Bolley A., Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. 8° (248 S.) Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag. M 12.—

Breuer A., S. D. S., Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnissen oder Abhängigkeitsverhältnis (Diss., Freiburg i. d. Schweiz). 8° (VIII u. 88 S.) Freiburg 1929, Salvatorverlag. Geb. M 3.50

Brors Fr., Die stille Sonntagsstunde. Predigten und Betrachtungen auf alle Sonntage des Kirchenjahres. I. Teil: Weihnachts- und Osterfestkreis. 8° (228 S.) II. Teil: Pfingstfestkreis. 8° (207 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Je M 3.—

Brunsmann J., S. V. D., Kirche und Gottesglaube. 2. Aufl. 8° (520 S.) St. Gabriel b. Wien 1930, Missionsdruckerei

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Chambelland J., O. S. F. J., L'art d'être malade ou Comment on se sanctifie dans la maladie à l'École de saint François de Sales. 12° (65 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 5.50

Cocchi G., C. M., Commentarium in CIC. Liber IV. De processibus. 12° (666 S.) Torino 1930, Marietti (Graz, Styria). L 20.—

Craene B. de, Seine Zeugen. Deutsch von *Th. Metzler*. 8° (267 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 4.—

Crasset J., S. J., Anleitung zum innerlichen Gebet mit einer neuen Art von Betrachtungen. Hrsg. von *H. Zurhausen S. J.* 8° (190 S.) Paderborn 1930, Bonifatius-Druckerei. Geb. M 3.—

Creusen J., S. J., Religieux et Religieuses d'après le droit Ecclésiastique. 4. Aufl. 8° (VIV u. 300 S.) Löwen 1930, Kuyl. Fr 24.—

Cumont F., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. 3. Aufl. deutsch von *A. Burckhardt-Brandenberg*. 8° (XVI u. 334 S., 8 Doppeltaf.) Leipzig 1930, Teubner. Geb. M 12.—

Diekamp Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 2. Bd. 6. Aufl. 8° (X u. 585 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 13.70, geb. M 15.70

Dölger F. J., Antike und Christentum (Kultur- und Religionsgeschichtl. Studien. Bd. II, Heft 2/3). 8° (je 80 S.) Münster 1930, Aschendorff. Je M 5.—

Donovan J., S. J., John the Younger of the Mingana Ms. The Mingana Eusebian fragment John the Younger and Eusebius (S.-A. aus Irish Independent 1930). 8° (36 S.) Irish Independent

De Poorter A.—Brys J., Les manuscrits de droit medieval de l'ancienne abbaye des Dunes a Bruges (S.-A. aus Revue d'Histoire Ecclesiastique XXVI). 8° (48 S.) Löwen 1930, Bureaux de la Revue

Driesch H., Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen. 8° (XII u. 121 S.) Leipzig 1930, Reinicke. M 5.—, geb. M 6.80

Durandi de S. Porciano Tractatus de habitibus. Quaestio quarta (de subjectis habituum). Addita Quaestione critica Anonymi cujusdam ad fidem codicum manu scriptorum (Opuscula et textus historiam eccl. illustrantia: Ser. schol. VIII). 8° (80 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 1.50

Ehrle F., S. J., Kardinal,—**March J.**, S. J., Los manuscritos vaticanos de los teologos salmanticos del siglo XVI (Biblioteca de Estudios Ecclesiasticos I). 8° (XVI u. 136 S.) Madrid 1930, Estudios Ecclesiasticos. P 6.—

Ermert E., O. F. M., Bruder Jordan Mai. Gedanken und Erinnerungen. 3. Aufl. 8° (VIII u. 251 S.) Werl i. W. 1930, Franziskus-Druckerei. Geb. M 3.50

Eucharistisches Herz Jesu, ich bete Dich an! Gemütserhebungen zum eucharistischen Herzen Jesu mit einer Einführung von P. Garrigou-Lagrange O. P. Deutsch von *M. J. von Waltendorf*. 12° (192 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 1.75

Eudes Johann Ev., hl., Das göttliche Herz Jesu. Deutsch von *A. Kunz O. S. B.* 12° (264 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 2.25

Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistolae mutuae. Hrsg. von *J. Schmid* (Florilegium Patristicum XXII). 8° (128 S.) Bonn 1930, Hanstein. M 5.60

Evennet O., The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. A study in the counter-reformation. 8° (XVII u. 536 S.) Cambridge 1930, University Press. Geb. Sh 25.—

Fanfani L. I., De Rosario B. M. Virginis. Historia, legislatio, exercitia. 12° (215 S.) Torino 1939, Marietti (Graz, Styria). L 15.—

Fink St., Semina. I. Band: Supra petram 1. Festtagspredigten. 8° (VIII u. 326 S.) Rottenburg a. N. 1930, Bader. M 6.40, geb. M 7.80

Fischer J., In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine textkritische Studie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 56). 8° (IV u. 98 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 6.—

Fischer Z., O. F. M., Falsche Kinderfreunde (Homiletische Zeitfragen 6). 8° (40 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 1.—

Flatten H., Die Philosophie des Wilhelm von Conches. 8° (195 S.) Köln 1929, Selbstverlag (Elisenstr. 26).

Fleury E., Grégoire de Nazianze et son temps (Hellénisme et Christianisme). 8° (382 S.) Paris 1930, Beauchesne

Fuchs V., Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms (Kanonistische Studien und Texte 4). 8° (XXIV u. 291 S.) Bonn 1930, Schroeder. M 16.—

Fuetscher L., S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 2/4). 8° (VIII u. 276 S.) Innsbruck 1930, Rauch. M 10.—

Gatterdam B., O. S. B., Das neue Leben in Christo. 12° (168 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 1.75

Gerardus M. Paris, O. P. Ad mentem S. Thomae A. dissertatio de donis Spiritus Sancti. Praef. a *R. Garrigou-Lagrange O. P.* 8° (XII u. 114 S.) Torino 1930, Marietti (Styria, Graz). L 6.—

Grunewald K., Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit (Beiträge zur Kulturgeschichte 44). 8° (VIII u. 60 S.) Leipzig 1930, Teubner. M 3.60

Hagen A., Die Rechtsstellung des Hl. Stuhles nach den Lateranverträgen (Tübinger Abhandlungen zum öffentlichen Recht 24). 8° (94 S.) Stuttgart 1930, Enke. M 7.80

Haugg D., Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten untersucht. 8° (198 S.) Freiburg 1930, Herder. M 5.20

Heidlingsfelder G., Die Unsterblichkeit der Seele. 8° (376 S.) München 1930, Hueber. M 6.—, geb. M 7.80

Heine E., Mexikanische Märtyrer. 12° (116 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 2.50

Hellpach W., Zwischen Wittenberg und Rom. Eine Pantheodizee zur Revision der Reformation. 8° (539 S.) Berlin 1930, Fischer

Hertling, L. M. von, S. J., Lehrbuch der aszetischen Theologie. 8° (VIII u. 302 S.) Innsbruck 1930, Rauch. M 5.—, geb. M 7.—

Hölscher E. E., Sittliche Rechtslehre. Der Versuch einer objektiven Erforschung des Rechts. 8°. Bd. I: Allgemeine Rechtslehre (352 S.) Bd. II: Angewandte Rechtslehre (372 S.) München 1930, Kösel-Pustet. Jeder Band M 11.—, geb. M 13.50

Höpflingen v.—de Lyre I., Gesundheit und Kraft durch richtiges Atmen. 8° (105 S.) Leipzig 1930, Dörffling u. Franke. M 3.50

Honnef J., Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten im Geiste der Hl. Schrift. 8° (X u. 312 S.) Freiburg 1930, Herder. M 5.60, geb. M 7.—

Janssens A., Miss. v. Scheut. De heilige Maagd en Moeder Gods Maria. I Het Dogma en de Apocriefen (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica 5). 8° (XIV u. 356 S.) Antwerpen 1930, Standaard-Boekhandel. Fr 35.—

Johannes Chrysostomus, ΠΕΡΙ ΙΕΡΩΣΥΝΗΣ (De sacerdotio). Ausgewählte Abschnitte (Aschendorffs Lesehefte). 8° (24 S.) Münster 1930, Aschendorff

Juhász C., Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1039—1307. Einfügung des Banates in die westeuropäisch-christliche Kulturgemeinschaft (Deutschtum und Ausland 30/31). 8° (X u. 368 S., 22 Abb.) Münster 1930, Aschendorff. M 14.—, geb. M 15.50

Kalt E., Biblisches Reallexikon. I. Bd. (Sp. 1—576 Alpha—Galgala). 1. Lieferung. Paderborn 1930, Schöningh. Subskriptionspreis je M 10.—

Kamber N., O. S. B., Preces ad s. ordinationis gratiam resuscitandam. 16° (62 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. M —.30, geb. M —.70

Kassiepe M., O. M. I., Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven und Triduen und für Religionsvorträge in Stan-

desvereinen. 2. Bd.: Christuspredigt. Die Gebote. 5. Aufl. 4° (VIII u. 492 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 6.80, geb. M 8.80

Kastner K., Jesus vor dem Hohen Rat. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. 8° (VII u. 119 S.) Breslau 1930, Goerlich. M 3.—

Kern A., Die Lüge. Eine moraltheologische Abhandlung. 8° (VII u. 154 S.) Graz 1930, Moser. S 11.—

Kieffer G., Die Predigt über die Mischehe (Homiletische Zeitfragen 7). 8° (40 S.) München 1930, Kösel-Pustet

Kirsch J. P., Kirchengeschichte. I. Bd.: Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt. Von *J. P. Kirsch*. 4° (XX u. 876 S., 1 Karte) M 25.50, geb. M 30.—. IV. Bd.: Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart. 1. Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648–1800. Von *L. A. Veit*. 4° (XXIII u. 528 S.) M 16.50, geb. M 20.—. Freiburg 1930, Herder

Kraus J. B., S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie. 8° (329 S.) München 1930, Duncker u. Humblot. M 14.—, geb. M 17.—

Kreuser M., Betrachtungen. Bd. I: Aus altheiligen Liedern. 8° (160 S.) Geb. M 1.75. Bd. II: Aus Christi Mund. 8° (160 S.) Geb. M 1.75. Bd. III: Von Jesu Schweigen. 8° (94 S.) Geb. M 1.40. Dülmen i. W. 1930, Laumann

Krüger G., Augustin. Der Mann und sein Werk. 8° (32 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 1.40

Lang A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 30, Heft 1/2). 8° (XX u. 261 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 14.20

Lavergne P., O. P., L'Apocalypse. Édition abrégée. Préface par le P. Allo O. P. (Études Bibliques). 8° (169 S.) Paris 1930, Librairie Lecoffre. Fr 11.—

Le Fort G. von, Hymnen an die Kirche. Volksausgabe. 8° (69 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 2.50

Lemius J. B., O. M. I., Le Culte du Coeur eucharistique de Jésus. 12° (134 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 7.50

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. des Kirchl. Handlexikons. Hrsg. von Bischof *M. Buchberger*. II. Bd.: Bartholomäus–Colonna. 4° (XX u. 1024 Sp., 6 Tafeln, 25 Karten, 125 Abb.) Freiburg 1930, Herder. M 26.—, geb. M 30.—

Lindner B., O. E. S. A., Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 27, 4/5). 8° (X u. 139 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 7.80

Liphold Fr., C. P., Der hl. Paul vom Kreuz, Stifter des Passionistenordens. Sein Leben und seine Ideale. 8° (316 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. M 4.—

Lippert P., S. J., Die Kirche Christi. 8° (VI u. 294 S.) Freiburg 1931, Herder. M 3.50, geb. M 5.—

— —, Zweierlei Menschen (Seele-Bücherei 8). 8° (304 S.) Regensburg 1930, Habbel. M 3.—, geb. M 4.50

Literarischer Ratgeber für d. Katholiken Deutschlands. XXVII. Jahrg. 1930—1931. Hrsg. von *W. Spael*. 8° (138 S.) München 1930, Kösel-Pustet

Lusseau—Collomb, Manuel d'Études Bibliques. V. 1: Les Actes des Apôtres. Les grandes Epîtres de saint Paul. 8° (640 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 35.—

Marmion C. D., O. S. B., Christus in seinen Geheimnissen. Deutsch von *B. von Spiegel O. S. B.* 8° (456 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 4.20, geb. M 6.—

Martin M., O. P., La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle textes inédits (Spicilegium Sacrum Lovaniense 10). 8° (XVI u. 426 S.) Löwen 1930, Spicilegium Sacrum (Rue Juste Lipse 22)

Martindale C. C., S. J., Aloysius Gonzaga. Deutsch von *J. Aschauer S. J.* 8° (264 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 4.50, geb. M 5.50

Mausbach J., Dasein und Wesen Gottes. I. Bd.: 1. Die Möglichkeit der Gottesbeweise. 2. Der kosmologische Gottesbeweis. 1/2. Aufl. 8° (XVI u. 254 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 4.25, geb. M 5.60

Mélanges Mandonnet. Études d'histoire litteraire et doctrinale du moyen-âge. I. u. II. Bd. (Bibl. Thomiste XIII/XIV). 4/ (1009 S.) Paris 1930, Vrin

Metzler Fr. G., Körperkultur und Sittlichkeit. Moderne Lebenskunde. 8° (324 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. M 4.80, geb. M 6.—

Michelitsch A., Allgemeine Religionsgeschichte. 8° (XV 2. 930 S.) Graz 1930, Styria. S 50.—

Millot J., La Très Sainte Vierge Marie et le Purgatoire. Entretiens et Histoires pour le mois de Novembre. 12° (252 S.) Paris 1930, Téqui

Mitterwieser A., Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. 8° (108 S., 32 Tafeln, 52 Bilder) München 1930, Knorr u. Hirth. M 4.90, geb. M 6.40

Narberhaus J., Benedikt von Aniane. Werk und Persönlichkeit (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 16). 8° (VI u. 80 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 4.40

Neumann A., O. S. A., Die katholischen Märtyrer der Hussitenzeit. 8° (275 S.) Warnsdorf 1930, Opitz. Kč 24.—, geb. Kč 30.—

Nigg W., Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung. 8° (VII u. 234 S.) München 1930, Beck. M 10.—, geb. M 12.50

Nisters B., Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe (Münsterische Beiträge 16). 8° (116 S.) 8° Münster 1930, Aschendorff. M 5.80

Ockham G. de, Quaestio de universali secundum viam et doctrinam. Ex Cod. Vatic. Palat. 998. Hrsg. von *M. Grabmann* (Opuscula et textus X). 12° (40 S.) Münster 1930, Aschendorff. M —.95

Parsch P., Klosterneuburger Liturgie-Kalender „Das Jahr des Heiles 1931". Bd. I. Advent bis Ostern. 12° (610 S.) Klosterneuburg 1930, Volksliturg. Apostolat M 2.50, geb. M 3.50

Pastor L. von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XV. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Klemens XI bis zum Tode Klemens XII (1700—1740). 1.—7. Aufl. 4° (XXXVI u. 820 S.) Freiburg 1930, Herder. M 21.—, geb. M 25.—

Paula M., O. S. Fr., Die vom Sonnenhof und andere Erzählungen. 8° (247 S.) Dülmen i. W. 1930, Laumann. Geb. M 4.—

Peters N., Das Buch der Psalmen. Übersetzt und kurz erklärt. 8° (XXXXV u. 384 S.) Paderborn 1930, Bonifatiusdruckerei. M 7.20, geb. M 9.60

Pfliegler M., Der Weg. Katholische Sittenlehre (Der Weg. die Wahrheit und das Leben). 8° (248 S.) Innsbruck 1930. Tyrolia. Geb. M 3.60

Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Hrsg. von *F. J. von Rintelen.* 4° (XXVIII u. 1244 S.) 2 Bde. Regensburg 1930, Habbel. Geb. M 37.—

Pöschl A., Kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches. I. Teil. 3. Aufl. 8° (174 S.) Graz 1930, Moser. S 7.—

Quadt M., M. S. F., Um deines Bruders Blut. Vorträge über Völkerrecht, Krieg und Frieden. 8° (143 S.) Freiburg 1930, Caritasverlag. M 2.70

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* und *L. Zscharnack.* IV. Bd. (Sp. 1505—2184 Privilegien der Geistlichen—Ryswicker Klausel). 87. 93. Lieferung. Tübingen 1930, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Ried U., Vom Geiste des Mittelalters (Aschendorffs Lesehefte zur Deutschkunde und Geschichte). 8° (122 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 1.50

Ročenka Husovy Fakulty 1 1929—30. 8° (23 S.) Prag I. 1930, Fakultätsbibliothek Klementinum

Romeis K., Die göttliche Offenbarung und ihr Mittler. Ein Beitrag zur Apologetik. 8° (488 S.) Fulda 1930, Actiendruckerei

Rüsche F., Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5. Ergbd.). 8° (471 S.) Paderborn 1930, Schöningh

Rybinski J., Der Mal'akh Jahwe. 8° (123 S.) Paderborn 1930, Schöningh

Sborník, Festschrift zum ersten Jahrzehnt der Hus-Fakultät 1919—1929. 8° (270 S.) Prag I. 1930, Fakultätsbibliothek Klementinum

Schilling O., Der kirchliche Eigentumsbegriff. 2. Aufl. 8° (VIII u. 154 S.) Freiburg 1930, Herder. M 2.80

Schlund E., Die Religion im Weltkriege. 8° (136 S., 63 Bilder). München 1930, Knorr u. Hirth. M 5.50, geb. M 6.50

Schmid J., Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien Biblische Studien, Bd. XXIII. 2.—4. Heft). 8° (XVI u. 364 S.) Freiburg 1930, Herder. M 16.—

Schmidt W., S. V. D., Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. 8° (XVI u. 296 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 6.80, geb. M 8.25

Schneider S., O. F. M., Aus lauter Lieb' alleine. Krippenspiel in drei Bildern für die Laienbühne. 12° (16 S.) Werl i. W. 1930, Franziskusdruckerei. M —.50

Schneider W., Die quaestiones disputatae de veritate des Thomas v. A. in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 27). 8° (97 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 5.20

Schreiber G., Kulturelle Deutschtumspflege auf der Iberischen Halbinsel (Deutschtum und Ausland 25). 8° (VII u. 48 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 1.75, geb. M 2.75

Schultze V., Antiocheia (Altchristliche Städte und Landschaften III). 8° (378 S., 95 Bilder.) Gütersloh 1930, Bertlsmann. M 18.—, geb. M 20.—

Schuster J., O. S. B., Kardinal, Liber Sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch. 5. Bd.: Die ewige Hochzeit des Lammes, die Sonntage nach Pfingsten. Deutsch von *R. Bauersfeld O. S. B.* 8° (204 S.) Regensburg 1930, Pustet. M 4.20, geb. M 5.90

Seelsorge, Die. Zweimonatschrift für Pfarr- und Vereinspraxis. 8° (80 S.) Hildesheim 1930, Borgmeyer. Halbjahr M 4.50

Sharp E., Franciscan Philosophy at Oxford. In the Thirtheenth Century. 8° (419 S.) London 1930, Humphrey Milford. Geb. Sh 21.—

Seeberg R., Die sozialethische Bedeutung des Dekalogs. 8° (27 S.); **Wagner H.**, Geburtenregelung als theologisches Problem (Schriften des Institutes für Sozialethik und Wissenschaft der inneren Mission 2). 8° (29 S.) Leipzig 1930, Deichertsche Verlagsbuchhandlung. M 2.—

Selle, de la, H., La défense de l'intelligence ou: Un peu de bon sens thomiste. 12° (320 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 9.50

Siwek P., La Psychophysique humaine d'après Aristote. 8° (VII u. 210 S.) Paris 1930, Librairie Alcan

— —, L'âme et le corps d'après Spinoza (Collection historique des grands philosophes). 8° (XXVII u. 199 S.) Paris 1930, Alcan

Stingeder Fr., Homiletischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Inhalts- und Gebrauchsregistern. 8° (V u. 440 S.) Linz a. D. 1930, Preßverein. S 12.—

Stökle A., S. J., P. Clemens Loenartz S. J. †. Sein Werden und Können. Aus der Homiletik: Theoretisches und Praktisches (Aus reicher Schatzkammer). 8° (133 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 3.—

Tappeiner A., S. J., Die Gotteskraft. Sonntagslesungen über den Römerbrief des hl. Paulus. 8° (224 S.) Wien 1930. Verein Volksbildung. S 5.40

Thrasolt E., Eia Susanni! Ein Weihnachtsbüchlein. 8° (32 S., 6 Bilder) München 1930, Kösel-Pustet. Geb. M 2.50

— —, Heiliges Land. Ein Ehebüchlein in Versen. 8° (48 S., 8 Bilder) München 1930, Kösel-Pustet. Geb. M 2.50

Tissier J. M., Les Puissances morales at surnaturelles des femmes. 12° (208 S.) Paris 1930, Téqui

Uccelo S., Epitome Morale-Asceticum de Sacramenti Poenitentiae ministerio. 8° (512 S.) Torino 1930, Marietti (Graz, Styria). L 15.—

Umberg J. B., S. J., Systema Sacramentarium quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit. 8° (VIII u. 122 S.) Innsbruck 1930, Rauch

Vaganey L., L'Évangile de Pierre. Préface par *M. J. Lagrange* (Études Bibliques). 8° (XXIII u. 360 S.) Paris 1930, Librairie Lecoffre. Fr 55.—

Van Hove A., Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici. I/2: De legibus ecclesiasticis. 8° (XVIII u. 382 S.) Mecheln 1930, Dessain. Fr 40.—

Vallet A., Guérisons de Lourdes en 1927—1928—1929. 12° (326 S.) Paris 1930, Téqui

Wagner A., Zur Ethnographie der Biblischen Völkertafel. Neue Untersuchungen. 8° (40 S.) Saarbrücken 1930, Saarbrückerverlag. M 1.50

Weigert J., Die weibliche Jugend auf dem Lande. 8° (206 S.) Donauwörth 1930, Cassianeum. M 3.—

Weiser F. X., S. J., Walter Klingers Weltfahrt. 2. Aufl. 8° (238 S.) Regensburg 1931, Habbel. M 3.—, geb. M 4.—

Yvonne de la Vergne, Cardinal, Le Bon Cardinal Richard, d'après des souvenirs de famille. 12° (280 S.) Paris 1930, Téqui. Fr 14.—

Zarncke L., Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des hl. Franz (Beiträge zur Kulturgeschichte 42). 8° (XII u. 144 S.) Leipzig 1930, Teubner. M 8.—

Zoepfl Fr., Deutsche Kulturgeschichte. II. Bd.: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 4° (XXIV u. 710 S., 1 Tafel, 293 Abb.) Freiburg 1930, Herder. M 24.—, geb. M 28.—

Der Inseratenteil steht außerhalb der Verantwortlichkeit der Redaktion.

Soeben erschienen!

Hertling Ludwig, S. J.

Lehrbuch der aszetischen Theologie

1930. 8°. 302 S. M. 5.—, geb. M. 7.—

»Zunächst wird die allgemeine Aszetik nach ihrem spekulativen und positiven Teil behandelt. — Ausführlicher noch sind die Darlegungen über die spezielle Aszetik. — Ein genaues Namen- und Sachregister erleichtert die Benützung des wohl empfehlenswerten Werkes.«
(Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg 1930, Nr. 32.)

Umberg Johannes, S. J., Professor

Systema Sacramentarium

ex notionibus de sacramentis in genere

1930. 8°. VIII et 122 S. M. 2.40, geb. M. 4.—

»Das Werkchen ist gleichsam ein Extrakt über die Lehre von den hl. Sakramenten, die in 167 »Asserta« knapp behandelt wird. Theologiekandidaten haben da ein vorzügliches Hilfsmittel zum Selbststudium wie für Examina.« (Amtsbl. d. Erzdiöz. Bamberg 1930, Nr. 32.)

Gatterer Dr. Michael, S. J.

Praxis celebrandi

functiones ordinarias sacerdotales

Regulae et Ritus. 1926. Ed. altera amplificata et secundam novas rubricas emendata.

kl. 8°. XX u. 400 S. M. 5.—, geb. M. 6.65

Der kundige Verfasser hat sein Buch den »Jungpriestern« gewidmet, allein auch die älteren Konfratres sollten das praktische Vademekum recht fleißig zu Rate ziehen. (Amtsbl. d. Erzdiöz. Bamberg.)

Annus liturgicus

4. Aufl. 1925. 12°. M. 5.—, In Ganzleinen
XVI u. 420 S. hübsch geb. M. 6.65

Der neue Codex juris canonici hat so viele tiefeinschneidende Änderungen in der Liturgie des Gottesdienstes veranlaßt, daß sich eine gründliche Um- und Neubearbeitung des Gatterer'schen allbewährten Handbuches als nötig erwies.

VERLAG FELIZIAN RAUCH, INNSBRUCK

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 207 **1931.** Innsbruck, 20. März 1931

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Jänner 1931 eingelaufen:

Achermann F. X., Sonntagschristenlehren für die reifere Jugend. III: Von den Gnadenmitteln. 8° (391 S.) Limburg a. d. L. 1931, Steffen. M 8.50, geb. M 10.50

Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae A. indictae recurrente XV centenario anno a transitu S. Augustini (Romae, 23—30 Aprilis 1930). 8° (344 S.) Torino 1930, Marietti (Graz, Styria). L 25.—

Allgeier A., Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1929—30 (Görres-Gesellschaft. Zweite Vereinsschrift 1930). 8° (144 S.) Köln 1931, Bachem. M 2.40

Becker H., Das dritte, das „goldene" Reich. Eine Kritik der NSDAP. 8° (140 S.) Neumarkt (Opf.) 1931, Holland. M 1.60

Betzendörfer W., Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. 8° (VIII u. 260 S.) Gotha 1931, Klotz. M 12.—

Bierbaum A., O. F. M., Dreizehn Antoniuspredigten nebst Formular für Lilien- und Kinderweihe. 8° (169 S.) Werl i. W. 1931, Franziskus-Druckerei. M 2.40

Bonaventura, hl., Breviloquium. Ein Abriß der Theologie. Deutsch von *F. Imle*. 8° (VIII u. 290 S.) Werl i. W. 1931, Franziskus-Druckerei. Geb. M 6.—

Brentano Fr., Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe. Hrsg. von *O. Kraus* (Philosophische Bibliothek 202). 8° (XXXI u. 228 S.) Leipzig 1930, Meiner. M 8.—, geb. M 10.—

Brocke C., Charakterbilder im Religionsunterricht der höheren Schulen (Religionspädagogische Zeitfragen 4). 8° (40 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 1.—

Buchner M., Katholische und deutsche Charakterköpfe. 8° (240 S., 7 Bilder). Paderborn 1931, Schöningh. M 4.—, geb. M 5.—

Campenhausen H., von, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 149). 8° (31 S.) Tübingen 1931, Mohr. M 1.80

Casotti M., Maestro e scolaro. Saggio di filosofia dell'educazione (Publicazioni della Università Cattolica del S. Cuore 18). 8° (XV u. 317 S.) Milano 1930, Vita e Pensiero. L 15.—

Cochem M., von, Erklärung des hl. Meßopfers. Neuaufl. 8° (552 S., 5 Bilder). Limburg a. d. L. 1931, Steffen. Geb. M 2.75

Cojazzi A., Die neue Jugend. Lebensgeschichte des Pier Giorgio Frassati. Deutsch von *H. Moser*. 8° (320 S., 23 Bilder). München 1931, Ars sacra. Geb. M 5.—

Conte a Coronata M., O. M. Cap.. Institutiones Juris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. II: De rebus. 8° (520 S.) Torino 1930, Marietti (Graz, Styria). L 25.—

Credo. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für höhere Schulen. Hrsg. von *M. Langhammer O. Praem.* und *R. Schmid*. 12° (466 S.) Wien 1931, Bundesverlag f. Unterricht, Wissenschaft u. Kunst. Geb. S 4.20

Credo ecclesiam. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag des Generalsuperintendenten der evang. Kirche in Westfalen D. Wilhelm Zoellner. Hrsg. von *H. Ehrenberg*. 4° (XVI u. 415 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. M 18.—

Deneffe A., S. J., Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie 18). 8° (VIII u. 166 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 8.80

Derisi N. O., La constitucion esencial de sacrificio de la misa. 8° (XI u. 208 S.) Buenos Aires 1930, Mansilla 3865 (Tall. Gráf. „Guadalupe")

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

D'Herbigny M., S. J., Bischof.—**Deubner A.**, Évêques Russes en exil. Douze ans d'épreuves (1918—1930) (Orientalia Christiana XXI). 8° (283 S.) Rom 1931, Institutum Orientalium Studiorum. L 40.—

Dirks W., Erbe und Aufgabe. Gesammelte kulturpolitische Aufsätze. 8° (210 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 5.—, geb. M 6.50

Dubowy E., Stoff zur Predigt über Gottesglauben und Unglauben (Homiletische Zeitfragen 8—10). 8° (120 S.) München 1930, Kösel-Pustet. M 3.—

Edelsheim F., von, Das Evangelium nach Markos. Schallanalytische Auswertung des Marcus-Evangelium. Von *E. Sievers*. 4° (414 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. M 20.—, geb. M 22.50

Egger A., Kirchliche Kunst- und Denkmalpflege. 8° (113 S.) Bressanone 1930, Weger. M 3.—

Elert W., Morphologie des Luthertums. I: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. u. 17. Jahrhundert. 8° (XVI u. 465 S.) München 1931, Beck. M 15.—, geb. M 18.—

Eltz S., zu, S. Franz Xaver der tapfere Mann. 8° (54 S., mit Bildern). Freiburg 1931, Herder. Geb. M 3.—

Enrica von Handel-Mazzettis Persönlichkeit, Werk und Bedeutung. Hrsg. von *P. Siebertz*. 4° (472 S., 124 Bilder). München 1931, Kösel-Pustet. M 7.50, geb. M 10.—

Ethik und Leben, Aus. Festschrift für Joseph Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. II. 1931). Hrsg. von *M. Meinertz* u. *A. Donders*. 4° (VIII u. 250 S., 1 Bild). Münster 1931, Aschendorff. M 10.—, geb. M 12.—

Fink St., Semina IV: Inter Spinas. Fasten- und Silvesterpredigten. 8° (VIII u. 229 S.) Rottenburg a. N. 1931, Bader. M 4.50, geb. M 5.80

— —, Semina V: In terram bonam. Kinderansprachen. 8° (193 S.) Rottenburg a. N. 1931, Bader. M 3.90, geb. M 5.20

Fischer Z., O. F. M., Katholische Kindererziehung (Homiletische Zeitfragen 11). 8° (40 S.) München 1931, Kösel-Pustet. M 1.—

Fries W., Das Leben in der kath. Familie, in kurzen Programmpunkten dargestellt. 4. Aufl. 12° (60 S.) Höchst (Vorarlberg) 1931, Seeverlag. M —.40

Füglein G., O. F. M., Ströme von Golgatha. Lesungen für die Fastenzeit. 8° (156 S.) Regensburg 1931, Manz. M 1.80

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von *H. Finke, H. Junker, G. Schnürer*. 30 Bände. 8°. II. Bd.: H. Hassinger, Geographische Grundlagen der Geschichte. (XIV u. 332 S., 8 Karten). M 8.50, geb. M 10.50. IV. Bd.: H. Berve, Griechische Geschichte. 1. Hälfte: Von den Anfängen bis Perikles. (VIII u. 308 S., 9 Tafeln). M 7.50, geb. M 9.50. Freiburg 1931, Herder

Goffine L., Christkatholische Handpostille. Neuaufl. von *G. Wellstein O. Cist.* 8° (468 S., 12 Bilder). Limburg a. d. L. 1930, Steffen. Geb. M 3.50

Gougaud L., O. S. B., Anciennes coutumes claustrales (Moines et monastères 8). 8° (121 S.) Vienne 1930, Abbaye S. Martin de Ligugé

Grabmann M., Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters XXII. 1/2). 2. Aufl. 8° (XV u. 372 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 19.40

Grimmelsman H. J., The Book of Ruth. A translation and commentary. 8° (XII u. 72 S.) Chicago 1931, Scott-Foresman. $ 1.20

Grosche R., Wenn du die Gabe Gottes kenntest. Versuch einer Darlegung der frohen Botschaft Jesu. 8° (180 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 4.60, geb. M 5.90

Haring J., Der kirchliche Strafprozeß. Eine praktische Anleitung für kirchliche Richter. 8° (VIII u. 76 S.) Graz 1931, Moser. M 3.60

Hemala Fr., Christliche oder freie Gewerkschaften? 12° (56 S.) Wien 1931, Typographische Anstalt. S —.80

Henze Cl. M., C. SS. R., Die Redemptoristinnen. Zur zweiten Jahrhundertfeier der Gründung des Ordens. 8° (XVI u. 232 S., 20 Bilder). Bonn 1931, Hofbauer. M 4.50

Hessen J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis. 4° (328 S.) Bonn 1931, Dümmler. M 12.—, geb. M 14.—

Hildebrand D. von, Die Idee der sittlichen Handlung (S.-A. aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III). 8° (125 S.) Halle 1930, Niemeyer. M 5.—

Jahr der Kirche, das heilige. Liturgisch-katechetische Wandtafeln zum Kirchenjahr, 3 Blätter: 92×108 cm, 92×217 cm, 92×108 cm; mit Einführungs- und Erläuterungsheft. 8° (24 S.) Hrsg. von der Abtei Maria Laach. München 1931, Kösel-Pustet. M 38.—

Jüssen Kl., Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. I: Theologische Erkenntnislehre und Christologie (Münsterische Beiträge 17). 8° (XII u. 184 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 9.80

Kammler B., Feierstunden im Religionsunterricht (Religionspädagogische Zeitfragen 5). 8° (40 S.) München 1930, Kösel-Pustet M 1.—

Kaszás R., Vestigia Dei in creaturis seu viginti novem argumenta pro existentia Dei. 8° (58 S.) Budapest 1930, St. Stephan (Szentkirályi-utca 28). P 2.—

Katholiken Deutschlands, 69. Generalversammlung zu Münster in Westfalen vom 4.—8. Sept. 1930, der. Hrsg. vom Lokalkomitee. 8° (XIV u. 478 S., 33 Bilder). Münster 1931, Aschendorff. M 4.—

Klauser Th.—Bour R. S., Un Document du IXe siècle Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil. 8° (144 S.) Metz 1929, Les Arts Graphiques de Metz

Kleinhans A., O. F. M., Historia studii linguae arabicae et collegii missionum S. Petri in Urbe (Biblioteca Bio-Bibliografica della terra santa e dell'Oriente Francescano XIII). 4° (XXI u. 508 S.) Quaracchi 1930, Collegio di S. Bonaventura. L 60.—

Klug J., Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. 6. Aufl. 4° (453 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 7.—, geb. M 8.50

Kolb V., S. J., Das Leben des hl. Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu, unter Benützung der neuesten Quellen. Hrsg. von *Fr. Hatheyer S. J.* (Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter). 8° (X u. 160 S., 3 Bilder). Freiburg 1931, Herder. M 3.40, geb. M 4.80

Kortleitner Fr. X., O. Praem., Commentationes biblicae. IV: Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. 8° (IX u. 115 S.) V: De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus. 8° (VIII u. 92 S.) Innsbruck 1930, Rauch

Krapf J., Begrüßungsbrief an die Kur- und Sportgäste des oberen Zillertales. 4° (8 S., 8 Bilder, 1 Übersichtsskizze). Mayrhofen i. Zillertal 1931, Pfarramt. M —.25

Leos Lösung der Arbeiterfrage. Arbeiterrundschreiben. Übers. u. erörtert von *K. Lugmayer*. 2. Aufl. 8° (91 S.) Wien 1927, Typograph. Anstalt

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W., unter Leitung von *J. Spieler*. 2 Bände. Lex.-8°. I: Abendgymnasium bis Kinderfreunde. (XVI S. u. 1344 Sp., 12 graph. Darstellungen). Freiburg 1930, Herder. M 28.—, geb. M 32.—

Madoz J., Contra quién escribió S. Vicente de Lerins su commonitorio? (S.-A. aus Estudios Ecclesiásticos). 8° (34 S.) Madrid 1931, Maestre (Pozas 12)

Magistri Echardi quaestiones et sermo Parisienses. Hrsg. von *B. Geyer* (Florilegium Patristicum XXV). 8° (IV u. 34 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 1.50

Mannwald M., S. J., Christuskreise. Der Jugend und ihren Führern. 8° (204 S.) Nürnberg 1931, Glock. M 2.50

Mein schönster Tag. Monatsschrift für Kommunionkinder. 30. Jahrg. Hrsg. von *Fr. Flinterhoff*. 8° (je 8 S.) Kempen 1931, Thomas-Buchhandlung. M —.45

Meinertz M.—Tillmann Fr., Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus (Die Hl. Schrift des Neuen Testamentes VII). 4. Aufl. 8° (VIII u. 169 S.) Bonn 1930, Hanstein. M 5.80, geb. M 7.80

Möderl A., O Haupt voll Blut und Wunden. Fünf Fastenbetrachtungen. 8° (44 S.) Rottenburg a. N. 1931, Bader. M 1.—

Mönnichs Th., S. J., Tugendlehre. Unterrichte und Lesungen. 12° (231 S.) Kevelaer 1931, Butzon-Bercker. Geb. M 2.50

Mueller Fr. S., S. J., Origo divino-apostolica doctrinae evectionis BMV ad gloriam coelestem quoad corpus. Disquisitio dogmatica. 8° (196 S.) Innsbruck 1930, Rauch. M 6.—

Neumann A. A., Acta et epistolae eruditorum monasterii Ord. S. Augustini Vetero-Brunae. I (1819—1850). 8° (198 S.) Brünn 1930, Typis Grafla

Neue Ordnung. Zweimonatschrift für christliche Gesellschaftserneuerung. 8° (je 48 S.) Wien 1931, Typograph. Anstalt. Jahresbezug M 3.80

Niederhuber J., Das Neue Testament. 2. Teil: Die Apostelgeschichte und die vier großen Paulusbriefe. 12° (416 S.) Regensburg 1931, Habbel. Geb. M 2.50

Nink C., Grundlegung der Erkenntnistheorie. 8° (310 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 10.50, geb. M 12.—

— —, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 8° (310 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. M 10.50. geb. M 12.—

Nouvelle Revue Théologique. Augustinus-Abhandlungen (S.-A.) *R. Boigelot S. J.*, Le mot „personne" dans les écrits trinitaires de S. Augustin. (12 S.) *J. Maréchal S. J.*, La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin. (45 S.) *F. Jansen S. J.*, S. Augustin et la Rhétorique. (16 S.) *É. Mersch S. J.*, Deux traits de la Doctrine spirituelle de S. Augustin. (20 S.) *J. de Ghellinck S. J.*, Les Rétractations de S. Augustin. Examen de conscience de l'écrivain. (20 S.) *J. de Ghellinck S. J.*, L'édition de S. Augustin par les Mauristes. (30 S.) *Ch. Boyer S. J.*, La Philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction? (14 S.) 8°. Tournai 1930, Casterman

Perathoner A., Das kirchliche Gesetzbuch (CJC). Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen. 5. Aufl. 4° (XXI u. 780 S.) Bressanone 1931, Weger. Geb. M 14.—

Pfeiffer H.—Černik B., Catalogus codicum manu scriptorum, qui in bibliotheca Canonicorum Regularium S. Augustini Claustroneoburgi asservantur. 2 Bde. 4° (X u. 543 S.) Klosterneuburg 1931, Augustinus-Druckerei. M 45.—

Pirotta A. M., O. P., Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. I: Philosophia rationalis. 8° (XII u. 265 S.) Torino 1931, Marietti (Graz, Styria). L 12.—

Pius XI. Rundschreiben über die christliche Ehe (Casti connubii 31. XII. 1930). Autoris. Ausgabe lat. u. deutsch. 8° (116 S.) Freiburg 1931, Herder. M 2.—

Podhaha A., Illustrierter Katalog des Prager Domschatzes. 12° (134 S.) Prag 1930, Metropolitandomkapitel. Kč 6.—

Quera M., Otra vez sobre el amor de benevolencia en la atrición (S.-A. aus Estudios Ecclesiásticos.) 8° (13 S.) Madrid 1931, Maestre (Pozas 12)

Raus J. B., C. SS. R., Institutiones canonicae juxta novum Codicem juris synthetice redactae. 2. Aufl. Lex. 8° (XLIV u. 808 S.) Paris 1931, Vitte. Fr 54.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* und *L. Zscharnack*. V. Bd. (Sp. 1—384 Saadja—Seelsorge). 94./97. Lieferung. Tübingen 1931, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Rieger J., Auf Gottes Ackerfeld III: Predigten bei verschiedenen Anlässen. 8° (236 S.) Rottenburg 1931, Bader. M 4.50, geb. M 5.90

Scheffmacher J., S. J., Licht in den Finsternissen. Kontrovers-Katechismus für Katholiken und Protestanten. Neuauflage. 8° (VIII u. 304 S.) Straßburg 1931, Le Roux. M 2.—

Schilling O., Die Soziale Frage. Geleitwort von Kardinal *A. Bertram*. 8° (359 S.) München 1931, Hueber. M 5.—, geb. M 6.50

Schreiber G., Josef Mausbach (1861—1931). Sein Wirken für Kirche und Staat (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 20). 8° (32 S.) Münster 1931, Aschendorff. M —.90

Schweitzer K., O. M. Cap., St. Antonius von Padua 1231—1931. Ein großer Apostel und Wundertäter. 12° (45 S.) Höchst (Vorarlberg) 1931, Seeverlag. M —.35

Seelsorge, Die. Zweimonatschrift für Pfarr- und Vereinspraxis unter besonderer Berücksichtigung der Seelsorgehilfe. Hrsg. von der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe. 8° (je 80 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. Halbjahr M 4.50

Simón H., C. SS. R., Propaedeutica Biblica sive Introductio in universam Scripturam. Hrsg. von *J. Prado C. SS. R.* (Praelectiones Biblicae). 8° (XVI u. 416 S., 15 Tafeln). Torino 1931, Marietti (Graz, Styria). L 30.—

— —, Novum Testamentum I: Introductio et Commentarius in 4 Jesu Christi Evangelia. 4. Aufl. von *J. Prado C. SS. R.* 8° (XXXII u. 625 S.) L 35.— — II: Introductio et Commentarius in Act. Apost., Epistolas et Apocalypsius. 3. Aufl. von *J. Prado C. SS. R.* (Praelectiones Biblicae). 8° (XXVIII u. 528 S.) Torino 1930, Marietti (Graz, Styria). L 32.—

Sperl J., Der Theismus als Optimismus des Dennoch. Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Deismus und Pantheismus auf historischer Grundlage. 8° (120 S.) Leipzig 1930, Klein. M 4.—

Stapper R., Katholische Liturgik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 5./6. Aufl. 8° (VIII u. 314 S., 8 Tafeln). Münster 1931, Aschendorff. M 7.45, geb. M 8.95

Storr R., Rettende Liebe. Sechs Fastenpredigten und eine Karfreitagspredigt über das göttliche Herz Jesu. 8° (72 S.) Rottenburg 1931, Bader. M 1.50

Ter Haar Fr., C. SS. R., De matrimoniis mixtis eorumque remediis. Accedunt documenta statistica aliaque ex variis regionibus. 8° (VIII u. 195 S.) Torino 1931, Marietti (Graz, Styria). L 11.—

Thomas Molina, Nochmals: Das Leiden im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik. 8° (56 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. M 1.50

Thust M., Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. 8° (IX u. 619 S.) München 1931, Beck. M 20.—, geb. M 24.—

Tillmann Fr., Das Johannesevangelium (Die Hl. Schrift des Neuen Testamentes III). 4. Aufl. 4° (XII u. 364 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 11.80, geb. M 14.30

Travaux juridiques et économiques de l'Université de Rennes. X. Bd. 8° (276 S.) Rennes 1930, Librairie Plihon (5 rue Motte-Fablet)

Van der Meer de Walcheren P., Das weiße Paradies. Einführung von *O. Karrer*. Vorwort von *J. Maritain*. 8° (160 S., 23 Bilder). München 1931, Ars sacra. Geb. M 6.50

Van der Ven J. M., Dag en Jaar van Christus' Kruisdood. Eene chronologische Studie. 8° (74 S.) Hertogenbosch 1931, Mosman. fl 1.75

Vianey J., Leben und Wirken des hl. Johannes Baptista Maria Vianney, Pfarrer von Ars (1786—1859). 4. Aufl. deutsch von *A. Sleumer*. 8° (216 S., 2 Bilder). Limbourg a. d. L. 1931, Steffen. Geb. M 4.50

Vita christiana. Rivista bimestrale. 8° (je 80 S.) Firenze 1931, S. Domenico di Fiesole. Jährlich L 20.—

Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1928—1929. Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele. Hrsg. von *Fr. Saxl*. 4° (282 S., 24 Tafeln). Leipzig 1930, Teubner. M 20.—

Welte A., In der Schule Mariens. Mai-Vorträge. 8° (200 S.) Warnsdorf 1931, Opitz. M 2.70

Wohlhaupter E., Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Sektion Rechtswissenschaft 56). 8° (207 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 12.—

Wunderle G., Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung 5). Leipzig 1931, Pfeiffer. M 1.50

Zorell Fr., S. J., Lexicon graecum Novi Testamenti (Cursus Scripturae Sacrae). 2. Aufl. Lex.-8° (24 S. u. 1498 Sp.) Paris 1931, Lethielleux. Fr 150.—, geb. Fr 175.—

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 208 **1931.** Innsbruck, 15. Juni 1931

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Mai 1931 eingelaufen:

Adam A., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 8° (35 S.) Straubing 1931, Ortolf-Walther. M 1.—

Addolorata, St. dell', C. P., Der selige Bischof Vinzenz Maria Strambi, Passionist 1745—1824. 8° (288 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 8.—, geb. M 10.—

Agostino S., Publicazione Commemorativa del XV Centenario della sua morte (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica XXIII). Lex. 8° (508 S.) Milano 1931, Vita e Pensiero

Anselmi S., Epistola de incarnatione verbi. Accedit prior ejusdem opusculi recensio nunc primum edita (Florilegium Patristicum 28). Hrsg. von *Fr. S. Schmitt O. S. B.* 8° (40 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 1.80

Augustini encomium, Divi (Przegląd teologiczny XI/4). 8° (210 S.) Lemberg 1930, Bibljoteka religijna

Auslandsdeutschen, Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen. 1929/30. Hrsg. vom Vorstand des Reichsverbandes. 8° (328 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 8.40, geb. M 9.80

Bertram A., Kardinal, Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit. 8° (IX u. 196 S.) Freiburg 1931, Herder. M 3.80, geb. M 4.80

Bessodes M., Saint Roche. Histoire et Légendes. 8° (168 S.) Turin 1931, Marietti (Graz, Styria). Fr 8.—

Bierbaum M., Religion und Recht in der Ehe. Betrachtungen zur Eheenzyklika Pius' XI. 8° (71 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 1.50

Bohler L., O. F. M., Soeur Marie du Bon-Secours, Franciscaine de Notre-Dame du Temple. 12° (216 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 12.—

Breitenstein D., O. F. M., Die sozialistische Erziehungsbewegung. Ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus. gr. 8° (VIII u. 208 S.) Freiburg 1930, Herder. M 4.20, geb. M 5.20

Brinktrine J., Sacramentarium Rossianum. Cod. Ross. Lat. 204 (Römische Quartalschrift, 25. Supplementheft). Lex. 8° (IV u. 210 S., 3 Tafeln.) Freiburg 1930, Herder. M 12.—

Callewaert J., Die Breviarii Romani Liturgia (Liturgicae Institutiones II). Lex. 8° (XII u. 308 S.) Brügge 1931, Bayaert. Fr 35.—

Capellmann C., Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze. Neubearbeitung von *A. Niedermeyer*. gr. 8° (109 S.) Limburg 1931, Steffen. M 3.50

Cathrein V., S. J., Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter (Philosophie und Grenzwissenschaften III, Heft 6). 8° (IV u. 47 S.) Innsbruck 1931, Rauch. M 2.—

Cocchi G., C. M., Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum. II: De Clericis. 3. Aufl. 8° (VIII u. 480 S.) Turin 1931, Marietti (Graz, Styria). L 14.—

Cochlaeus J., Aequitatis discussio super consilio delectorum Cardinalium. Hrsg. von *H. Walter O. S. B.* (Corpus Catholicorum 17). gr. 8° (XXI u. 49 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 2.85

Dicker A., Karakter en Cultuur der Romeinen in Sint Augustinus' De Civitate Dei I—V. gr. 8° (XI u. 219 S.) Nimwegen 1931, Dekker u. van de Vogt

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Donovan J., S. J., St. John the eye-witness (S.-A. aus Irish Eccl. Record). gr. 8° (16 S.) Irish Eccl. Record

Dorsch Ae., S. J., Institutiones theol. fundamentalis. I: De religione revelata cum prolegomenis in s. theologiam. 2./3. Aufl. gr. 8° (XVI u. 829 S.) Innsbruck 1931, Rauch. M 16.—

Elsässische Kirchengeschichte, Archiv für. Hrsg. von *J. Brauner*. Jahrg. VI. Lex.8° (XII u. 423 S.) Freiburg 1931, Herder, M 10.—

Fink S., Secus viam. Gelegenheitspredigten und Ansprachen (Semina III). 8° (VIII u. 245 S.) Rottenburg 1931, Bader

Fries W., Das Leben der katholischen Familie. 4. Aufl. 12° (62 S.) Höchst (Vorarlberg) 1931, Seeverlag. S —.60

Fritsch E., Islam und Christentum im Mittelalter (Breslauer Studien zur hist. Theologie XVII). gr. 8° (157 S.) Breslau 1930, Müller u. Seiffert. M 8.—

Galdos R., S. J., Commentarius in librum Tobit (Cursus Scripturae sacrae). 4° (XX u. 350 S.) Paris 1930, Lethielleux. Fr 40.—

Göttler J., Religions- und Moralpädagogik. 2. Aufl. 8° (XI u. 290 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 6.80, geb. M 8.30

Gualteri Cancellarii et **Bartholomaei de Bononia** O. F. M. Quaestiones ineditae de assumptione B. V. Mariae (Opuscula et Textus IX). Hrsg. von *A. Deneffe S. J.* 12° (60 S.)

Heinisch P., Die Trauergebräuche bei den Israeliten (Biblische Zeitfragen). 8° (100 S.) Münster 1931, Aschendorff

Herder u. Co., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau. Hauptkatalog. II. Bd.: 1913—1929. Mit Jahresbericht 1930. gr. 8° (LXXII u. 444 Sp.) Freiburg 1931, Herder. Geb. M 3.—

Höffding H., Le concept d'analogie. Französisch von *R. Perrin* (Bibl. d'histoire de la philosophie). 8° (154 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 15.—

Hohenlohe K., O. S. B., Grundlegende Fragen des Kirchenrechts. gr. 8° (170 S.) Wien 1931, Mayer. S 8.—

Holzapfel H., O. F. M., Katholisch und Protestantisch. 2. Aufl. 8° (XI u. 196 S.) Freiburg 1931, Herder. M 3.60

Jahrbuch der Evang.-theol. Hus-Fakultät für das Jahr 1930—31. 2. Heft. gr. 8° (27 S.) Prag 1931, Verlag der Hus-Fakultät (čechisch)

Jung N., Alvaro Pelayo. Un Franciscain Théologien du Pouvoir Pontifical (L'Église et l'état au Moyen Age III). gr. 8° (243 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 25.—

Kassiepe M., O. M. I., Homiletisches Handbuch IV: Die Heiligung der Jugend, Predigten für besondere Veranstaltungen. 4. Aufl. 8° (VII u. 383 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 4.80, geb. M 6.80

Kastner K., Kirchengeschichte in Längsschnitten. gr. 8° (213 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 5.60, geb. M 6.60

Katholizismus in Österreich, Der, sein Wirken, Kämpfen und Hoffen. Hrsg. von *A. Hudal*. 8° (458 S.) Wien 1931, Tyrolia. S 20.—

Keyser E., Die Geschichtswissenschaft. Aufbau und Aufgaben. 8° (248 S.) München 1931, Oldenbourg. M 10.—, geb. M 12.—

Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus. Festausgabe zum 50. Erscheinungsjahre 1882—1931. gr.-Fol. (33 S.) Wien 1931, Fromme

Krüger Fr., Christus vor Moskau. Wegezeichen. 8° (64 S.) Wiesbaden 1931, Rauch. M —.80

Lama, F. von, Konnersreuther Jahrbuch 1930. 8° (218 S., 9 Abbildungen). Karlsruhe 1931, Badenia. M 3.50

Leborgne-Arvet L., Elans d'amour envers N.-S. au S. Sacrement. 24° (204 S.) Turin 1931, Marietti (Graz, Styria). Fr 2.—

Lippert P., S. J., Aus dem Engadin. Briefe zum Frohmachen. 20.—30. Tausend. 8° (165 S.) München 1931, Ars sacra. M 4.60

Lortz J., Geschichte der Kirche für die Oberstufe höherer Schulen. III: Die kirchliche Neuzeit. Erste Epoche: die offenbarungsgläubige Zeit. gr. 8° (XI u. 116 S.) M 2.30; IV: Die kirchliche Neuzeit. Zweite Epoche: die offenbarungsfeindliche Zeit. gr. 8° (VII u. 89 S.) M 1.70. Münster 1931, Aschendorff

Lottin O., Dom, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. 2. Aufl. Lex. 8° (131 S.) Bruges 1931, Beyaert. Fr 27.50

Louismet S., O. S. B., Das Hohe Lied, für gottliebende Seelen ausgewählt und erklärt. Deutsch von *R. Hoch O. S. B.* 8° (XII u. 264 S.) St. Ottilien (Oberbayern) 1931, Missionsverlag. Geb. M 3.25

Lucas J., P. S. M., Vinzenz Pallotti, Gründer der Gesellschaft des „Katholischen Apostolates". 8° (VIII u. 446 S.) Limburg a. d. L. 1931, Pallotiner-Verlag

Maréchal J., S. J., Le Problème de Dieu d'après M. É. Le Roy (Extrait de la Nouvelle Revue Théologique, Mars—Avril 1931). 8° (52 S.) Tournai 1931, Casterman

Martin II. Gerbert, Fürstabt von St. Blasien, Korrespondenz. Hrsg. von der Badischen Historischen Kommission. Bearbeitet von *G. Pfeilschifter*. I: 1752—1773. gr. 8° (XXXXVIII u. 684 S., 1 Bild). Karlsruhe 1931, Müller. M 56.—

Merkelbach B., O. P., Summa Theologiae Moralis I: De principiis. 8° (657 S.) Paris 1931, Desclée de Brouwer. Fr 60.—

Neyen F., S. C. J., Notre vie spirituelle. Essai d'analyse et principes de direction. 12° (314 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 13.—

Oberhammer Cl., Beispiele aus dem Leben. Für Kanzel und Schule ausgewählt. 8° (416 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia. Geb. M 9.—

O'Neil Fl., La Vie et les Oeuvres d'Eugénie Bonnefois, Fondatrice de l'Ecole Foraine. 12° (170 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 10.—

Ordo Divini Officii recitandi pro a. D. 1932. 8° (119 S.) Turin 1931, Marietti (Graz, Styria). L 3.—

Penido M., Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique (Bibliothèque Thomiste XV). Lex. 8° (478 S.) Paris 1931, Vrin

Pfeiffer R., Humanitas Erasmiana (Studien der Bibliothek Warburg 22). gr. 8° (VIII u. 24 S.) Leipzig 1931, Teubner. M 1.60

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik I. 8. Aufl., neubearbeitet von *M. Gierens S. J.* gr. 8° (524 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 10.—, geb. M 12.—

Polman P., O. F. M., Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation (Katholisches Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 4). gr. 8° (VIII u. 38 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 1.20

Pouchalon C., Marienmonat in Begleitung der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Deutsch von *J. Eyl*. 8° (VII u. 229 S.) Straßburg 1931, Le Roux. M 1.80

Prunel L., S. Thérèse de l'Enfant-Jésus. Modèle de Vie Eucharistique. Le Prêtre. La Jeune Fille. L'Enfant. 12° (64 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 2.—

Püntener G., Der Glaubenszweifel. Eine grundsätzliche Untersuchung der Glaubenspflicht in Anlehnung an den hl. Thomas von Aquin. 8° (67 S.) Freiburg (Schweiz) 1930, Paulusdruckerei

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* und *L. Zscharnack*. V. Bd. (Sp. 1—768 Saadja—Stattler). 94./101. Lieferung. Tübingen 1931, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Riegler F., Geschichte der katholischen Kirche. Zeit- und Lebensbilder. gr. 8° (VIII u. 203 S.) Graz 1931, Styria. Geb. S 4.40

Rivière J., Le Dogme de la Redemption, études critiques et documents (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 5). Lex. 8° (X u. 441 S.) Louvain 1931, Bureaux de la Revue. Fr 11.—

Ruland L., Handbuch der praktischen Seelsorge II: Die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns; die Ethik des Geschlechtslebens. gr. 8° (VIII u. 416 S.) München 1931, Max Hueber. M 13.20, geb. M 15.70

Ryan J., S. J., Irish Monasticism. Origins and early development. gr. 8° (XV, 413 u. XIV S.) Dublin 1931, Talbot. Geb. Sh 18.—

Sakurazawa N., Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient. 8° (159 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 15.—

Salotti C., Die selige Lucia Filippini, Stifterin der „Frommen Lehrerinnen". 8° (392 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 8.—, geb. M 10.—

Saint-Jure J., S. J., Das Leben im Ordensstande. 2 Bde., bearb. von *J. Mathis S. J.* 5. Aufl. 8° (XIII u. 365 S.; VII u. 249 S.) Regensburg 1931, Manz. M 6.—, geb. M 9.—

Samstag K., Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena. 8° (76 S.) Wertheim a. M. 1930, Bechstein

Schade L., Das Recht konfessionell eingestellter Arbeit am Auslanddeutschtum. gr. 8° (20 S.) Münster 1931, Aschendorff. M —.80

Scheeben H., Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XXVII). gr. 8° (XIV u. 167 S.) Vechta 1931, Albertus-Magnus-Verlag. M 10.—

Schenz A., Matthäus 1,1—4,23 im Lichte der semitisch-literarischen Architektonik. gr. 8° (XII u. 103 S.) Augsburg 1931, Filser

Schmid J., Zeit und Ort der Paulinischen Gefangenschaftsbriefe. gr. 8° (XI u. 170 S.) Freiburg 1931, Herder. M 8.—

Schmidt W., S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee III: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. gr. 8° (XLVII u. 1155 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 32.—, geb. M 35.—

Schnettler K., Christus und die Rätsel des Lebens. Ein Predigtenkreis durch das Kirchenjahr. 8° (256 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 5.50, geb. M 7.50

Schweitzer P., O. M. C., St. Antonius von Padua 1231—1931. 12° (45 S.) Höchst (Vorarlberg) 1931, Seeverlag. S —.60

Schwamm H., Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 5). 8° (IV u. 67 S.) Innsbruck 1931, Rauch. M 2.—

Sinapoli di Giunta G. P., Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro 1843—1913. 8° (404 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 8.—, geb. M 10.—

Staatslexikon. Im Auftrag der Görresgesellschaft hrsg. von *H. Sacher*. 5 Bände. 5. Aufl. Lex. 8°. IV. Bd.: Papiergeld bis Staatsschulden. (X S. u. 1948 Sp., 7 Tafeln, 79 Bilder und Kärtchen). Freiburg 1931, Herder. M 35.—, Halbfr. M 38.—

Stella Matutina 75 Jahre, Festschrift, Bd. I: Abhandlungen von Mitgliedern des Lehrkörpers. Lex. 8° (XIII u. 638 S.) Feldkirch 1931, Selbstverlag Stella Matutina

Stingeder F., Homiletischer Führer durch das Alte Testament. gr. 8° (396 u. IX S.) Linz 1931, Preßverein. S 12.—

Tanquerey A., Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie. Deutsch von *J. Sternaux S. J.* 12° (1192 S.) Tournai (Belgien) 1931, Desclée. Geb. M 6.—

Testi Christiani I: S. Agostino, De Magistro. De vera religione. Hrsg. von *D. Bassi*. 8° (338 S.) L 22.—. II: Romano il Melode, Juni. Hrsg. von *G. Cammelli*. 8° (407 S.) L 25.—. III: Teodoreto, Terapia dei morbi pagani. Hrsg. von *N. Festa*. 8° (366 S.) L 25.—. IV: S. Massimo Confessore, La Mistagogia ed altri scritti. Hrsg. von *R. Cantarella*. 8° (289 S.) L 25.—. Firenze 1931, Tipografica Fiorentina

Vernhes J., P. S. S., Le Vrai Chemin du Paradis ou La Prière. 12° (360 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 10.—

Was soll ich predigen? Eine Sammlung von Predigtthemen nach den Zeiten des Kirchenjahres zusammengestellt aus den Predigtwerken. 8° (72 S.) Rottenburg a. N. 1931, Bader. M —.60

Weijenberg J., M. S. F., Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (XIV u. 212 S.) Freiburg 1931, Herder. M 6.—

Werner A., Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. 8° (170 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer

Westfälische Lebensbilder. Hrsg. von *A. Bömer* u. *O. Leunenschloß* (Hauptreihe, Bd. II, Heft 1). gr. 8° (196 S., 9 Tafeln). Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 6.—, geb. M 7.50

Wikenhauser A., Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes. 8° (40 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 1.—

Wilk K., Der hl. Antonius von Padua. 8° (188 S.) Breslau 1931, Aderholz' Buchhandlung. M 4.50, geb. M 5.50

Zähringer D., O. S. B., Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XVII, 1/2). gr. 8° (220 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 14.—

Der Inseratenteil steht außerhalb der Verantwortlichkeit der Redaktion.

NEUAUFLAGEN VON LEHRBÜCHERN FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIUM

KATHOLISCHE LITURGIK

Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. Von Dr. R. Stapper, Professor der Theologie an der Universität Münster. 5./6. vermehrte Auflage. Mit 16 Abbildungen auf 8 Tafeln. VIII, 314 S. Geheftet RM 7.45, gebunden RM 8.95.

RELIGIONS- UND MORALPÄDAGOGIK

Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. Von Dr. Josef Göttler, Professor der Pädagogik und Katechetik an der Universität München. 2. vermehrte Auflage. XI, 290 S. Geheftet RM 6.80, gebunden RM 8.30.

DE RELIGIOSIS AD NORMAM CODICIS IURIS CANONICI

edidit P. Timotheus Schäfer O. M. Cap. Altera editio aucta et emendata. XVI et 972 p. RM 28.—, comp. RM 30.—.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER i. W.

Reichskanzler a. D. Marx

über den

Großen Herder

„... gefreut, weil es sich um ein Unternehmen handelt, das frei seinen Charakter zu erkennen gibt, damit aber auch ein neues hellleuchtendes Zeichen darstellt für die besonders in der neuen Zeit immer mehr hervortretende kulturelle, volks- und weltumfassende Bedeutung der katholischen Weltanschauung."

Der I. Band des „Großen Herder" ist soeben erschienen. Bezugsbedingungen d. alle Buchhandlungen und den Verlag Herder, Freiburg i. B.

Drei wichtige Traktate

für jeden Beichtvater!

P. Thomas Villanova O. M. Cap.

Munus confessarii quoad castitatem poenitentis promovendam. Opusculum in usum confessariorum conscriptum et ex variis auctoribus compilatum. 124 S. 8° S 2.25 (Mk. 1.50)

Tractatus de satisfactione sacramentali in usum confessariorum. 96 S. 8° S 2.25 (Mk. 1.50)

De quaestionibus a confessario ponendis. Tractatus compilatus. 86 S. 8° S 2.25 (Mk. 1.50)

„Mit diesem Bändchen gibt der gelehrte Verfasser den Beichtvätern wertvolle Hilfsmittel für die richtige und fruchtbringende Verwaltung des hl. Bußsakramentes in die Hand. Einwandfreie, gründliche Doktrin und praktische Anweisung sind hier glücklich verbunden. Kurz und doch eingehend sind die Ausführungen."

VERLAG FELIZIAN RAUCH, INNSBRUCK

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 209 **1931.** Innsbruck, 15. Sept. 1931

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1931 eingelaufen:

Alfonso P., O. S. B., L'Eucologia Romana Antica. Lineamenti stilistici e storici (Monografie liturgiche 2). gr. 8° (154 S.) Subiaco 1931, Tip. dei Monasteri

Anselmus S., Liber Proslogion. Accedunt Gaunilonis monachi obiectio necnon Anselmi responsio. Rec. *Franc. Salesius Schmitt* (Florilegium patristicum 29). 8° (40 S.) Bonnae 1931, Hanstein. M 1.80

Bachiller A., O. P., Discurso sobre el milagro. En el VII. Centenario de la muerte de S. Antonio de Padua. gr. 8° (18 S.) Manila 1931, Tip. Pont. de la Universidad

Backes I., Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XVII, 3/4). gr. 8° (IX u. 338 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 18.—

Boeckl K., Die sieben Gaben des Hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts. gr. 8° (XVI u. 182 S.) Freiburg 1931, Herder. M 6.80.

Bopp L., Wir sind die Zeit. Zur kath. Zeit-, Menschen- und Lebenskunde. gr. 8° (VIII u. 198 S.) Freiburg 1931, Herder. M 4.40, geb. M 5.40

Brinktrine J., Die hl. Messe in ihrem Werden und Wesen. 8° (288 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 5.—, geb. M 6.50

Borzi S., C. Ss. R., Maria hominum corredemptrix. gr. 8° (VII u. 108 S.) Bruges 1931, Beyaert. Fr 14.—

Chambat L., La royauté du Christ (Collection de la Revue du Christ-Roi I). 8° (XVI u. 74 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 5.—

Codificazione canonica orientale sotto gli auspici della S. Congregazione per le Chiese Orientali. Prefazione sull' opera della codificazione. 4° (XIV S.) Roma 1931, S. Congregatio pro Eccl. Orient.

Donovan J., St. John's alleged martyrdom (S.-A. aus Irish ecclesiastical Record, August 1931). 8° (15 S.)

Etl O., Katechetische Didaktik und Pädagogik. Eine erste Einführung in das katechetische Wirken. 8° (VIII u. 181 S.) Graz 1931, Styria. S 3.50

Geburtenkontrolle. Aus dem Englischen übersetzt und ergänzt von *A. Schmitt S. J.* 8° (48 S.) Saarbrücken 1931, Saarbrücker Verlag. M —.30

Goossens W., Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes II, 22). gr. 8° (XXIII u. 390 S.) Paris 1931, Beauchesne. Fr 50.—

Grabmann M., Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren (S.-B. der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abt. 1931/2). 8° (86 S.) München 1931, Bayr. Akad. d. Wiss.

Grill S., Die Gewittertheophanie im Alten Testament (Heiligenkreuzer Studien I). 8° (102 S.) Wien 1931, Reißer. S 5.—.

Grimaud Ch., Bébé grandit. Pour la première éducation. 8° (VII u. 280 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 10.—

Gröber C., Bischof, Christus Pastor. Ein Bildnis des guten Hirten. 8° (VI u. 150 S.) Freiburg 1931, Herder. M 2.50, geb. M 3.60

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Größer M., Raphaelsdienst. Ein Büchlein für den kathol. Auswanderer und seine Freunde in Kirche und Vaterland. 8° (60 S.) Hamburg 1931, St. Raphaelsverein. M 1.—

Heilmann A., Das geistliche Jahr. Ein Buch der religiösen Besinnung für kath. Menschen. 4° (XI u. 443 S. mit 24 farbigen Bildern.) München 1931, Kösel. Geb. M 28.—

Heinisch P., Die Totenklage im Alten Testament (Biblische Zeitfragen XIII, 9/10). 8° (84 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 1.65

— —, Die Trauergebräuche bei den Israeliten (Biblische Zeitfragen XIII, 7/8). gr. 8° (100 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 1.95

Herder, Der Große. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. I: A—Battenberg. Lex. 8° (860 S., 35 Tafeln.) Freiburg 1931, Herder. Halbfr. M 38.—

Hiebl J., Das gute Marienkind. Marianisches Gebetbuch, Vereinsbuch für Jungfrauen. 35.—37. Aufl. 24° (XVI u. 493 S.) Münster 1930, Aschendorff. S 4.—

Hoeltzenbein A., S. J., Der Jesuitenbruder. 12° (72 S., 14 Bilder.) Saarbrücken 1931, Saarbrücker Verlag. M —.50

Jansen J., Ordensrecht. Kurze Zusammenstellung der kirchlichen Bestimmungen für die Orden und relig. Kongregationen auf Grund des kirchl. Gesetzbuches. 3., neubearb. Aufl. kl. 8° (400 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Geb. M 6.50

Joannès G., Le Cardinal Mercier, docteur de la vie intérieure. 8° (XIV u. 144 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 8.—

Kalender für den kath. Klerus 1932, hrsg. von *S. Matzinger*. kl. 12° (216 S.) Wien 1931, Fromme. S 4.50

Kalt B., Biblisches Reallexikon. Liefg. 2/3: Galiläa—Sabarim. Lex. 8° (Sp. 577—1048 u. 1—544). Paderborn 1931, Schöningh. M 23.—

Keller E., Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart. gr. 8° (174 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 8.50

Kienitz, E. von, Generalvikar und Offizial auf Grund des CIC. gr. 8° (XII u. 134 S.) Freiburg 1931, Herder. M 6.—

Klerus-Kalender 1932, für den kath. Klerus deutscher Zunge. Hrsg. von *K. Geiger*. kl. 12° (257 S.) Regensburg 1931, Manz. M 2.—

Laveille E., S. J., L'âme d'un prêtre: Mgr. Laveille dans ses souvenirs, ses notes intimes et sa correspondance. 8° (XIX u. 276 S.) Paris 1931, Téqui. Fr 12.—

Leo XIII, Rundschreiben über die Arbeiterfrage „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891. Lateinischer u. deutscher Text. gr. 8° (84 S.) Freiburg 1931, Herder. M 1.80

Linhardt R., Unser Glaube. Einführung in die Geisteswelt des kath. Dogmas für gebildete Laien. 8° (VIII u. 350 S.) Freiburg 1931, Herder. M 4.50, geb. M 6.20

Lippert P., S. J., Die Weltanschauung des Katholizismus. 3. Aufl. 8° (VIII u. 113 S.) Leipzig 1931, E. Reinicke. M 4.—, geb. M 6.—

Liturgische Zeitschrift, hrsg. von *J. Pinsk* in Verbindung mit *H. Dausend O. F. M.* und *F. X. Hecht P. S. M.* 3 (1930/31). 12 Hefte gr. 8° (je 32 S.) Regensburg, Pustet. M 6.—

Löw J., C. Ss. R., Kleiner Gurker Domführer. 3. Aufl. 12° (192 S., 17 Bilder.) Klagenfurt 1931, Carinthia. S 4.—

— —, St. Hemma-Büchlein. 12° (161 S.) Klagenfurt 1931, Carinthia. S 3.50

Lukasevangelium, Das. Hrsg. von *C. Rösch O. Cap.* und *J. Kahle*. I: Text (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). 8° (126 S.) Münster 1931, Aschendorff

Maas A., O. M. C., Père Girard, educator (Franciscan Studies 9). gr. 8° (X. u. 59 S.) New-York 1931, Wagner

Mann, Der, im Dienste Mariens. Vorträge und Stoffskizzen für Männer-Kongregationen und Männervereine. Hrsg. von der Hauptgeschäftsstelle für Männer-

Kongregationen Westdeutschlands, Bonn a. Rh. 8° (120 S.) Saarbrücken 1931, Saarbrücker Druckerei. M 1.—

Mäder R., Ein großes Geheimnis! Vorträge über das Rundschreiben „Casti connubii" Pius' XI (Schriften der Erneuerung 5). kl. 8° (64 S.) Basel 1931, Nazareth-Verlag. Fr —.50

Meinerts M.—Tillmann Fr., Die Pastoralbriefe des hl. Paulus (Die Hl. Schrift des NT, VIII). 4. Aufl. 8° (VIII u. 128 S.) Bonn 1930, Hanstein. M 4.40, geb. M 6.40

Meschler M., S. J., Lebe mit der Kirche! Einige Regeln dazu vom hl. Ignatius von Loyola. Aus dem Französischen von *P. Kellerwessel S. J.* 12° (37 S.) Saarbrücken 1931, Saarbrücker-Verlag. M —.30

Mulders A., Van den eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer. 2. Aufl. 8° (XIII u. 192 S.) Antwerpen 1931, Standaard-Boekhandel. Fr 24.—

Mumbauer Joh., Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit. 2 Bde. Erster Bd.: gr. 8° (XII u. 624 S., 19 Bildertafeln). Freiburg 1931, Herder. M 12.—, geb. M 16.—

Neue Reich, Das. Wochenschrift f. Kultur, Politik u. Volkswirtschaft. 13 (1930/31). 4° (1150 S.) Wien, Tyrolia. Viertelj. S 5.50

Neuß W., Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Das Problem der Beatus-Handschriften (Spanische Forschungen, 2. Reihe, 2/3). gr. 8°. 1. Bd.: Text (295 S.), 2. Bd.: Tafeln (6 S. u. 284 T.) Münster 1931, Aschendorff. M 35.—, geb. M 40.—

Nießen J., Ephesus, die letzte Wohnstätte der hl. Jungfrau Maria. Zur Fünfzehnhundert-Jahr-Jubiläum des Konzils von Ephesus. gr. 8° (62 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 1.80

Nobili, R. de, Première apologie, 1610. Traduit et annoté par le P. *P. Dahmen S. J.* (Bibliothèque des missions: mémoires et documents III). gr. 8° (205 S.) Paris 1931, Spes. Fr 25.—

Pfaff P., Der Brief des hl. Paulus an die Philipper. Geistliche Lesungen für Ordenspersonen. 8° (276 S.) Rottenburg 1931, Bader. M 4.20, geb. M 5.80

Pfleger L., Nikolaus Paulus. Ein Priester- und Gelehrtenleben. 1853—1930 (Lebensbilder elsässischer Katholiken, Bd. 4). 8° (XV u. 308). Gebweiler 1931, Alsatia

Pieper J., Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin (Universitas-Archiv, philosophische Abteilung II). 2. Aufl. 8° (78 S.) Münster 1931, Helios. M 3.50

Pius XI, Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung „Quadragesimo anno" vom 15. Mai 1931. Lateinischer u. deutscher Text. gr. 8° (116 S.) Freiburg 1931, Herder. M 2.—

Polifka J., C. Ss. R., Regina nostra. Marienvorträge I: Maria, die siegreiche Königin. gr. 8° (260 S.) Warnsdorf 1931, Opitz. M 3.80

Priester-Konferenzblatt. Zeitschrift f. d. Seelsorge-Klerus. 43 (1931), Heft 1—7. gr. 8° (208 S.) Bressanone (Brixen), Weger. Jährl. 10 Hefte. L 12.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* und *L. Zscharnack*. V. Bd. (Sp. 769—1248: Stattler—Tradition). 102./106. Lieferung. Tübingen 1931, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Resch P., La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle. gr. 8 (XXXVIII u. 286 S.) Paris 1931, Beauchesne. Fr 32.—

Rösch K., O. M. Cap., Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert. 149.—210. Tausend. 8° (601 S.) Paderborn 1931, Schöningh

Salzburger Hochschulkalender 1931/32. Hrsg. von der deutschen Studentenschaft der phil.-theol. Hochschule Salzburg. 12° (160 S.) Salzburg 1931, Selbstverlag

Schöllgen W., Soziologie und Ethik des religiösen Ärgernisses. Mit besonderer Berücksichtigung des § 166 R. St. G. B. und der Strafrechtsreform (Abhandlungen zur Ethik und Moral 11). 8° (III u. 186 S.) Düsseldorf 1931, Schwann. M 5.—

Schomerus H., Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen. gr. 8° (VII u. 91 S.) Halle 1931, Waisenhaus. M 3.50

Schulemann G., Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik IV, 2). 8° (VI u. 82 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 6.50

Schur J., Königtum und Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs des Deutschen bis Konrad I (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 57). gr. 8° (108 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 6.—

Stella Matutina 75 Jahre, Festschrift, Bd. II: Abhandlungen von ehemaligen Zöglingen. Lex. 8° (XI u. 441 S.) Feldkirch 1931, Selbstverlag Stella Matutina

Stommel K., Der Idealismus neuer Menschen. 8° (151 S.) Düsseldorf 1929, Selbstverlag

Theresienkalender 1932. Unter Mitwirkung der unbeschuhten Karmeliter hrsg. von *D. Mut.* gr. 8° (86 S.) München 1931, Salesianer. M —.60

Tramontano R., La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento. Prefazione del R. P. *Alberto Vaccari.* gr. 8° (XII, 208 u. 266 S.) Napoli 1931, Civiltà Cattolica. L 50.—

Verbum Domini. Commentarii menstrui de re biblica. 11 (1931), Heft 1—10. 8° (je 32 S.) Rom, Institutum Biblicum. Jährl. L 24.—

Waitz S., Bischof, Paulus. Seine Bekehrung und seine Weltmission. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. 8° (228 S.) Innsbruck 1931, Tyrolia

Wilpert P., Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXX, 3). gr. 8° (XIV u. 314 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 11.60

Wunderle G., Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 26). 8° (65 S.) Würzburg 1931, Becker. M 2.—

Register

zum Jahrgang 55 (1931)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Acta conventus Pragensis pro studiis Orientalibus r 332
Adam A., r 635
Addolorata, St. dell', r 659
d'Alès A., r 342
Allgemeines, Neuersch. 662
Altes Testament, Neuersch. 305
Analogie des Seins, Abh. *Santeler* 1
Arendt H., r 493
Aron M., r 345
Asting R., r 155
Aszetik und Mystik, Neuersch. 343. 658

Back A., r 347
Bardenhewer O., Kl. B.: Zur Mariologie des hl. Irenäus 600
Berve H., r 663
Betzendörfer W., r 498
Bévenot H., r 312
Bihlmeyer K., r 162
Birkner J., r 165
Bissen J., r 339
Bohler L., r 661
Bonnefoy J., r 340
Bolley A., r 350
Boving R., r 163
Brauer T., r 507
Brauner J., r 346
Brentano F., r 144. 490
Breuer A., r 150
Brinktrine J., r 512
Browe P., Abh.: Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters 515
Brunsmann J., r 320
Busch J., r 318
Bußmann K., r 157

Callewaert C., r 513
Capellmann C., r 502
Charue A., r 649
Clement G., r 501
Collomb M., r 644
Cojazzi A., r 661
Cumont F., r 326

Dander F., Neuersch.: Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 315; Philosophie 493; Dogmatik und Dogmengeschichte 657
„De Dominici pectoris fonte potavit", Kl. B. *Rahner* 103
Delplanque A., r 347
Deneffe A., r 655
Dennefeld L., r 124
Derisi O., r 341
Dieckmann H., r 320
Diekamp F., r 297
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 333. 652
Dölger F. J., r 511
Donat J., Neuersch.: Philosophie 152
Dorsch E., Neuersch.: Aszetik und Mystik 349
Driesch H., r 499
Dunin Borkowski, St. v., Neuersch.: Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 333

Edelsheim, F. v., r 646
Ehrle F., Kard., r 336
Elert W., r 635
Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik, Abh. *Landgraf* 177. 403. 562
Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes, Kl. B. *Lercher* 287
Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden? Abh. *Lutz* 438

Fischer J., r 308
Fleury E., r 344
Frühmittelalterliche Bußgeschichte, hagiographische Texte, Kl. B. *Hertling* 109. 274
Fruntke W., r 326
Fuetscher L., Rez.: *C. Nink* 480; Neuersch.: Philosophie 140. 489; Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 319; r 147
Fülöp-Miller R., r 166

Gächter P., Abh.: Maria in Kana 351. — Rez.: *J. Jeremias* 130; *J. G. Machen* 294; *J. Schmid* 622. — Neuersch.: Neues Testament 155. 642
Galdos R., r 314
Gatterer A., Neuersch.: Philosophie 154
Gatterer M., Neuersch.: Liturgik 508
Geyer B., r 655
Gierens M., r 653
Giordani J., r 326
Giunta, P. S. di, r 660
Goebel B., r 320
Gottwald A., r 508
Grabinski B., r 154
Grabmann M., r 172. 333. 491. 655
Grandmaison, L. de, r 325. 337
Grégoire H., r 170
Greven J., r 164
Grimmelsman H., r 315
Grisar H., Neuersch.: Kirchengeschichte 168
Grosam J., r 501
Grundmann H., r 172
Grunewald K., r 346
Guibert, J. de, r 349

Hassinger H., r 663
Heidingsfelder G., r 152
Heinisch P., r 311
Hellpach W., r 317
Herder, Der Große, I, r 662
Hertling L., Kl. B.: Hagiographische Texte zur frühmittelalterl. Bußgeschichte 109. 274. — Neuersch.: Kirchengeschichte 169; Aszetik u. Mystik 343. 658
Hessen J., r 491
Hocedez E., r 498
Hofbauer J., Neuersch.: Neues Testament 161
Hölscher E., r 153
Holzapfel H., r 325
Holzmeister U., Abh.: Der Tag der Himmelfahrt des Herrn 44. — Kl. B.: Die Neuordnung der theologischen Studien durch Pius XI 591. — Neuersch.: Neues Testament 641
Hudal J., r 665

Imle F., r 656

Janssens A., r 329
Jeremias A., r 330
Jeremias J., r 130
Jugie M., r 331
Juhász K., r 167
Jungmann J. A., Abh.: Was ist Liturgie? 83. — Kl. B.: Beginnt die christliche Woche mit Sonntag? 605. — Neuersch.: Liturgik 509

Kahle J., r 641
Kahle P., r 307
Kaibach R., r 154
Kalt E., r 305
Katterbach B., r 171
Kaupel H., r 309. 310
Kern A., r 500
Kirchengeschichte, Neuersch. 162
Kleinhans A., r 651
Kleinhappl J., Neuersch.: Philosophie 153; Moral- u. Pastoraltheologie 507
Kleinschmidt B., r 326
Koch H., r 136. 600
Koch J., r 334
Kolnai A., r 495
Kortleitner F., r 311
Kostelnyk G., r 152
Köster W., r 333
Kraus J. B., r 301
Kremer J., r 313
Kugener M., r 170
Kürzinger J., r 318

Lakner F., Rez.: *E. Winter* 630
Landgraf A., Abh.: Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik 177. 403. 562
Langbehn J., r 348
Lange V., r 505
Langhammer M., r 325
Latley C., r 338
Laurentii a Brundurio opera II r 340
Lavergne C., r 651
Lehu L., r 154
Lercher L., Kl. B.: Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes 287
Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, Abh. *Browe* 515
Lexikon für Theologie u. Kirche II, r 663
Linder J., Rez.: *L. Dennefeld* 124. — Neuersch.: Altes Testament 305. — L. Fonck †, 172
Lippert P., r 657
List J., r 343
Liturgie, Was ist L.? Abh. *Jungmann* 83
Liturgik, Neuersch. 508
Lorenz A., Neuersch.: Allgemeines 664
Lottin O., r 496
Lortz J., r 319
Lucas J., r 659
Lusseau H., r 644
Lutz O., Abh.: Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden? 438

Maaß E., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 507
Machen J. G., r 294
Mandonnet, Mélanges r 652
Maria in Kana, Abh. *Gächter* 351
Mariologie des hl. Irenäus, Zur, Kl. B. *Bardenhewer* 600
Martin J., r 169
Martin R., r 335
Marxuach F., r 146
Masnovo A., r 141. 149
Mausbach J., r 491. 494
Mayer A., r 502
Metzler J., r 164
Metzler F., r 504
Meyenberg A., r 323
Mitterwieser A., r 348
Mitzka F., Rez.: *H. Koch* 136; *F. S. Müller* 484; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 339. 653
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 500
Mulders A., r 654
Müller F., r 507
Müller F. S., r 484
Müller J., r 514
Mumbauer J., r 664

Narberhaus J., r 344

Neues Testament, Neuersch. 155. 641
Neumann A., r 347
Neuordnung der theologischen Studien durch Papst Pius XI, Kl. B. *Holzmeister* 591
Niederhuber J., r 645
Niedermeyer A., r 502
Niemeier G., r 315
Nink C., r 480
Nisters B., r 329

O'Noll Fl., r 660

Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 162; Allgemeines 662
Paris G., r 337
Paulin P., r 348
Pelster F., r 655
Pelzer A., r 171
Peters N., r 313
Philosophie, Neuersch. 140. 487
Pohle J., r 653
Pohl W., r 493
Pompa diaboli, Abh. *Rahner* 239
Posch A., r 336
Poschmann B., r 656
Prado J., r 642

Quasten J., r 510

Rahner H., Abh.: Pompa diaboli 239. — Kl. B.: „De Dominici pectoris fonte potavit" 103
Rauer M., r 169
Reiser B., r 497
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie, Neuersch. 315
Rintelen F., r 146. 487
Rivière J., r 654
Rösch C., r 641. 645
Ruf P., r 172
Rüsche F., r 123
Rybinski J., r 329

Sacher H., r 506
Salotti C., r 658
Santeler J., Abh.: Die Lehre von der Analogie des Seins 1. — Neuersch.: Philosophie 148. 496
Saxl F., r 328
Schäfer K., r 159
Schaumberger Th., r 659
Schenz A., r 648
Schepelern W., r 327
Scherer E., r 348
Schilling O., r 500
Schlagenhaufen Fl., Rez.: *F. Rüsche* 123; *W. Elert* u. *A. Adam* 635. — Neuersch.: Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 320; Allgemeines 665
Schlund E., r 317. 504
Schmaus M., r 655
Schmid J., r 622. 649
Schmitt A., Rez.: *J. B. Kraus* 301. — Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 500. — J. Biederlack † 174
Schmitt F., r 656
Schneider W., r 497
Schönsteiner F., r 303
Schuster J., Kard., r 513
Schwamm H., r 476
Schweitzer V., r 158
Schweizer V., r 165
Sickenberger J., r 160
Sierp W., r 507
Silva-Tarouca K., r 171
Simón H., r 642
Siwek P., r 148
Skibniewski S., r 143
Söhngen G., r 140
Sperber A., r 306
Sperl J., r 494
Stapper R., r 509
Steiger K., r 316
Stella Matutina, 75 Jahre, r 665
Stingeder F., r 159
Straganz M., Neuersch.: Neues Testament 651
Stufler J., Kl. B.: Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi 467. — Rez.: *F. Diekamp* 297; *H. Schwamm* 476. — Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 333. 652

Tag der Himmelfahrt des Herrn, Abh. *Holzmeister* 44
Tappeiner A., r 159
Ter Haar F., r 505
Tillmann F., r 646
Torm Fr., r 644
Toynbee M., r 345

Uccello S., r 505
Ugarte de Ercilla E., r 142
Umberg J. B., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 341. 656; Moral- und Pastoraltheologie 506; r 342

Valle A., r 325
Van der Ven J., r 641
Vianey J., r 659
Viller M., r 343. 344
Vosté J., r 160

Waitz S., Bischof, r 642
Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi, Kl. B. *Stufler* 467
Wikenhauser A., r 650
Wilpert J., r 168
Winter E., r 630
Willwoll A., Neuersch.: Aszetik u. Mystik 350
Woche, Beginnt die christliche W. mit Sonntag? Kl. B. *Jungmann* 605
Wunderle G., r 493

Zarncke L., r 345
Ziegler J., r 314
Zeiger I., Rez.: *F. Schönsteiner* 303
Zorell F., r 611

KATECHETIK!

In neuer — vierter Auflage erschien soeben *P. M. Gatterer's Fundamentalwerk*

Katechetik

XII u. 728 S. gr. 8° S 22.50 (M. 15.—), geb. S 27.75 (M. 18.50)

‚Die schönere Zukunft' schreibt u. a.: „Das Buch ist nach berufenem Urteil ‚das Hauptwerk des Faches', hervorragend sowohl durch die umfassende und gründliche Behandlung des Themakreises, wie durch das überall zum Ausdruck kommende Bemühen, den Religionslehrern die große Würde und Bedeutung ihrer Aufgabe so nahe als möglich zu bringen. Die beste Tradition der katholischen Katechese ist hier, den neuzeitlichen Anforderungen durchaus gerecht werdend, in klassisch klare, systematische Form gegossen."

Gatterer M., S. J. ***Das Religionsbuch der Kirche***

„Catechismus romanus"

4 Bändchen brosch. S 11.25 (M 7.50), in 4 hübschen Leinenbändchen S 18.45 (M 12.30). (Jedes Bändchen wird gesondert abgegeben.)

1. *Einleitung und vom Glaubensbekenntnis*
2. *Von den Sakramenten*
3. *Von den Geboten*
4. *Vom Gebet und vom Vaterunser*

Ein 5. Bändchen: *Das Vatikanische Konzil. Auslese aus dem kirchlichen Rechtsbuche und aus Rundschreiben der vier letzten Päpste. Dokumente des ehrw. Pius X.* ist im Druck.

Der „Catechismus romanus" ist der eigentliche grundlegende Katechismus der Kirche. Die Neuherausgabe mit den übersichtlichen Randbemerkungen des erfahrenen Katecheten und Lehrers darf sich P. Gatterer als hohes Verdienst anrechnen. Für jeden Katecheten ist das Werk fast unentbehrlich.

Oda Schneider

Geist und Leben

Organische Darstellung der katholischen Lehre.

254 S. 8° S 4.— (M. 2.65), geb. S 6.— (M. 4.—)

„Eine außerordentlich gediegene Erklärung der katholischen Glaubenslehre! Verdient wärmste Empfehlung und weiteste Verbreitung," urteilt der ‚Ambrosius' über dieses neue Buch der vielbekannten Verfasserin.

VERLAG FEL. RAUCH, INNSBRUCK